Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Zwanzigster Band

Toorenenbergen — Wamwas

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1908

K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Bei Beendigung des 20. Bandes der dritten Auflage der protestantischen Realencyklopädie glauben wir den Abnehmern des Werkes Auskunft über die Gründe des, dem ursprünglichen Plane gegenüber, erweiterten Umfangs erteilen zu sollen.

In der Vorrede zum ersten Bande ist die Hoffnung ausgesprochen, daß es gelingen werde, die Zahl von 18 Bänden, d. i. den Umfang der zweiten Auflage, nicht zu überschreiten. Schon damals aber wurde hervorgehoben, daß eine nicht unbeträchtliche Erweiterung des Werkes notwendig sei, da es sich in mancher Hinsicht als lückenhaft erwiesen habe. Den nötigen Raum hofften wir durch engeren Druck und durch Verkürzung einzelner Artikel zu gewinnen. Beides wurde durchgeführt. Um nur eines zu erwähnen, so sind die biographischen Artikel über Theologen des 19. Jahrhunderts fast ausnahmslos bedeutend knapper gehalten als in der zweiten Auflage. Aber es erwies sich sehr bald, daß die unumgängliche Ergänzung einen größeren Umfang erhalten mußte, als anfänglich anzunehmen war. Die Gründe lagen sowohl in der Entwickelung der theologischen Wissenschaft wie im Gang des kirchlichen Lebens. Auf dem wissenschaftlichen Gebiete traten neue Probleme in den Vordergrund; wir mußten dem Rechnung tragen, indem wir neue Artikel — z. B. über die ursprüngliche Verfassung der christlichen Kirche, über den deutschen Idealismus, über die englischen Moralisten u. a. — einschoben und indem wir anderen — z. B. über die Pfarreien – mehr Raum gewährten als früher. Was das kirchliche Leben anlangt, so forderte besonders die ununterbrochen wachsende Arbeit der Inneren und Äußeren Mission eine viel weitergehende Berücksichtigung als in der zweiten Auflage. Dazu kam, daß im Laufe der letzten Jahrzehnte das Interesse für die kirchlichen Verhältnisse außerhalb Deutschlands immer reger geworden ist. Es erschien dem gegenüber unzulässig, die Geschichte der evangelischen Kirche in den Vereinigten Staaten zu ignorieren. Ebenso mußte die reiche niederländische Theologie, die eigenartige Entwickelung der schwedischen Kirche u. a. besser berücksichtigt werden.

Das sind die Verhältnisse, die das Anschwellen des Umfangs über das im Jahre 1896 ins Auge gefaßte Maß hinaus notwendig machten. Wir glaubten ihnen Rechnung tragen zu müssen. Denn die Ablehnung dieser Ergänzungen würde eine Schädigung des Werkes herbeigeführt haben. Die Einhaltung der auch von uns gewünschten Grenze wäre nur durch eine Beeinträchtigung des Wertes zu erkaufen gewesen. Das Werk würde das nicht mehr geleistet haben, was es leisten will und soll: treue, wissenschaftlich zuverlässige Auskunft über das Leben der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart zu gewähren und in die Fragen einzuführen, die Theologie und Kirche bewegen.

Daß das Werk mit dem 21. Bande zum Abschluß kommt, können wir mit aller Sicherheit aussprechen. Das Manuskript liegt zum großen Teile schon vor.

Das Gesamtregister ist nicht nur im Manuskript völlig auf dem Laufenden, sondern es sind auch die Druckproben bereits erledigt. Sie geben die Gewißheit, daß auch dieser Teil trotz sparsamster Einrichtung erheblich übersichtlicher und brauchbarer ausfallen wird, als das Register der zweiten Auflage. Auch glauben wir, daß den Herren Abonnenten, wenn auch eine Vereinigung des Registers mit dem 21. Bande an sich möglich gewesen wäre, doch die Trennung in zwei selbständige kleinere Bände erwünschter sein wird.

Leipzig, im Januar 1908.

Der Herausgeber
Hauck.

Die Buchhandlung
J. C. Hinrichs.

Toorenenbergen, Johan Justus van, gest. 1903. — L. W. Bakhuizen van den Brink, Levensbericht van Johan Justus van Toorenenbergen (in den Levensberichten der afgestorvene medeleden van de Maatschappij der Nederl. Letterkunde te Leiden, Leiden 1906 blz. 133—159.

Von vier Brüdern van Toorenenbergen, die alle in Ehren der Niederländischen 5 Reformierten Kirche als Prediger gedient haben, ist Johan Justus der bekannteste, nicht allein, weil er seine drei Brüder lang überlebt hat, sondern in erster Linie durch seine wissenschaftlichen Verdienste, besonders auf dem Gebiet der Niederländischen Kirchengeschichte. Er wurde den 12. Februar 1822 zu Utrecht geboren, wo sein Vater Justus v. T. Prokurator am Gericht war. Nachdem er den Unterricht an der Volksschule und der Latein- 10 schule seiner Vaterstadt besucht hatte, wurde er 1839 an der Utrechter Universität als Student der Theologie eingeschrieben. Er vollendete dort unter den Professoren H. J. Royaards, H. E. Vinke und H. Bouman seine Studien und wurde 1844 zum geistlichen Amte in der Niederländischen Ref. Kirche zugelassen und noch in demselben Jahre als Prediger nach Elspeet berufen und am 17. November dort ordiniert. Im Mai 1848 15 siedelte er nach Vlissingen über, wo er sechzehn Jahre thätig blieb und seine Hirtenarbeit durch seine Gemeinde hochgeschätzt wurde. Im Jahre 1855 hatte er eine Berufung zum Professor an die Theologische Schule zu Stellenbosch abgelehnt, die damals grade für die Niederdeutsche Reformierte Kirche in Südafrika errichtet worden war. Von 1864—1869 war er Direktor der Utrechtschen Missionsgesellschaft und gab als solcher den künftigen 20 Missionaren dieser Gesellschaft auch Unterricht, u. a. in der Dogmatik. Den 10. Januar 1869 wurde er wieder Prediger an der Niederd. Ref. Gemeinde zu Rotterdam, und blieb hier, bis er am 26. Januar 1880 die Professur in Kirchengeschichte als Nachfolger von W. Moll an der Gemeindeuniversität zu Amsterdam mit einer Antrittsvorlesung über „Het wetenschappelijk karakter der geschiedenis van het Christendom" (Amsterd. 1880) 25 antrat. Inzwischen war er wegen seiner wissenschaftlichen Verdienste von dem Senat der Reichsuniversität zu Utrecht am 7. Februar 1878 zum Doctor Theol. honoris causa promoviert worden. Im Jahre 1892 mußte er nach dem in den Niederlanden giltigen Gesetz wegen zurückgelegter 70jähriger Lebzeit sein Amt als Professor niederlegen. Er fuhr jedoch fort seine Ruhezeit dem Studium zu widmen, bis er am 12. Dezember 1903 30 als beinahe 82jähriger Mann verschied, bis zuletzt für die Wissenschaft, die er liebte, wirksam.

Was seinen theologischen Standpunkt angeht, so charakterisierte er ihn selbst als Evangelisch-Konfessionell (siehe seine Broschüre: Waartoe Evangelisch-Confessioneel? Utrecht 1864). Am Dogma wollte er vor allem die sittliche Seite betont wissen. Nach 35 dieser Hinsicht war er dem von ihm hochgeschätzten Vinet geistesverwandt. Die Bekenntnisschriften hielt er als historische Gedenkzeichen wert, aber er hielt sich nur soweit für an sie gebunden, als sie mit dem Evangelium übereinstimmten. Das Wesen aber und die Hauptsache des Evangeliums sieht er „in der Lehre von dem, was unmittelbar mit unserer Errettung in Verbindung steht; die Erkenntnis des Namens des Vaters, 40 des Sohnes und des hl. Geistes, auf den wir getauft sind, und des Weges unserer Errettung durch das Opfer von Christi Leib und die Besprengung mit seinem Blut durch seinen Tod und sein Auferstehen, die wir beim Abendmahl verkündigen." Sein Verhältnis zu den Bekenntnisschriften setzte er deutlich in der Einleitung seiner belangreichen Schrift auseinander „Eene bladzijde uit de geschiedenis der Nederlandsche 45 Geloofsbelijdenis" (Haag 1862), in welcher er die ursprüngliche Ausgabe dieses Bekenntnisses veröffentlichte. In Verbindung damit steht seine Ausgabe von „De symbolische Schriften der Nederlandsche Hervomde Kerk in zuiveren kritisch bewerkten tekst haar aangeboden tot wettig gebruik" (Utrecht 1869, 2. Auflage 1895). Durch das bekannte Werk des Leidenschen Prof. J. H. Scholten (s. d. A.) über 50

die Lehre der Niederl. Ref. Kirche veranlaßt, gab v. Toorenenbergen sein 1852 begonnene und im Jahre 1865 vollendete Schrift „Bijdragen tot de verklaring, toetsing en ontwikkeling van de Leer der Hervormde Kerk. Theologische stellingen met toelichtingen, naar aanleiding van de Nederlandsche Geloofsbelijdenis" heraus, ein Werk, das einen Schatz von dogmatischen und historischen Kenntnissen in sich birgt. Am vollständigsten lernt man seinen dogmatischen Standpunkt kennen aus einer Schrift, die als Frucht seines dogmatischen Unterrichts an die Zöglinge der Utrechter Missionsgesellschaft entstand und den Titel trägt „De Christelijke Geloofsleer, handboek voor Middelbaar Onderwijs en eigen onderzoek" (Culemborg 1876, 2. vermehrte Auflage 1893). Unter den deutschen Theologen fühlte van Toorenenbergen sich besonders angezogen von C. J. Nitzsch und dem Tübinger Prof. J. T. Beck. Aus des letzteren „Christliche Reden" übersetzte er mehrere ins Holländische, die dann in zwei Bändchen unter dem Titel „Wekstemmen" (Amsterdam 1880, 1884) erschienen. Was er von Becks „Reden" sagt, daß sie „eine reine Bibellehre und eine kräftige Seelenspeise" darböten, und sich durch „Tiefe und Klarheit, Wahrheit und Ernst, Ursprünglichkeit ohne Künstelei" kennzeichneten, das gilt auch von van Toorenenbergens eigenen Predigten. Der Ernst und das Kernige seiner Predigten tritt u. a. in ein Paar Bändchen Lehrreden, die er veröffentlicht hat, zu Tage (Twaalftal Kerkredenen, Rotterdam 1881; Laatste Kerkredenen, Vlissingen 1902). — Gegenüber der Kritik am Alten und Neuen Testament nahm er einen mehr konservativen Standpunkt ein, und fühlte er sich besonders von Franz Delitzsch angezogen. Schriften von diesem und von James Robertson wurden unter seiner Aufsicht ins Holländische übertragen und mit einer Vorrede von seiner Hand herausgegeben. Er selbst schrieb eine Abhandlung über „Het oorspronkelijk Mozaische in den Pentateuch" (Theol. Studiën 1882).

Die größten Verdienste jedoch von van Toorenenbergen liegen auf dem Gebiet der historischen Forschung. Im Jahre 1870 wurde durch G. Groen van Prinsterer (s. d. A. VII, 174) als Ehrenvorsitzenden, W. G. Brill, Bernard ter Haar, beide Professoren zu Utrecht, A. Kuyper, J. J. van Toorenenbergen und A. W. van Beeck Calkoen, den letzten als Sekretär, die Marnix-Vereeniging aufgerichtet, die von 1870—1885 eine Reihe belangreicher Werke veröffentlichte (Utrecht, Serie I dl. 1—4; Serie II dl. 1 en 2; Serie III dl. 1—6), die bedeutsame Urkunden aus der Geschichte der Nied. Ref. Kirche enthalten. An diesen Veröffentlichungen hat van Toorenenbergen einen gewichtigen, gewiß den bedeutsamsten Anteil genommen. In der 1. Serie gab er als 2. Teil „Stukken betreffende de Diaconie der vreemdelingen te Emden" (1876) heraus. Dieser Teil enthält 1. das Protokoll der „Diaconie der Vreemdelingen", die Einleitung, worin die Aufrichtung und das ursprüngliche Ziel dieser Einrichtung erzählt wird, und die Liste der Diakonen bis zum Jahre 1626; 2. die Ausgaben über die Einkünfte der Diakonie während der Jahre 1560—1572; 3. die Listen der Unterstützten von 1569—1576; 4. einige Beilagen aus den Akten der Ref. Gemeinde über die Diakonie und die Watergeuzen und aus der Englischen Kirchenordnung. — Der 3. Teil der 1. Serie wurde (1881) durch ihn und H. Q. Janssen, der während der Vorbereitung starb, dem aber van Toorenenbergen die Ehre zuwies, „der Hauptbearbeiter dieses Bandes zu sein", besorgt. Es enthielt die „Handelingen van den kerkeraad der Nederlandsche Gemeente te Keulen 1571—1591." — Von der 2. Serie gab van Toorenenbergen den 1. Teil (1872) heraus „Acten van colloquia der Nederlandsche gemeenten in Engeland 1575—1609. 2de stuk 1612—1624", mit einem Anhang, der einen Auszug aus den Akten bis 1706 enthielt. Auch der 2. Teil der 2. Serie wurde (1882) durch ihn, aber unter der Mitwirkung von H. Q. Janssen herausgegeben: „Acten van Classicale en Synodale Vergaderingen der verstrooide gemeenten in het land van Cleef, Sticht van Keulen en Aken, 1571—1589". — Von der 3. Serie gab er den 1. Teil heraus (1873): „Gheschiedenissen ende handelingen die voornemelick aengaen de nederduytsche natie ende gemeynten, woonende in Engelant ende int bysonder tot Londen, vergadert door Symeon Ruytinck, Caesar Calandrinus ende Aemilius van Culemborgh, Dienaren des Godlicken Woords". Dieser Teil enthält wichtige Mitteilungen betreffend die Irrlehren, deren der bekannte Corn. Adr. van Haemstede beschuldigt wurde. In dieser 3. Serie erschien ferner der 2. und 4. Teil durch ihn und H. Q. Janssen, und der 5. und 6. Teil durch ihn allein besorgt: „Brieven uit onderscheidene kerkelijke Archieven", enthaltend Briefe aus dem Archiv des Kirchenrats zu Emden, soweit dieselben nicht in Ed. Meiners' „Oostvrieschlandts Kerkelyke Geschiedenisse" mitgeteilt waren, und aus den Kirchenarchiven von Delft und Köln. — Bei Gelegenheit

des 300jährigen Gedenktages der Emdener Synode hielt van Toorenenbergen am 4. Oktober 1871 in einer Dankfeier zu Emden eine Rede, die in seinen „Vaderlandsche Herinneringen 1566—1572 (Rotterdam 1872) abgedruckt ist.

Besonders als ausgezeichneter Kenner der Person und der Werke von Ph. van Marnix hat van Toorenenbergen sich einen Namen erworben. Im Jahre 1871 begann er 5 mit der Ausgabe seines großen Werkes „Philips van Marnix Godsdienstige en Kerkelijke Geschriften, voor het eerst in herdruk uitgegeven met historische inleiding en taalkundige opheldering" ('sGravenhage 1871). Der 2. Teil erschien 1873, der 3. 1878, während 1891 noch eine bedeutsame Sammlung von „Varia" und endlich in seinem Todesjahr noch eine Nachlese „Marnixiana Anonyma, nieuwe ver- 10 scheidenheden uit en over zijne nalatenschap" ('sGravenhage 1903) erschien. Diese Ausgabe von Marnix' Schriften, die van Toorenenbergen bescheiden einen Neudruck nannte, war doch mehr als das, da darin verschiedene bis dahin noch nicht gedruckte Briefe und Fragmente aufgenommen sind. Sein klarer Verstand und Scharfsinn, die sich in allem, was er auf historischem Gebiet schrieb, zeigt, kommt auch deutlich in der 15 Weise zu Tage, auf welche er in seiner Einleitung die kritischen Fragen bespricht, die hinsichtlich einiger Schriften von Marnix durch Prof. R. Fruin aufgeworfen worden waren. Sein Interesse an allem, was Marnix betraf, zeigte er auch durch seinen Artikel in den Theol. Studiën (1884) über „De Psalmberijming van Philips van Marnix enz." In seinen oben genannten Marnixiana Anonyma nahm er auch Partei 20 für Marnix als den Dichter von „Wilhelmus van Nassauen", während er in den Theol. Studiën (1896) eine scharfe Kritik gegen G. Tjalma veröffentlichte, der in seiner Dissertation „Philips van Marnix" diesem den Vorwurf machte, hie und da von der Bahn des Glaubens gewichen zu sein.

Über die höchst belangreiche Ausgabe, die dieser feine Bücherkenner im Jahre 1882 25 veranstaltete, unter dem Titel: „Het oudste Nederlandsche verboden boek 1523. Oeconomica Christiana. Summa der Godliker Schrifturen" (Leiden 1882), brauche ich nach meinem Artikel über die Summa in dieser PRE³ (Bd XIX S. 162, 8) hier nicht näher zu sprechen. — Auch auf dem Gebiet der Mission hat er u. a. in der Nederlandsch Zendingstijdschrift und in De Gids verschiedene interessante Artikel veröffentlicht. 30 Über das, was er sonst noch geschrieben hat, kann man den obenerwähnten Lebensbericht von Bakhuizen van den Brink einsehen. Ich endige hier mit den Schlußworten desselben, die uns die Persönlichkeit von van Toorenenbergen zeichnen: „Sein Gedächtnis bleibt in Ehren unter allen, die ihn gekannt und sein Werk gesehen haben, als das eines Christen, auf den sein eigenes Wort über J. T. Beck paßt: „Er war Pessimist, aber 35 nicht im Sinne der modernen Philosophie: er fühlte und erkannte klar, wie groß die Sünde und das daraus entspringende Elend der Menschheit ist; er war Optimist, weil er die Glaubenshoffnung nicht sinken ließ, die ihn aufwärts schauen ließ"; als das eines Gelehrten, der jede Aufgabe, zu der er sich berufen fühlte, mit großer Genauigkeit, andauerndem Fleiß und strengem Gewissensernst löste." **S. D van Veen.** 40

Torgauer Artikel s. d. A. Augsb. Bekenntnis Bd II S. 243, 12.

Torgauer Buch s. d. A. Konkordienformel Bd X S. 741, 40.

Toussain (Tossanus), Daniel d. J., gest. 1602, reform. Theologe. — Quellen: A. Müller, Daniel Tossanus, Leben und Wirken, Flensburg 1884, 4°; Cuno, Dan. Tossanus, Amsterdam 1898, 2 Bde; John Viénot, Histoire de la Reforme à Montbéliard, Montb. 45 1900; Bulletin de la Soc. d'hist. du Prot. francais, passim.

Daniel T., Sohn Peter Toussains, wurde zu Montbéliard am 15. Juli 1541 geboren. Er begann seine Studien in seiner Vaterstadt, setzte sie seit 1555 in Basel fort, wo er zwei Jahre blieb, und vollendete sie in Tübingen. Nachdem er hier den Magistergrad erworben hatte, kehrte er zu seinem Vater nach Montbéliard zurück und übte sich 50 hier sechs Monate lang in französischer und deutscher Predigt. Da er das Französische nicht völlig beherrschte, begab er sich im Juni 1559 auf Reisen, um sich in Frankreich in allen seinen Studien noch zu vervollkommnen. Nach einem Aufenthalt von einigen Monaten in Paris ging er im Mai 1560 nach Orleans, wo er einige Zeit lang als Lehrer des Hebräischen thätig war. Hier wurde er ordiniert und sogleich als Prediger 55 der reformierten Kirche dieser damals volkreichen und blühenden Stadt angestellt (1561).

Am 19. März 1565 verheiratete er sich mit Marie Couet, der Tochter eines Parla-

mentsadvokaten in Paris. Von den Unruhen und Verfolgungen, die damals Frankreich erregten, hatte er viel zu leiden. In jener Zeit nahm er auch zur Vorsicht das Pseudonym M. de Beaumont an.

Am 15. September 1568 zwang ein heftiger Aufruhr ihn und die anderen Prediger von Orleans sich zu verbergen. Aber am 26. dess. Monats wurde er mit Mathieu Beroalde entdeckt und bis zum 15. Oktober gefangen gehalten. Nun floh er mit seiner Frau und seinen Kindern nach Montargis, wo er einige Zeit unter dem Schutze der Herzogin von Ferrara, einer Tochter Ludwigs XII., verweilte. Als aber der französische König seiner Tante befahl, alle Hugenotten, die sich nach Montargis geflüchtet hatten, zu vertreiben, floh T. weiter nach Sancèrre; hier blieb er ein Jahr. Dann wandte er sich wieder nach Montbéliard, wo er auch mit Frau und Kindern wieder zusammentraf. Ein Jahr lang erlaubten ihm die französischen Wirren nicht, nach Frankreich zurückzukehren; diese Zeit benutzte er, um seinem alten Vater in seinem Amte zu helfen.

Leider bekam er bald Streit mit einigen Predigern, die ihm das Predigen unter der Anschuldigung untersagen wollten, er entweihe die Kirche von Montbéliard durch kalvinistische und zwinglianistische Irrlehren, die er von Frankreich mitgebracht hätte. Er rechtfertigte sich in einer Schrift, in der sich als treuen Anhänger der Augsburgischen Konfession bekannte.

Nachdem die Ruhe in Frankreich wieder hergestellt war, rief die Gemeinde von Orleans T. zurück, der Montbéliard am 17. September 1571 verließ. Die Ausübung des Predigtamtes wurde in Orleans selbst nicht mehr gestattet, sondern der Gottesdienst mußte in dem zwei Stunden von der Stadt entfernten Schlosse Isle abgehalten werden, das dem Bailli von Orleans, Jérôme Groslot, gehörte. Dorthin gingen die Reformierten alle Sonntage, um ihren Gottesdienst zu feiern.

Aber diese Zeit der Ruhe währte nur einige Monate, und auch T. selbst sah sich zur Zeit der Bartholomäusnacht (1572) noch größeren Gefahren ausgesetzt, als er schon bestanden hatte. Die Kunde von den Ereignissen in Paris und von der Ermordung Groslots, der sich gerade dort befand, traf T. im Schlosse Isle. Sogleich entschloß sich ein katholischer Edelmann, die Witwe Groslots und T. mit seinen Kindern in ein ihm gehörendes Haus bei Montargis in Sicherheit zu bringen. Es war auch hohe Zeit, denn schon am folgenden Tage griffen die Katholiken Orleans' das Schloß an, töteten die zurückgebliebene Dienerschaft und raubten alles bis auf den Hausrat und die Bibliothek T.s. Dieser hielt seinen ersten Zufluchtsort für zu wenig sicher und floh von neuem nach Montargis zu der „guten Herzogin", die ihn in einen Turm ihres Schlosses aufnahm und mit Lebensmitteln heimlich versorgen ließ. Hier wurde am 27. September 1572 Paul T. geboren, der später die Biographie seines Vater schreiben sollte.

Als sich die Mordwut in Frankreich gelegt hatte, kehrte T. zu seinem Vater nach Montbéliard zurück (3. Nov. 1572). Aber durch die Intoleranz der lutherischen Theologen wurde er schon nach einigen Wochen wieder vertrieben. Er folgte nun einem Rufe der französischen Flüchtlinge nach Basel.

Th. de Bèze bewirkte bald seine Berufung nach Heidelberg an den Hof des Pfalzgrafen Friedrich III., der ihn zu seinem Hofprediger ernannte (März 1573). Damit waren endlich ruhige Tage für den gehetzten Prediger gekommen, der hier eine sehr beträchtliche Thätigkeit entfaltete. Vier Jahre nach seiner Ankunft, am 26. Oktober 1576, widerfuhr ihm aber der Schmerz, den Fürsten zu verlieren, der ihm hohe Achtung gezollt und großes Vertrauen geschenkt hatte. Friedrich III. war Calvinist gewesen, sein Sohn und Nachfolger, Ludwig IV., war Lutheraner. Er ließ sich verleiten, die Prediger und Professoren, die sich seinem Glauben nicht anschlossen, aus Heidelberg zu vertreiben. T. war einer von diesen, ihm wurde das Predigen untersagt. Aber der Bruder des neuen Pfalzgrafen, Johann Kasimir, der den calvinistischen Anschauungen seines Vaters treu geblieben war, zog die von Heidelberg vertriebenen Professoren und Prediger nach Neustadt. T. wurde hier mit der Inspektion der Kirchen beauftragt und arbeitete an der Gründung der dortigen Akademie, an der er auch selbst lehrte. Nach dem Tode von Z. Ursinus (6. März 1583) versah er das Amt eines Predigers in der von fremden Flüchtlingen gebildeten St. Lambertigemeinde, beteiligte sich mit Zanchius und Ursinus an der Herausgabe verschiedener Werke und führte den Vorsitz in mehreren Synoden.

Pfalzgraf Ludwig IV. starb 1583. Sein Bruder Johann Kasimir wurde zum Vormunde seines hinterlassenen Neffen Friedrich IV. bestellt. Seine erste Sorge war, T. in seinen Rat zu berufen. Zusammen beschlossen sie, die lutherischen Professoren und Prediger zu entfernen und wieder durch calvinistische zu ersetzen. Da Jakob Grynäus, Professor

der Theologie in Heidelberg, nach Basel berufen wurde, wurde T. zu seinem Nachfolger gewählt. Im Dezember 1586 erwarb er den theologischen Doktorgrad.

Am 28. März 1587 verlor T. seine Frau nach 22jähriger Ehe. 18 Monate darauf, am 7. November 1588, verheiratete er sich zum zweitenmal. 1592 starb Johann Kasimir, aber da er seinen Neffen in calvinistischen Grundsätzen hatte erziehen lassen, änderte sein Tod nichts an den religiösen Verhältnissen der Pfalzgrafschaft. 1594 wurde T. Rektor der Universität und zeigte sich den Anforderungen dieses Postens voll gewachsen. 1596 vertrieb die Pest die meisten Professoren und Studenten, die sich außerhalb Heidelbergs in Sicherheit zu bringen suchten, T. blieb auf seinem Posten und ließ nicht ab zu predigen und zur Buße zu ermahnen. Infolge seines Alters wünschte T. 1601 von seiner Lehrthätigkeit entbunden zu werden. Man konnte sich aber nicht entschließen, ihm diesen Wunsch zu erfüllen, gestattete ihm jedoch alle Bequemlichkeiten, deren er bedürfe. T. starb am 10. Januar 1602, 61 Jahre alt, und wurde in der Universitätskapelle beigesetzt.

T. hat viel geschrieben. Nicéron (Mémoires) zählt 33 Werke auf. Er stand in Verbindung mit allen großen Männern der französischen Reformation, besonders mit Th. de Bèze, François Hotmann u. a. Cuno hat ihm eine vortreffliche Monographie gewidmet (s. oben S. 3, 41), in der man alle nötigen bibliographischen Hinweise findet. Immerhin sind einige Briefe von T. (teils in Paris teils in Besançon befindlich) noch nicht herausgegeben. **John Viénot.**

Toussain (Tossanus), **Peter**, gest. 1573. — John Viénot, Histoire de la Reforme dans le pays de Montbéliard, Montbél. 1900, 2 Bde.

Peter T., der Reformator der Grafschaft Mömpelgart, war einer der bedeutendsten Männer aus dem ersten Zeitraum der Reformationsgeschichte in Frankreich. Geboren wurde er im Jahre 1519 zu St. Laurent bei Marville. Er studierte in Metz, Basel, Köln, Paris und Rom. Im Jahre 1515 erhielt er ein Kanonikat in Metz. Hier hörte T. zum ersten Male von den Lehren Luthers. Er geriet in Verdacht, ihnen anzuhängen, und flüchtete deshalb mit einigen Freunden nach Basel, wo er mit Farel, Ökolampad und Erasmus zusammentraf. Der letztere empfahl ihn, als er den Entschluß faßte, sich nach Paris zu begeben, an G. Budé (1525). Vorher hatte T. mehrere Male versucht, nach Metz zurückzukehren, um dort die neue Lehre zu predigen. Nach kurzem Aufenthalt in Paris machte er einen neuen Versuch; aber von den Stiftsherrn ausgeliefert, wurde er zu Pont à Mousson in Haft genommen (1526). Am 11. März 1526 wurde er, seiner Pfründen entsetzt, ausgewiesen; seine Bücher hatte man verbrannt. Er ging nun von neuem nach Paris; Margaretha von Navarra, der ihn seine Baseler Freunde empfohlen hatten, nahm sich seiner an und gewährte ihm eine Stellung unter ihren Almoseniers. Aber 1531 mußte er wieder aus Frankreich weichen; nun suchte er in Zürich Zwingli, in Grandson Farel, in Basel Sulzer auf. Dann begab er sich, um die deutschen Reformatoren kennen zu lernen, nach Wittenberg. Auf dem Rückwege durch das Württembergische wird er von seinen Freunden Blaurer und Grynäus zurückgehalten, die ihm eine Stellung als Lektor oder Professor in den Klöstern St. Georg, Alpirsbach und Blaubeuren gewährten. Er befand sich in Tübingen, als ihn Herzog Ulrich zur Arbeit in Mömpelgart berief, um dort das von Gayling und Farel begonnene Reformationswerk wieder aufzunehmen (1535). Mit dem größten Eifer widmete er sich diesem Werke und es gelang ihm auch, den anfangs zurückhaltenden Grafen Georg, Ulrichs Bruder, der Statthalter von Mömpelgart war, mit sich fortzureißen. Fast 4 Jahre lang arbeitete er, um die evangelischen Überzeugungen den Gemütern einzupflanzen. Der Widerspruch des katholischen Klerus, die Beschwerden der Altgläubigen, die Befehle und Drohungen des Erzbischofs von Besançon blieben ohne Erfolg: am 5. März 1539 wurde die Messe endgiltig abgeschafft. Zur Gewaltanwendung gegen Personen kam es nirgends; den Kanonikern von Mömpelgart wurden Ruhegelder gewährt und die meisten von ihnen zogen sich darauf nach Besançon zurück. Peter T. trat an die Spitze des neuen Kirchenwesens. Seine Hauptsorge widmete er der Erneuerung des Pfarrstandes, der Gründung und Unterhaltung von Schulen. Dabei fanden er und seine Mitarbeiter anfangs mannigfachen Widerspruch, den sie aber durch Geduld und durch überzeugendes Zureden zu überwinden wußten. Allgemach fielen die Bewohner der Grafschaft der neuen Lehre zu; die Gemeinden gaben sich eine Organisation nach dem Vorbild der schweizer und der französischen Kirchen. Die Grafschaft Mömpelgart stand unter württembergischer Hoheit, aber lag im französischen Sprachgebiet. Die dorthin berufenen „Prädikanten" waren demgemäß sämtlich von französischer oder schweizerischer Abkunft. Die meisten von ihnen verstanden nicht deutsch. Da

sie sich in Lehre und Gottesdienstform streng an das Vorbild ihrer heimischen Kirchen hielten und die dort üblichen Einrichtungen, die sich von den deutschen vielfach unterschieden, in Mömpelgart herrschend machten, so kam es zwischen ihnen und den deutschen Kaplänen des Grafen Christoph von Württemberg, als dieser im Jahre 1542 seinen Sitz 5 in Mömpelgart nahm, zu langen und ernsten Streitigkeiten.

T., der die Gemeinden unter dem Herzoge Ulrich und dem Grafen Georg mit fast völliger Freiheit organisiert und den kirchlichen Gebeten eine Gestalt gegeben hatte, die evangelisch war, aber weder eine spezifisch lutherische noch calvinische Färbung trug, sah sich einem theologischen Fürsten, dem Grafen Christoph, und seinem Hofprediger Ange- 10 lander (Engelmann) gegenüber, die es unternahmen, in Mömpelgart Gebräuche wieder einzuführen, welche er als schriftwidrig betrachtete. Im Unmut darüber zog er sich nach Basel zurück (1545) und bat um seine Entlassung. Christoph genehmigte sie nicht. Nach und nach beruhigten sich die Gegensätze und T. nahm am 1. Januar 1546 sein Amt in Mömpelgart wieder auf.

15 Die Einführung des Interims unter Herzog Ulrich (1548) führte dazu, daß angesichts der gemeinsamen Gefahr die getrennten Gemüter sich einander näherten. Man mußte sich in die Umstände fügen und den Sturm über sich ergehen lassen. T. blieb in seiner Stellung, ebenso der Geistliche von Blamont. Alle übrigen Geistlichen aber wurden entlassen, doch bald unter dem Namen „Katecheten" wieder eingesetzt. Das Nebeneinander 20 des Gottesdienstes dauerte bis zum 30. Juni 1552; damals erschien ein Erlaß des Herzogs Ulrich, betreffend Abschaffung der Messe und Wiedereinführung der evangelischen Religion in Mömpelgart. Nun trat T. wieder an die Spitze der Geistlichen mit dem Titel Superintendent. Als Christoph seinem Vater, dem Herzoge Ulrich, in der Regierung Württembergs nachfolgte, überließ er Mömpelgart von neuem seinem Oheim, dem Grafen 25 Georg (1553). Dieser, ein humaner und besonnener Mann, hatte das größte Vertrauen zu T., dessen Eifer und Charakter überdies das ganze Land zu würdigen wußte. Die Einwohner von Mömpelgart gaben ihm einen Beweis ihrer Achtung, indem sie ihm am 21. Juni 1559 abgabenfrei das Bürgerrecht verliehen.

T. hatte sich 20 Jahre vorher mit Johanna Trinquatte, der Tochter eines Wund- 30 arztes, verheiratet. Aus der Ehe entstammten fünf Kinder, u.a.: Daniel (s. d. vorhergehenden Artikel); Samuel, der Geistlicher in Vandoncourt wurde; Peter, der 1567 Steuereinnehmer von Belchamp wurde, und 1573 ermordet worden ist.

Graf Georg starb 1558. Die fürstlichen Vormünder seines jungen Sohnes Friedrich (Christoph von Württemberg, Wolfgang von Zweibrücken, Philipp von Hanau) beschlossen, 35 die lutherische Lehre in Mömpelgart einzuführen. Theologische Kommissare, Doktor E. Bidenbach und der Geistliche Konrad Flinsbach, wurden zu diesem Zwecke nach Mömpelgart geschickt. Eine ihrer Maßregeln war die Einführung der württembergischen Kirchenordnung vom Jahre 1559; sie wurde 1560 ins Französische übersetzt. Der Widerstand T.s und der Geistlichkeit nötigte die fürstlichen Vormünder, Zugeständnisse zu machen, be- 40 sonders den Gebrauch der T.schen Liturgie vorläufig zu gestatten. Aber diese Bewilligungen waren eben nur vorläufige. Schon 1568 wurde bereits die ins Französische übersetzte Württemberg. Kirchenordnung gedruckt, alle Prediger erhielten den Befehl, ihre Vorschriften ebenso hinsichtlich der Lehre wie der kirchlichen Handlungen zu befolgen. Die Prediger, die sich weigerten, sich der Kirchenordnung zu unterwerfen, wurden abgesetzt. Im Jahre 45 1571 kam J. Andreae im Auftrag der württembergischen Regierung nach Mömpelgart. Die Geistlichen wurden geprüft; Daniel T., der Sohn des Reformators, wurde des Landes verwiesen, sein Vater wurde pensioniert und durch den Lutheraner Heinrich Efferhen ersetzt. Der Kampf dauerte in dieser Weise mehrere Jahre. Alle Geistlichen, welche die calvinistische oder die zwinglianische Lehre teilten, wurden nach und nach ausgewiesen. Die rein 50 biblische und evangelische Anschauung, die T. in Mömpelgart vertrat, wurde von dem Dogma der Tübinger Theologen besiegt. Dem alten Superintendenten blieb nur der Tod. Er starb am 5. Oktober 1573 im Alter von fast 75 Jahren.

T. war in Mömpelgart das Muster eines Pastors und ein hervorragender Organisator. Fest und beständig, zu stolz, sich durch unrechte Nachgiebigkeit die Gunst seines 55 Fürsten zu erkaufen, ohne Anstoß zu suchen, festgegründet in seinen Überzeugungen, gereift durch die Erfahrung des Lebens, klug in dem, was er unternahm, im Streite gemäßigt und streng in den Sitten — so war der Mann, dessen Ruhm die Reformation der Kirche in der Grafschaft Mömpelgart ist. Er schied sich von Farel wegen der Schärfe seiner Sprache und von Calvin, seinem Freunde, in der Sache Servets, kein Wunder, daß sein 60 Tod allgemeines Bedauern hervorrief.

Von T.s L'ordre qu'on tient en l'église de Montbéliard en instruisant les enfans, et administrant les saints sacremens avec la forme du mariage et des prières, scheint sich nur ein einziges Exemplar erhalten zu haben.

John Viénot.

Trachonitis. — Litteratur: J. G. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen 1860; Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines III, 1870, n. 2524; S. Merrill, East of the Jordan (1881), S. 10ff.; Dr. A. Stübels Reise nach der Dīret et-Tulūl und Haurān 1882, herausgeg. von H. Guthe in ZdPV XII (1889), S. 225—302; H. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas (1886), S. 55—57; M. von Oppenheim, Vom Mittelmeer zum persischen Golf I (1889), S. 87 ff.; G. Rindfleisch, Die Landschaft Haurān in römischer Zeit u. in d. Gegenwart in ZdPV XXI (1898), S. 1—46; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi [3] I, S. 425 ff.

Trachonitis wird Lc 3, 1 neben Ituräa (s. d. Art. Bd IX S. 543f.) als Gebiet des „Vierfürsten" Philippus, eines Sohnes Herodes' des Gr., bezeichnet für das 15. Jahr des Kaisers Tiberius, d. i. 28/29 nach Chr. Wir finden teils diesen Namen der Landschaft, teils die kürzere Form ὁ Τράχων häufig in den Schriften des Josephus. Diese wird auch vertreten durch das טרכונא oder טרכון der Targume und anderer jüdischer Schriften der späteren Zeit, die damit z. T. das biblische Argob Dt 3, 4. 13f.; 1 Kg 4, 13 wiedergeben (vgl. jedoch Bd II S. 425, 35—41). Der Name ist griechisch und bedeutet (vgl. τραχύς) „rauhe, felsige Gegend". Der Geograph Strabo erwähnt II, 2 (S. 755/56) zwei Erhebungen jenseits von Damaskus, die τραχῶνες genannt würden. Genaueres über die Lage erfahren wir teils durch Josephus, durch Inschriften und durch Eusebius, teils durch die neueren Forschungen in jener Gegend. Josephus nennt wiederholt die T. neben Auranitis (= haurān) und Batanea (= Basan Bd II S. 422 ff.). Er beschreibt sie Antiq. XV, 10, 1 § 346f. als eine von Räubern bewohnte Landschaft ohne Städte und Äcker, reich an unterirdischen Schlupfwinkeln und Höhlen, in denen sich Menschen und Vieh zugleich aufhielten. Die Zugänge zu ihnen waren sehr eng, der Raum in ihnen groß und ausgedehnt, mit künstlichen Wasserbecken und Vorräten gut versehen. Die ganze Umgebung bestand aus hartem Felsen und war ohne einen Führer nicht zu betreten, da die Pfade in unzähligen Krümmungen verliefen. Da Josephus a. a. O. 10, 3 § 360 die Gegend zwischen der T. und Galiläa als das Gebiet des Zenodorus (s. unten) bezeichnet und Batanea sowie Auranitis von der T. unterscheidet, so sieht man sich in das an Basan östlich und nordöstlich angrenzende Gebiet verwiesen. Dazu paßt vortrefflich, daß auf einer in el-mismije, 40—45 km südlich von Damaskus, gefundenen Inschrift dieser Ort, das alte Phaena, als *μητροκωμία τοῦ Τράχωνος* genannt wird; er liegt an dem nördlichen Rande der ledschāh (s. u.), die Bd II S. 423 als Ostgrenze Basans und der heutigen nukra angegeben wurde. Eusebius sagt im Onomasticon ed. de Lagarde 298 (155), daß die T. jenseits von Bostra in der Wüste südwärts von Damaskus liege; ähnlich 268 (135) und 269 (109). Ptolemäus V, 15 setzt die Araber der T. ebenfalls in den Osten von Batanäa.

Nachdem Seetzen (1805) und Burckhardt (1810) diese Gegend flüchtig berührt hatten, erwarb sich J. G. Wetzstein, damals preußischer Konsul in Damaskus, das Verdienst, auf einer Reise im Frühjahr 1858 die beiden Trachone genauer zu erforschen. Der eine liegt etwa 40 km südöstlich von Damaskus; er zerfällt in mehrere Teile, von denen der bekannteste es-safāh genannt wird. Doch hat dieser östliche Trachon mit der biblischen Geschichte nichts zu thun. Es kommt für sie nur der südlich von Damaskus und westlich von dem ersteren gelegene in Betracht. Er hat heute den Namen el-ledschāh, d. h. Zufluchtsort. Als solcher ist er bekannt geworden in den Kämpfen Ibrahim Paschas gegen die Türkei, der 1838 bei dem Versuche, dies von 6000 Drusen verteidigte Gebiet zu erobern, nicht nur 20000 Mann verlor, sondern auch seine Absicht endgiltig aufgeben mußte, ebenso wie später 1850 der türkische General Muhamed Kibrisly Pascha. Das ledschāh ist ein gewaltiges Lavaplateau, das sich im Südosten an das Haurangebirge anlehnt und sich von da nordwestlich über eine Fläche von 45:32 km ausdehnt. Die Lavamassen sind nach den Beobachtungen Dr. Stübels hauptsächlich aus dem Vulkan gharārat el-ḳiblīje, wohl auch aus dem Krater des tell schīhān geflossen. Daneben haben innerhalb des ledschāh selbst Eruptionen stattgefunden. Die Oberfläche, deren äußerer, stark gegliederter Rand (arab. lohf) sich durchschnittlich um 10 m über die Umgebung erhebt, ist eine stark gewellte Ebene, einem aufgeregten und plötzlich erstarrten Meere vergleichbar, deren Boden aus vulkanischem Gestein besteht und mit Haufen von Basaltblöcken bedeckt ist. Die zackige Lavadecke ist durch zahlreiche Einbruchskessel (arab.

kā') zerrissen, die sich nur mit großer Mühe durchschreiten lassen. Der fruchtbare Humus dieser Stellen hat menschliche Niederlassungen und den Anbau ermöglicht. Einige Strecken eignen sich zur Weide. Die winterlichen Regenwasser werden in unterirdischen Becken, die leicht unsichtbar gemacht werden können, gesammelt. Nach Lage und Beschaffenheit entspricht dieses Gebiet der Schilderung, die Josephus von dem Trachon a. a. O. gegeben hat. Wahrscheinlich ist auch der griechische Ausdruck τράχων nichts anderes als Wiedergabe des arabischen Wortes wa'r, das eine steinige, schwer zugängliche Gegend bezeichnet und sowohl für das safāh im Osten als auch für das ledschāh im Westen gebraucht wird.

Zenodorus hatte nach dem Tode des Königs Lysanias von Ituräa 36 v. Chr. (vgl. Bd IX S. 543 f.) südliche Teile seines Gebiets von der Kleopatra gepachtet und war nach ihrem Tode 30 v. Chr. wahrscheinlich tributpflichtiger Herrscher darüber geblieben. Sie lagen nach Josephus Antiq. XV, 10, 3 § 360 zwischen der T. und Galiläa und umfaßten Ulatha (s. Bd XIV S. 574, 6) sowie Panias (s. Bd VI S. 381, 28) und deren Umgebung. Um seine Einkünfte zu vermehren, ließ er durch die Bewohner der T. Raubzüge besonders gegen die Damascener unternehmen, worüber sich die Betroffenen bei dem Statthalter Varro und bei Augustus beschwerten. Die Antwort des letzteren war der Befehl, den Räubereien ein Ende zu machen und das Land zu dem Zweck Herodes dem Großen zu überweisen, d. h. die T., die heutige ledschāh, mit ihrem offenen Vorland im Westen, Batanea, und der südlich angrenzenden Auranitis, dem hügeligen Vorlande des Haurangebirges (23 v. Chr.). Als Zenodorus starb, schenkte Augustus 20 v. Chr. auch dessen Gebiet dem Herodes (Josephus Antiq. XV, 10, 3, § 360). Seine Bemühungen, die Bewohner zum seßhaften Leben und zum Ackerbau zu bringen, fanden bei den bisherigen Nomaden begreiflicherweise mehr Widerstand als Beifall; deshalb siedelte er 10/9 v. Chr. 3000 Idumäer dort an, die wie eine Besatzung die Bewohner in Ordnung halten sollten (Antiq. XVI, 9, 2 f. § 285. 292). Demselben Zwecke diente die einige Jahre später erfolgende Ansiedelung von 600 Juden aus Babylonien unter der Führung des Zamaris, denen Herodes die Festung Barthyra (Bathyra; heute vielleicht bēt erī im Dscholān, s. Bd VI S. 382, 19) erbauen ließ Antiq. XVII, 2, 1 ff. § 23. 25 f. Nach dem Tode des Herodes 4 v. Chr. bestimmte Augustus, daß sein Sohn Philippus (s. Bd XV S. 337) Batanea mit der T. und Auranitis sowie einen Teil der Herrschaft des Zenodorus erhalten sollte Antiq. XVII, 11, 4 § 319; Bell. jud. II, 6, 3 § 95. Dafür sagt Josephus Antiq. XVIII, 5, 4 § 137 kürzer „Tetrarch über T."; ähnlich nennt Agrippa bei Philo, Legat. ad. Cajum § 41 das Gebiet Philipps kurzweg die sog. T., und Lc 3, 1 erwähnt nur Ituräa neben der T. Nach dem Tode Philipps 34 n. Chr. fiel sein Gebiet an die Provinz Syrien, wurde aber von dem Kaiser Caligula 37 n. Chr. dem „König" Agrippa, einem Enkel des Herodes (s. Bd I S. 255) überwiesen, der es bis zu seinem Tode 44 n. Chr. beherrschte (Josephus Bell. jud. II, 11, 5 § 215). Dann kam es unter die Verwaltung römischer Prokuratoren, bis der Kaiser Claudius 53 n. Chr. es dem Sohne des genannten Agrippa, dem „Könige" Agrippa II. (s. Bd I S. 256), schenkte, der es wahrscheinlich bis zu seinem Tode 100 n. Chr. behielt. Die T. sowie die angrenzenden Landschaften gelangten unter der Herrschaft der Römer zu großer Blüte, die vermutlich durch die grausamen Züge der Perser um 615 vernichtet wurde. **Guthe.**

Tractus, Erweiterung des Graduale, s. d. A. Bd VII S. 57, durch eine Anzahl Schrift-, zumeist Psalmenverse, üblich von Septuagesimä bis Ostern in den Sonntags- und Festmessen, von Aschermittwoch an auch in den Messen am Montag, Mittwoch und Freitag, außerdem in den Seelenmessen. Sache und Name ist wahrscheinlich altkirchlich; die frühmittelalterlichen Theologen hatten beides nur zu erklären. Das geschieht z. B. von Pseudo-Alcuin de div. offic. 9 MSL 101, S. 1186: Nec non — bene congruit diei Septuagesimae — tractus: De profundis. Nam in istis diebus propter humilitatem non cantamus hymnum angelicum, sc. Gloria in excelsis Deo, neque Alleluia, quod est canticum laetitiae et exsultationis; sed pro Alleluia cantamus humilem cantum, sc. tractum qui a trahendo dicitur eo quod tractim cantetur et significat gemitum s. matris ecclesiae. Die Ableitung der Bezeichnung von der Art des Vortrags ist vermutlich richtig. Schon in der klassischen Latinität bezeichnet tractus orationis den gehaltenen, gehobenen Stil. **Hauck.**

Tradition. — Litteratur: W. Münscher, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, I. Bd (3. A.) 1817, S. 328 ff.; ders., Lehrb. der christl. Dogmengesch. (3. A.) II, 1 (1834),

S. 98 ff.; Sack, Lücke und C. J. Nitzsch, Ueber das Ansehen der hl. Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel, Bonn 1827; J. L. Jacobi, Die kirchl. Lehre v. d. Tradition und hl. Schrift in ihrer Entwickelung dargestellt, 1. Abt., Berlin 1847; Holtzmann, Kanon und Tradition, Ludwigsburg 1859; Schwarz, Lessing als Theologe 1854, S. 161 ff.; C. Hase, Polemik, 3. A. (1871), S. 64—94; F. Nitzsch, Grundriß der christl. Dogmengeschichte, I. Teil, 1870, S. 243—268; Thomasius, Dogmengeschichte, I. Band (1874), S. 29—43 u. 2. Aufl.; A. Neander, Christl. Dogmengeschichte, herausgeg. v. J. L. Jacobi, 2 Teile, 1857 (I, S. 75 ff., S. 286—293, II, S. 69, 196 ff. u. a. St.); Hermann Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter I (1875), II (1877); Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeschichte (5. A.) 1867; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, S. 430 ff.; Oehler, Lehrbuch der Symbolik, 1876; Paul Tschackert, Evangelische Polemik gegen die römische Kirche (1885) S. 91 ff.; Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 BB. 1886—90, 3. A., 1894—97; R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch., 2 BB. 1895. 1898; F. Loofs, Leitfaden z. Studium der Dogmensch., 4. Aufl. Halle 1906 (eigentlich ein Lehrbuch der DG., 1002 S. stark); F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche I, Leipzig 1904.

Von römisch-katholischer Seite ist zu vgl.: Speil, Die Lehren der kathol. Kirche gegenüber der prot. Polemik, 1865; J. B. Heinrich (Prof. am bischöflichen Seminar zu Mainz), Dogmatische Theologie II (1876) (durch dieses und ähnliche theologische Systeme, die auf dem Vaticanum ruhen, ist Möhlers Symbolik, 6. Aufl., 1843, antiquiert); Denzinger, Enchiridion symbolorum, 6. A. u. ö.; Vincentius Lerinensis, Commonitorium ed. Augsburg (1843) 1867 (von einem Kleriker der Würzburger Diözese, Schmidsche Buchhandl.), deutsch von Ulrich Uhl, Kempten (Bibl. d. Kirchenväter) 1870; L. van Eß, Chrysostomus oder Stimmen der Kirchenväter über das nützliche und erbauliche Bibellesen, 1824. Dazu die kath. Dogmengeschichten v. H. Klee (Lehrb., 2 BB. 1837—38); J. Schwane (Dogmengesch., 4 BB., 1862—90) und J. Bach (Dogmengesch. des MA., 2 BB. 1873—75).

Wenn wir Protestanten heute von Tradition sprechen, so verstehen wir darunter gewöhnlich die mündliche Überlieferung im Unterschiede von der heiligen Schrift. Allein diese Bestimmung ist keineswegs die ursprüngliche. Unter Überlieferung verstand man ursprünglich die ganze apostolische Hinterlassenschaft, die apostolische Verkündigung in ihrem weitesten Umfange, die Predigt und die Schriften der Apostel. Inhalt der Überlieferung aber war der von den Aposteln verkündigte Glaube, welchen die Urkirche von ihnen überkommen hatte und den sie in der öffentlichen Verkündigung wie im Katechumenenunterrichte von Generation zu Generation zu immer neuer Aneignung weitergab, so daß gegen Ende des 2. Jahrhunderts Irenäus schreiben konnte „hac ordinatione et successione quae est ab apostolis in ecclesia veritatis traditio pervenit usque ad nos" (adv. haer. III, 3) und „viele Völker aus den Barbaren, die an Christum gläubig geworden sind, tragen ohne Papier und Tinte die heilsame Lehre durch den heiligen Geist in ihrem Herzen geschrieben und haben nur die alte mündliche Überlieferung, die sie treu bewahren". An diese Überlieferung müßte man sich halten, wenn die Apostel nichts Schriftliches hinterlassen hätten (Adv. haer. III, 4, 1. 2; Thomasius, Dogmengesch. I, 37 ff.). Erwägen wir, daß nach dem Tode der Apostel ihre Schriften doch nicht mit einem Schlage in der Kirche verbreitet werden konnten, so werden wir es durchaus begreiflich finden, daß man in den Gemeinden den Hauptinhalt ihrer mündlichen Verkündigung sich, so gut es eben ging, gegenwärtig hielt und mündlich fortpflanzte; nur mag man sich diese Fortpflanzung nicht als mechanisches Weitergeben, sondern als freiere Reproduktion vorstellen.

Um den Inhalt derselben näher zu bestimmen, lassen sich zwar nur Vermutungen aufstellen, aber doch ziemlich wahrscheinliche: es wird die Summe der heilsgeschichtlichen Grundthatsachen und Grundwahrheiten gewesen sein, welche in der Taufformel, im Taufbekenntnis (Symbolum apostolicum) und in den Schriften der sog. apostolischen Väter als apostolisches Vermächtnis festgehalten wurden, kurz und bündig z. B. bei Ignatius ad Philadelphenos c. 8. *Ἰησοῦς Χριστὸς . . . ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ·* (Thomasius a. a. O. 38). Im Interesse des kirchlichen Unterrichts (wie wir auf solchen z. B. aus Justins Apol. I, c. 61 über die Taufe und c. 66 über das Abendmahl schließen dürfen, Thomasius a. a. O. 40) wird diese mündliche Überlieferung schon frühzeitig eine gewisse feste Form empfangen haben. Dies wurde dringend nötig, als sich die Gnostiker auf apostolische Geheimtraditionen beriefen (Tertull. de praescr. haer. c. 17). Ihnen gegenüber machte Tertullian geltend, daß der Inhalt der echten apostolischen Tradition doch nur in den von den Aposteln selbst gestifteten Gemeinden (ecclesiae matrices) erfahren werden könne; was man dort lehre, sei echte apostolische Hinterlassenschaft. Daß er sich hierbei nicht geirrt, zeigt die merkwürdige sachliche Übereinstimmung der Tradition, wie sie uns fast

gleichzeitig bei Irenäus, bei Tertullian und bei Origenes begegnet. Zu ihrer Zeit gab es also in ganz verschiedenen Gebieten der Kirche eine sachlich einheitliche mündliche Überlieferung, die Glaubensregel (vgl. d. Art. V, 182), welche als „kurzer summarischer Inbegriff des kirchlichen Gemeinglaubens" zu bezeichnen ist (Thomasius a. a. O. I, 38). Da Irenäus im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts diese Überlieferung als eine in der ganzen Kirche vorhandene und allgemein anerkannte ansieht (adv. haer. I, 10, 2; III, 3, 1: traditio apostolorum in toto mundo manifestata in omni ecclesia est (πάρεστι) respicere omnibus qui velint videre): so kann sie auf keinen Fall erst im Gegensatz zum Gnosticismus entstanden sein, sondern sie muß ihren Kern da haben, wo ihn Irenäus mit Recht sucht, im apostolischen Zeitalter. In Übereinstimmung mit Mt 28, 18 ist ihr Kern das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist, das Taufbekenntnis, in welchem die ganze christliche Heilsökonomie beschlossen liegt; das sog. „Symbolum apostolicum" in seiner einfachsten Gestalt wird der von den Aposteln her überlieferte Mittelpunkt der kirchlichen Tradition gewesen sein. Wirklich ist auch ein solches Taufbekenntnis, welches die Täuflinge vor Empfang der Taufe ablegten und das noch zu Hieronymus Zeit mündlich überliefert wurde („symbolum fidei non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis") schon vor dem Gnosticismus in der alten Kirche nachweisbar; denn die alte Form, in welcher es in der römischen Kirche gebraucht wurde, enthält überhaupt noch keine Bezugnahme auf Häresien. Es lautete: Credo in Deum omnipotentem. Et in Christum Jesum unicum Filium ejus, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem" (abgedruckt bei Hahn, Bibliothek der Glaubenssymbole, 2. A., 1877, S. 12 f.). Da sich im NT noch keine Spur eines so ausgestalteten Bekenntnisses findet, so liegt seine Abfassung zwischen der der neutestamentlichen Schriften und dem Auftreten des Gnosticismus. So mögen im 2. christlichen Jahrhundert Taufbekenntnis (Symbolum apostolicum) und Glaubensregel (Regula fidei) nebeneinander bekannt und gelehrt worden sein, jenes die Substanz von dieser, diese die Erweiterung von jenem, beide aber der Hauptinhalt der um das Jahr 200 noch lebendig fließenden mündlichen Überlieferung. Auch zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung gab es im 3. Jahrhundert noch keinen sachlichen Unterschied. Die hl. Schrift ist (nach Cyprian ep. 74) „traditionis caput et origo"; die παράδοσις ἄγραφος wird nicht aufgefaßt als eine neben der schriftlichen Überlieferung vorhandene Größe, sondern „als Beglaubigung dessen, was man im AT und in den wahrhaft apostolischen Schriften fand" (Loofs, DG 4. A. 1906, § 19, 2).

Aber selbst Kirchenväter, welche gerade für die Tradition eingetreten waren, erhoben ihre Stimmen gegen die Überschätzung derselben. „Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit", schrieb Tertullian (de virg. vel. c. 1); und in seinem Geiste Cyprian (ep. 74): „das Herkommen ohne die Wahrheit ist nur das Altertum des Irrtums" (Consuetudo sine veritate vetustas erroris est). Andererseits erkennen Kirchenväter, welche sich im ganzen gern von der Tradition leiten lassen, die Zulänglichkeit der heiligen Schrift an; so Athanasius (Orat. adv. gentes T. I, part. I) „die heiligen und inspirierten Schriften sind hinreichend, um die Wahrheit zu verkündigen" (αὐτάρκεις μὲν εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευσται γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν). Ebenso Augustinus (de doctr. chr. II, 9): „in iis, quae aperte in Scriptura posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et charitatem".

Indes war es derselbe Augustinus, der den Satz sprach: „Ego vero evangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me ammoveret auctoritas" (Contra Epistolam Manichaei cap. 5). Die katholische Kirche hat die heiligen Schriften des NTs beglaubigt, meinte er (Loofs a. a. O. § 49, 1). Wie kam er zu dieser Verhältnisbestimmung? Nach der Tradition hatte man den Kanon des NTs bestimmt; da die Tradition, zumal in ihrer Zusammenfassung als Glaubensregel, für apostolisch galt, so war sie das Richtmaß für die Apostolicität und dadurch auch für die Kanonicität der neutestamentlichen Schriften geworden; dieser Umstand führte zu einer Überschätzung des Wertes der Tradition. Sie wurde nämlich, im Gegensatz gegen die ersten beiden Jahrhunderte, als Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit neben der hl. Schrift angesehen. Aus der Tradition bewies man Sätze, welche man in der Bibel entweder gar nicht oder

nur undeutlich vorgetragen fand. Chrysostomus empfiehlt für glaubwürdig zu halten, was die Apostel „*ἀγράφως παραδίδοσαν*", neben ihren Briefen (In ep. II ad Thessal. Hom. IV, Opp. t. XII, p. 385 bei Münscher, Handbuch III, 137). Hat ein Theologe von anerkannter Geistesfreiheit so urteilen können, dann wird man sich nicht wundern, daß vor ihm der orthodoxe Epiphanius ausdrücklich ein Traditionsprinzip neben dem Schriftprinzip lehrt: *δεῖ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι, οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι· διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσεσιν παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι, ὥς φησιν ὁ ἅγιος ἀπόστολος „ὡς παρέδωκα ὑμῖν" καὶ ἄλλοτε „οὕτως διδάσκω, καὶ οὕτως παρέδωκα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις"* (haer. 61, 6). Das ist Lehre der griechischen Kirche geworden, wie Johannes Damascenus zeigt (De fide orthod. IV, c. 12: *ἄγραφος δέ ἐστιν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν ἀποστόλων· πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδοσαν*; cf. c. 16 und III, c. 11. Vgl. Loofs a. a. O. § 44). Für dieselbe Ansicht ist in der abendländischen Kirche Augustin (s. oben) der vollgiltige Zeuge. Doch war es gerade ein dogmatischer Gegner von ihm, welcher, um die augustinische Prädestinationslehre als Neuerung ablehnen zu können, den Begriff der katholisch-kirchlichen Tradition fixierte, Vincentius von Lerinum. Zwar ist von seiner um das Jahr 434 (vgl. c. 42) verfaßten Schrift „Commonitorium" nur der erste Teil vorhanden; aber schon aus diesem läßt sich schließen, daß ihr Verfasser sie gegen Augustins Prädestinationslehre gerichtet hat. (Er verwirft dort in c. 37 als häretisch die Lehre, daß es „eine spezielle und ganz persönliche Gnade Gottes gäbe in der Art, daß alle jene, welche zu ihrer [d. i. dieser Häretiker] Zahl gehören, ohne irgend eine Anstrengung, . . . ohne irgend eine Selbstthätigkeit, . . . doch so von Gott [mit Gnade] versehen werden, daß sie . . . niemals zum Bösen verführt werden können"). Obgleich nach der Ansicht des Vincentius der Schriftkanon „vollkommen (perfectus) ist und für sich allein zu allem genug und übergenug hinreicht („ad omnia sufficiat") (c. 2), so braucht man doch gegenüber der ketzerischen Verdrehung des Schriftsinnes die kirchliche Tradition als Maßstab für die richtige Auslegung der Bibel („necesse est, . . . ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur" c. 2). Zu diesem Zwecke definiert er als Inhalt der kirchlichen Tradition (c. 3) „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est . . . vere proprieque catholicum". Die kirchliche Tradition hat danach drei Merkmale: die Allgemeinheit (universitas), das Altertum (antiquitas), die Übereinstimmung (consensio omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum, c. 3) oder, wenn eine Lehre für katholisch-kirchlich gehalten werden soll, so muß nachgewiesen werden, daß sie in der gesamten Kirche bekannt wird, daß bereits die Vorfahren und Väter ihr huldigten und daß sie bei ihnen allen anerkannt war. Der Inhalt der kirchlichen Lehre war also im Anfang der Kirche fertig niedergelegt. Giebt es auf diesem Standpunkte überhaupt noch einen Fortschritt (profectus) des christlichen Geistes in der Kirche? Er antwortet (im 32. Kap.): „die Kirche, die Wächterin der bei ihr niedergelegten Glaubenslehren, ändert an diesen niemals etwas, thut nichts hinweg, fügt nichts hinzu . . ., sondern ist mit allem Fleiße auf dies Eine bedacht, daß sie das Alte . . . genauer bestimme und feiner unterscheide; was schon gehörig ausgedrückt und entwickelt ist, sichere und kräftige; was schon befestigt und festgestellt ist, bewahre (ut vetera . . . occuret et poliat; si qua jam expressa et enucleata, consolidet, firmet; si qua jam confirmata et definita custodiat"). Ausgeschlossen ist damit jede Veränderung" (permutatio) der Glaubenslehren, wie er selbst sagt (c. 32); ausgeschlossen ist damit aber auch jede kritische Revision derselben, fügen wir hinzu. — Durch das ganze Mittelalter gab man sich dann mit völlig ungeschichtlichem Sinne harmlos der Meinung hin, daß Bibel und Tradition die beiden Ströme seien, in welchen sich die göttliche Offenbarung ergieße; nur sahen sich in der lateinischen Kirche die Scholastiker veranlaßt, den Umfang der Offenbarung im Verhältnis zur rein rationalen Erkenntnis näher zu bestimmen. Als nämlich unter dem Einfluß des von den muhammedanischen Gelehrten überkommenen Aristoteles die Zuversicht zur kirchlichen Glaubenslehre bei vielen Denkern ins Wanken geriet, lehrte Thomas von Aquino, daß in der katholischen Glaubenslehre allerdings ein Teil durch die natürliche Vernunft selbst erreicht werden könne, z. B. die Existenz und die Einheit Gottes (das las man ja auch aus dem christlich interpretierten Aristoteles heraus), daß hingegen andere Bestandteile der Glaubenslehre alle menschliche Vernunft überschreiten, z. B. die Dreifaltigkeit Gottes koexistent mit seiner Einheit. Die Offenbarung ist also eine übernatürliche Ergänzung der rationalen Gotteserkenntnis. (Est in his quae de deo confitemur,

duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est deum esse, deum esse unum, et alia hujusmodi, quae etiam philosophi demonstrative de deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis". Thomas Aqu. Summa catholica fidei contra gentiles. Opp. Antverp. T. IX. f. L. I. c. 3. Münscher, Lehrb. II, 1, S. 100). In der griechischen Kirche trat das Übergewicht der mündlichen Tradition über das NT seit Johannes Damascenus immer entschiedener hervor (*Ἄγραφος δέ ἐστιν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν ἀποστόλων* [es handelt sich um das *προσκυνεῖν Χριστόν*]· *πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδοσαν* (de fide orthod. IV, 12) und *ὅτι δὲ καὶ πλεῖστα οἱ ἀπόστολοι ἀγράφως παραδεδώκασι, γράφει Παῦλος* (nach 2 Th 2, 15; 1 Ko 11, 2, a. a. O. c. 16). Über das Verhältnis der Tradition zur hl. Schrift hat also die ganze Kirche des Mittelalters keine neue Erkenntnis produziert. Nur in einzelnen, vom offiziellen Kirchentum abweichenden Geistern regt sich hier und da, allerdings aus ganz verschiedenen Beweggründen, ein Gegensatz gegen die Vorherrschaft der Tradition. Abälard scheut sich nicht, in seinem berühmten Buche „Sic et Non" (Ja und Nein) in 157 Rubriken Aussprüche der Kirchenväter zusammenzustellen, um zu beweisen, daß sie sich in manchen Punkten widersprochen haben (Ed. Henke und Lindenkohl, 1851). Er suchte also die Illusion einer einheitlichen katholischen Lehrtradition zu zerstören; aber es traf ihn die Verdammung. Noch schlimmer erging es den Waldensern, als sie das Lesen der Bibel in der Volkssprache beförderten und sich dadurch mittelbar von der Tradition befreiten. Die Bibelverbote, welche von den Konzilien zu Toulouse 1229 und von Tarracon 1234 ausgesprochen wurden, bildeten zugleich ein starkes Bollwerk zu Gunsten der Tradition. (Texte bei Münscher, Lehrbuch II, 1, S. 109). Erst in den Kreisen der sog. Vorreformatoren taucht das Schriftprinzip auf, durch welches die Tradition ihr Ansehen als zweite Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit einbüßen mußte. Wenn es hundert Päpste gäbe, schreibt Wiclif, und alle Mönche in Kardinäle verwandelt werden sollten, so dürfte man ihrer Meinung in Glaubenssachen nicht anders einen Wert beilegen, als sofern sie auf die Schrift gegründet ist (Trial. IV, c. 7, p. 199; Loofs § 72, 5). Aber erst in der Reformation ist mit der Anwendung des Schriftprinzips durchgängig Ernst gemacht worden.

Die Reformation ist allerdings nicht mit einem theoretischen Schriftprinzip in die Geschichte eingetreten; durch das Rechtfertigungsprinzip wurde vielmehr die evangelisch-protestantische Geistesbewegung eingeleitet; aber je mehr sich Luther die Tragweite seines Rechtfertigungserlebnisses klar machte, desto mehr sah er sich veranlaßt, über alle kirchliche Tradition hinweg lediglich auf das geschriebene Wort Gottes sich zu beziehen. Auf dem Reichstage zu Worms 1521, als er erklärte, daß sein Gewissen in Gottes Wort gefangen sei, hatte er den Bruch mit der päpstlichen Lehrtradition so sicher vollzogen, wie im Dezember 1520 den Bruch mit dem päpstlichen Rechte, als er es vor dem Elsterthore zu Wittenberg verbrannte. Sicheres Zeugnis der Heilsoffenbarung besitzen wir nur in der heiligen Schrift; das wird Grundlehre der Reformation; obgleich die lutherischen Bekenntnisschriften eigentliche Artikel „de scriptura sacra" nicht enthalten, so liegt diese Lehre doch allen Artikeln zu Grunde. (Vgl. Symb. Bücher der luth. Kirche von J. T. Müller 74, 9; 303, 13—15; 517, 1; 568, 1; 569 ff. und Thomasius, Dogmengesch. II, 197.) Da aber der kirchliche Protestantismus die Stetigkeit der Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche glaubt, so verwirft er nicht ohne weiteres jede Lehrtradition der vorreformatorischen Kirche; sondern was immer an der vorreformatorischen Kirchenlehre aus der hl. Schrift folgerecht abgeleitet ist, das nehmen wir an und freuen uns dankbar der früheren Arbeit des kirchlichen Geistes. So halten wir den Lehrzusammenhang mit der alten Kirche aufrecht, indem wir ihre drei Glaubensbekenntnisse annehmen, um „nicht neue und gottlose Lehrsätze in unsere Kirchen einreißen zu lassen" (Conf. Aug. 1. 3; Apol. 1. 3; Schmalk. Art. Teil I; Form. Conc. Einleitung, vgl. Symb. Bücher von J. T. Müller 517, 3 und 569, 4. — Ferner Confessio Gallicana 5 bei Niemeyer, Collectio Conf. p. 330, Approbation der drei altkirchlichen Symbole, quod sint verbo Dei scripto consentanea etc., vgl. P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 3 und 96). Milder urteilte die lutherische Reformation über die Kultustraditionen: was auf dem weiten Gebiete kirchlicher Sitte der heiligen Schrift nicht widerspricht, wurde beibehalten (Conf. Aug. 15; Apol. bei J. T. Müller S. 208. 209. 214). Wir können heut, nachdem die Reformation Jahrhunderte lang gewirkt hat, sogar noch weiter hinzufügen: auch innerhalb des kirchlichen Protestantismus giebt es eine eigentümliche Tradition; sie bezieht

sich auf die Art die Bibel aufzufassen und anzuwenden; das durch das Rechtfertigungserlebnis gewonnene Gesamtverständnis des Christentums ist unsere Tradition; allein diese thut kein Wort zur Bibel hinzu, sondern führt nur in ihr Verständnis ein (P. Tschackert, Polemik [1885] S. 97 ff.). — Die römische Kirche hat dagegen zu Trient in der vierten Sitzung dekretiert, daß die göttliche Wahrheit aus zwei Quellen bezogen werden müsse, aus der hl. Schrift, und aus der Tradition, und zwar sollte die letztere mit derselben Verehrung behandelt werden wie die hl. Schrift (pari pietatis affectu ac reverentia, Conc. Trid. Sess. 4). Aus Rücksicht auf den Protestantismus hat man die Tradition an zweiter Stelle aufgeführt; thatsächlich ist sie die erste Quelle; denn nach ihr muß die Bibel erklärt werden (Ib. „ut nemo contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia . . . aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat") (Loofs § 74, 2). Der Grund dieser römischen Lehre ist leicht zu erraten: eine Reihe von römischen Dogmen und Einrichtungen ist durch kein Bibelwort zu beweisen; da muß die außerbiblische Tradition die Beweise liefern. Für das Meßopfer und seine Ceremonien (Conc. Trid. Sess. 22, doctrina de sacrif. missae c. 2. 9), für die Priesterweihe (Sess. 23, doctr. c. 1. 3) und die Priestertonsur (Conc. Trid. bei Danz p. 166. 167), das Ehesakrament (Danz 179), die letzte Ölung (Sessio 14, doctr. de sacr. extr. unct. cap. 1) und für das Fegefeuer (Danz p. 209) wußten die Trienter nur Traditionsbeweise beizubringen. Für die beiden neuesten römischen Dogmen aber, für das von dem sündlosen Eintritt Marias in die Menschheit und das von dem Universalepiskopat des Papstes, ist vollends auf eine geschichtliche Tradition überhaupt nicht zu verweisen. Die Einführung dieser beiden Dogmen zeigt, daß die römische Anschauung von der Tradition den Standpunkt des Vincentius Lerinensis verlassen hat. Da man nach dessen Traditionsprinzip (quod ubique et semper et ab omnibus creditum est . . . catholicum est) die Unfehlbarkeit des Papstes nie hätte als katholisches Dogma proklamieren können, so erfand die jesuitische Theologie die neue Definition: Tradition ist, was in der römischen Kirche als Tradition gelehrt wird. Wer ist aber römische Kirche? Der Papst, welcher die Tradition im Schreine seiner Brust (in scrinio pectoris sui) besitzt. „La tradizion son io" hat Pius IX. gesprochen; „die Tradition bin ich". Schon die bloße Thatsache der Definition eines Dogmas durch den Papst ist der durch sich selbst hinreichende, ganz sichere und allen Gläubigen genügende Beweis, daß es in Schrift und Tradition begründet ist, schrieb Pius IX. 1870 am 28. Oktober an den Erzbischof von Köln (Text bei P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 407, Anm. 16). „Es genügt also eine päpstliche Kathedralentscheidung zum vollen Beweise der katholischen Tradition". Damit ist Vincentius von Lerinum abgethan. Die Erkenntnisquellen der religiösen und sittlichen Wahrheit sind nunmehr in der römischen Kirche die Bibel und der Papst oder, da dieser die Auslegung des göttlichen Buches in der Hand hat, der Papst und die Bibel; in den evangelischen Kirchen dagegen kennt man nur eine religiöse Erkenntnisquelle, die Bibel.

P. Tschackert.

Traditores s. d. A. Lapsi Bd XI S. 285, 48.

Traducianismus s. d. AA. Tertullian Bd XIX S. 549, 11; Sünde Bd XIX S. 139, 4; Pelagius Bd XV S. 751, 46.

Träume bei den Hebräern. — Litteratur: Philo schrieb eine Schrift *περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* in 5 Büchern, von denen nur das 2. und 3. erhalten sind; sie besprechen mit weitläufigen Abschweifungen die Träume Jakobs und Josephs Opp. ed. Mangey I, 620 sqq. Vgl. sonst Knobel, Prophetismus der Hebräer I (1837), S. 174 ff.; Franz Delitzsch, System der biblischen Psychologie 1855, S. 233 ff.; G. Fr. Oehler, Theologie des ATs, 3. Aufl. 1891, S. 224. 763; Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 5. Aufl. 1896, S. 177. 193; F. E. König, Der Offenbarungsbegriff des ATs (1882), II, 9 ff. 63 ff.; v. Orelli, Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs (1882), S. 17 f.; B. Stade, Bibl. Theol. des ATs 1905, S. 101. 130. Ferner die Artikel Traum oder Träume in Winers Realwörterb., Schenkels Bibellexikon (von Holtzmann), Riehms Handwörterb. (von Kleinert) und in Aufl. 1 der Realenc. (von Diestel).

Träume als Mittel der Offenbarung finden sich überall in den Religionen des Altertums. Die dem Menschen verwunderlichen, oft fremdartigen, aber dabei nicht selten überaus lebhaften Vorstellungen, welche das Traumleben in einer vom Wissen und Denken scheinbar ganz unabhängigen Verknüpfung der Seele vorführt, wurden als ein Vorspiel

künftigen Geschehens aufgefaßt, welches eine Gottheit dem Schläfer offenbare. Man richtete mancherorts sogar eigentliche Traumorakel ein, legte sich an bedeutsamen Stätten schlafen oder nahm traumerzeugende Mittel ein, um zu prophetischen Träumen zu gelangen. Wir finden, abgesehen von den kulturlosen Völkern, in deren Gemütsleben und Religion der Traum schon eine große Rolle spielt, prophetische Wertung des Traumes bei den alten Ägyptern (Ebers, Äg. und die BB. Moses, I, 321 f.), Babyloniern und Assyrern (Lenormant, Magie der Chaldäer S. 492 ff.; Orelli, Allgem. Religionsgesch. 1899, S. 203), Persern (Herod. 7, 15. 18; vgl. über Krösus ebenda 1, 34), Chinesen (v. Strauß, Schi-King S. 11), Griechen (Homer Jl. 1, 63; 2, 22. 56 u. ö.), Römern (vgl. bes. Cicero, De divin. 1, 29; Makrob., Somn. Scip. 1, 3), Germanen und vielen anderen Völkern. Da die Traumbilder oft undurchsichtig waren, bedurfte es in solchen Fällen besonderer Deutung, über deren Verfahren sich mancherorts eine förmliche Technik ausbildete. Freilich kam schon den Alten das Trügliche dieser Offenbarungsquelle vielfach zum Bewußtsein, wie denn Homer die Träume in solche einteilt, die aus dem elfenbeinernen Thore kommen und den Menschen nur täuschen (bisweilen auf göttliche Veranlassung hin) und solche, die aus dem hörnernen Thore hervorgehen und zuverlässig sind (Odyss. 19, 560 ff.). Dennoch behauptete sich der an die Träume sich hängende Aberglaube auch in der griechisch gebildeten Welt mit einer erstaunlichen Zähigkeit. Artemidoros aus Ephesus (2. Jahrh. n. Chr.) hat die gemachten Erfahrungen gesammelt und zu einer Traumkunde (Oneirokritika) verarbeitet, worin er anleitet, die von den Göttern gesandten und die durch leibliche oder seelische Zustände erzeugten Träume zu unterscheiden.

Auch die Bibel weiß von Träumen, durch welche Gott zu den Menschen spricht, sie vor Gefahr warnt, ihr Gewissen weckt, ihnen Rat erteilt, ihnen Künftiges andeutet oder verkündet. Vgl. Gen 20, 3 ff.; 28, 12 ff.; 31, 11 ff. 24; 37, 5 ff.; 40, 8 ff.; 41, 15 ff.; Nu 12, 6; Ri 7, 13 f.; 1 Sa 28, 6; 1 Kg 3, 5; Hi 33, 15; Da 2, 1 ff.; 4, 1 ff.; Mt 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; 27, 19. Solche pädagogische oder providentielle Träume hat es zu allen Zeiten gegeben, wie es sie heute noch giebt. Warum sollte Gott, dem mancherlei Wege zum Menschenherzen zur Verfügung stehen, nicht auch diesen wählen, wenn es der zweckdienlichste, vielleicht der einzige ist, um in das Leben der Seele wirksam einzugreifen? Im Traum wird das Gemütsleben oft weit stärker durch das subjektiv Erlebte affiziert, als es durch bloße lehrhafte Darstellung geschehen könnte. Das Gewissen wird leichter wach, wo der Mensch nicht vom verstandesmäßigen Denken beherrscht wird, welches leicht zu seiner Abstumpfung mißbraucht werden kann. Das Ahnungsvermögen endlich kann sich in jenem Schlafzustand, wo die Reflexion zurücktritt, ungestörter entfalten. Der Verdacht aber der Täuschung durch bloßen Zufall war in diesen biblischen Fällen ausgeschlossen nicht bloß etwa durch die heilige Stätte, wo der Traum begegnete, die freilich in Fällen wie 1 Kg 3, 5 von Einfluß war, sondern vor allem durch die außerordentliche, göttliche Macht der Eindrücke und ihre Bewährung am Gewissen. Dagegen der Traum an sich wird oft als etwas Nichtiges, Wesenloses genannt (Ps 73, 20; Hi 20, 8; Jes 29, 7 f.), worauf man ja nicht bauen soll, wenn etwa die Eitelkeit und Selbstliebe dazu versuchen könnten, Si 31, 1 ff. (bezw. 34, 1 ff.). Aber auch bedeutsame symbolische Träume kennt die Bibel, wie denn solche dem beschaulichen, an Sinnbilder gewöhnten Morgenländer nahe lagen. Zu ihrer Auslegung ist aber keine Kunst der Weltweisen tauglich, sondern sie ist eine Gabe desselben Gottes, der die Träume gesandt und gestaltet hat. Diese Gabe besaß ein Joseph, ein Daniel. Die erste Gewähr, daß sie den richtigen Schlüssel zu den Traumbildern besaßen, lag in der einleuchtenden Evidenz ihrer Deutungen, die schließliche freilich in dem Eintreffen der von ihnen gegebenen Entzifferung. Vgl. auch das Verfahren des Königs Da 2, 6.

Allein so offenkundig des wahren Gottes Eingreifen durch Träume aus manchen Beispielen ist, und so gewiß nur bei ihm und den von ihm besonders Begabten die Auslegung steht (Gen 40, 8; Da 2, 28), so ergiebt sich gerade schon aus den obigen Beispielen, daß für die Gemeinde Gottes und die Männer Gottes der Traum nicht die Hauptquelle, auch nicht einmal eine Hauptquelle göttlicher Offenbarung gewesen ist. Es fällt von vornherein auf, wie viele dieser Träume solchen zu teil wurden, die nicht zu Gottes Bundesvolk gehörten. Der Traum ist eine Weise, wie Gott auch den ihm ferne Stehenden beikommt. Außerdem hat er namentlich in den patriarchalischen Anfängen der Geschichte seine Stelle, zwar nicht bei Abraham (denn auch Gen 15 ist kein bloßer Traum), aber bei dem mit Gott weniger vertrauten Jakob. Dagegen ist das eigentliche Bundesvolk an höhere Mittel der Selbstmitteilung Gottes gewiesen, vor allem an das Wort der Propheten, und diese berufen sich nirgends auf bloße Träume als Quelle ihrer

Offenbarungen; vielmehr empfangen sie diese in wachem, voll und klar bewußtem Zustande. Eine Art Mittelstufe nehmen die Traumgesichte ein, von welchen die Weisen im Buch Hiob zu erzählen wissen (4, 13—21; 33, 15 f.). Auch 1 Kg 3, 5 ff. den Traum des jungen Salomo, der sich übrigens mit dem Jakobs zu Bethel vergleicht, könnte man dahin rechnen. Daniels Nachtgesicht 7, 1 heißt ebenfalls Traum; allein derselbe nimmt 5 überhaupt unter den Propheten in Bezug auf die Weise seiner Inspiration und den Inhalt seiner Gesichte eine besondere Stellung ein. Dagegen die eigentlichen Propheten reden nie von „Träumen", die sie empfangen hätten, und selbst die Araber unterscheiden sehr bestimmt zwischen prophetischem Gesicht und dem viel tiefer stehenden, sinnlichen Traum. Vgl. Fleischers Bemerkungen bei Delitzsch, Biblische Psychologie S. 282. Sacharjas Nachtgesichte 1, 8 ff. sind keine Träume, sondern in wachem Zustande geschaut. Sach 4, 1 wird gerade der Eintritt des prophetischen Schauens als eine Art Erwachen beschrieben, da das Wahrnehmungsvermögen im Vergleich zum gewöhnlichen Zustande dabei eine Steigerung erfährt. Die einzige, in ihrer Deutung obendrein streitige Stelle Jer 31, 26 kann nicht als Stütze der Behauptung dienen, die Propheten hätten ihre 15 Gesichte in der Regel im leiblichen Schlafe geschaut. Gerade Jeremia verwahrt sich 23, 25 ff. ausdrücklich dagegen, daß bloße Träume als göttlich eingegebene Weissagungen untergeschoben werden, welcher Mißbrauch zu seiner Zeit allerdings bei der Prophetenschaft im Schwange gewesen sein muß. Nicht als ob er die Möglichkeit bestritte, daß auch Träume unter Umständen göttliche Offenbarungen enthalten können, wie denn 20 dieses Mittel göttlicher Weisung an Gemeindeglieder und Propheten in Nu 12, 6; Dt 13, 2 ff.; 1 Sa 28, 6. 15; Joel 3, 1 als ein Gott zu Gebote stehendes vorausgesetzt ist. Aber Jeremia will beides, Weissagung und Traum, säuberlich auseinander gehalten wissen (vgl. 23, 28), da bloße Träume keinerlei Gewähr für die Zuverlässigkeit ihres Inhalts bieten und thatsächlich oft dem Herzen das vorspiegeln, was es wünscht. Jer 25 27, 9; 29, 8, und König, Offenbarungsbegr. II, 10 ff. Das Deuteronomium hatte 13, 2 ff. auch für die Beurteilung prophetischer Träume ein inneres Kriterium angegeben. Wie bei den von Gottes Geist erfüllten Propheten erfolgt auch bei Jesu und den Aposteln die Offenbarung nirgends auf dem Wege des Traumes. Die späteren Juden merkten sonst ziemlich sorgfältig auf ihre Träume. Siehe Josephus Antt. 17, 6, 4; Bell. Jud. 30 2, 7, 4; 3, 8, 3. Mit Traumdeuten scheinen sich besonders die Essäer abgegeben zu haben Josephus Antt. 17, 13, 3.

v. Orelli.

Trajan, Kaiser 98—117. — H. Francke, Zur Geschichte Trajans u. seiner Zeitgenossen, Leipzig 1840 (inhaltreich); Joh. Dierauer, Beiträge zu einer kritischen Geschichte Trajans (Untersuchungen zur röm. Kaisergeschichte, hergg. von Büdinger I, Leipzig 1868); H. Schiller, 35 Geschichte der röm. Kaiserzeit I, 2 Gotha 1883; A. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. 2. A. III, Heidelberg 1875; F. Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche I, Schloß Chemnitz 1875; Theodor Keim, Rom und das Christentum, Berlin 1881; F. Arnold, Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung, Königsberg 1887; K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890; L. v. Maanen, De brief- 40 wisseling van Plinius en Trajan 1899 (mir unbekannt); W. M. Ramsay, The church in the Roman empire before 170, London 1893; E. G. Hardy, Christianity and the Roman govermement, London 1894.

M. Ulpius Trajanus, geb. 53 in Italica in der spanischen Provinz Bätica als der Sohn eines durch militärische Tüchtigkeit zu hohen Ämtern aufgestiegenen Provinzialen 45 lateinischer Herkunft, ging anfangs die militärische Laufbahn seines Vaters und gehörte längere Zeit an verschiedenen Orten im Orient und im Abendlande der Armee an. Im Jahre 91 erlangte er das Konsulat. In die öffentliche Beachtung trat er erst, als ihn der Kaiser Nerva 97 mit dem besonders verantwortungsvollen Kommando in Obergermanien betraute und noch in demselben Jahre unter dem Drucke schwieriger innerer 50 und äußerer Verhältnisse adoptierte. Nach dem kurz darauf erfolgten Tode Nervas nahm er am 27. Januar 98 als der erste Provinziale unangefochten den Kaiserthron ein. Soldat durch und durch, erwies er sich den kriegerischen Verwickelungen und Gefahren gewachsen und richtete seine ganze Umsicht und Energie darauf, das Reich mit sicherem militärischen Schutze zu umziehen. Nüchternes Urteil und wohlerwogenes Handeln 55 zeichneten ihn aus. Er nahm die Menschen und die Dinge, wie sie waren, ohne Illusion. Das starke Bewußtsein der kaiserlichen Souveränität verstand er mit dem Scheine der Freiheit zu verhüllen. Die feste Entschlossenheit seines Willens ließ Raum genug für persönliche Leutseligkeit und die praktische Bethätigung der zeitgenössischen Humanität; diese letztere tritt besonders in der von ihm in weitem Umfange durchgeführten staat- 60

lichen Fürsorge für verwaiste Kinder hervor (Uhlhorn, Geschichte der christl. Liebesthätigkeit I, S. 16ff.). Seine Bildung hatte das Durchschnittsmaß, doch legte er Wert auf Verkehr mit Dichtern und Gelehrten und war ein eifriger Bauherr. Die Wohlfahrt des Reiches in Gerechtigkeit und Ordnung war das selbstlose Ziel seiner ganzen Politik. In 5 dieser großen Aufgabe traten die sittlichen Mängel seiner Person — Eitelkeit und Sinnlichkeit — zurück. Zum letzten Male erscheint unter ihm des griechisch-römische Weltreich in der ganzen Fülle seiner staatlichen Größe.

Die religiösen Anschauungen Trajans stehen in vollem Einklang mit der volkstümlichen Frömmigkeit. Doch hielt sich bei ihm auch die Religiosität in der Beschränkung, 10 in welcher sich die Persönlichkeit des Kaisers überhaupt faßte, und nicht in ihr, sondern in staatsrechtlicher Erwägung wurzelte die Entscheidung, welche den Namen Trajans unmittelbar mit der Geschichte der christlichen Kirche verknüpft.

Trajan hatte die bis dahin senatorische, durch Mißwirtschaft heruntergebrachte und durch Parteiwesen zerrüttete Provinz Bithynia-Pontus in unmittelbare kaiserliche Verwaltung 15 genommen und den ihm durch bewundernde Ergebenheit und Freundschaft verbundenen jüngeren Plinius als Legaten mit dem bestimmten Auftrage dorthin entsandt, in die verfahrenen Verhältnisse Ordnung zu bringen. C. Plinius Cäcilius Secundus, Litterat, Schöngeist und Staatsmann in einer Person, doch in keinem groß, aber zuverlässig und gutmütig, berührt wie sein kaiserlicher Herr von den humanen Ideen der Zeit, jedoch in 20 weit höherem Grade von Eitelkeit beherrscht (W. Teuffel, Geschichte d. röm. Litteratur, 5. Aufl., Leipzig 1890, § 340; dazu die Charakteristik bei Hausrath S. 381ff.), begann bald nach seiner Ankunft im September 111 die Provinz in der Richtung von Westen nach Osten zu durchreisen und schrieb im Verlauf dieser Reise bis zum Beginne des Jahres 113 an Trajan 60 Briefe, in denen er seine Beobachtungen mitteilt und über 25 alle möglichen ihm entgegentretenden Fragen, oft kleinlichsten Inhaltes, sich Instruktion erbittet. Diese Briefe liegen zusammen mit den Antworten Trajans chronologisch geordnet uns vor (beste Ausgabe mit Erläuterungen von Hardy, London 1889).

Die Provinz hatte schon von republikanischer Zeit her eine starke jüdische Bevölkerung (Cicero, **Pro Flacco**, 28; E. Schürer, Geschichte d. jüdischen Volkes III[3], Leipzig 30 1898, S. 17). Der Apostel Paulus beabsichtigte dort zu missionieren, doch der Geist wehrte ihm (AG 16,7f.); aber unter den Adressaten des ersten Petrusbriefes befinden sich auch Christen in Pontus und Bithynia (1, 1). In den ersten Jahren der Korrespondenz des Legaten mit dem Kaiser ist vom Christentum nicht die Rede. Erst in den östlichen Distrikten, vielleicht in Amisus, trat ihm die Christenfrage entgegen und zwar gleich in 35 ganzer Wucht und forderte seine Entscheidung. Diese Situation schildert der berühmte 96. Brief (bei Hardy S. 210ff. mit trefflichem Kommentar). Seinen bedeutsamen Inhalt im einzelnen wiederzugeben, ist hier nicht der Ort; in diesem Zusammenhange kommt es lediglich auf das staatsrechtliche, religionspolitische Moment an. Vorausgeschickt sei, daß Trajan die durch Julius Cäsar eingeleitete Überwachung des Vereinswesens in schärfster 40 Form aufnahm und besonders in unruhigen und politisch verdächtigen Gebieten auf strengste Durchführung des Verbots der Collegia hielt. In diesem Sinne erging auch an den Legaten ein strikter Befehl hinsichtlich der ihm anvertrauten Provinz (**Ep.** 96, 7; zum Ganzen W. Liebenam, Zur Geschichte u. Organisation des römischen Vereinswesens, Leipzig 1890).

45 Plinius sieht sich vor die beunruhigende Thatsache einer weiten Verbreitung des Christentums in Stadt und Land gestellt. Beide Geschlechter, jedes Alter und alle Stände sind daran beteiligt. Infolge davon ist der Götterkultus verödet oder verkümmert. Der Legat, der sich mit Recht auch für die Aufrechterhaltung der Staatsreligion verantwortlich fühlt, greift kraft seines Amtes ein. Allerdings hat er bis dahin Christenprozessen nie 50 beigewohnt, ist sich aber über das in solchen Fällen anzuwendende Verfahren durchaus klar: die schärfste Strafe, die Todesstrafe wird auf das Geständnis hin sofort an den zum Verhör gebrachten und schuldig befundenen Personen vollzogen; nur die römischen Bürger werden zum Transport nach der Hauptstadt notiert. Indes im Verlaufe des Verfahrens verwirrt sich die Lage im Urteile des Statthalters, weil sich einzelne Fälle 55 differenzieren, Denunzianten sich eindrängen und in seinem Empfinden das Mitleid erwacht. Es erheben sich in ihm Zweifel an der Rechtmäßigkeit oder Gerechtigkeit der Repressionen: entscheidet die Zugehörigkeit zum Christentum als solche über die Schuldfrage oder sind für die Begründung derselben noch bestimmte, damit in Zusammenhang stehende strafrechtliche Vergehen erforderlich (**an ... nomen ipsum, si flagitiis** 60 **careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur**)? Seine Nachforschungen, ins-

besondere ein peinliches Verhör zweier Diakonissen, haben nur das Vorhandensein einer **superstitio prava, immodica** feststellen können. Angesichts dieser Schwierigkeiten, aus denen heraus Plinius den Weg nicht findet, wird die kaiserliche Entscheidung angerufen.

Schon dieser Brief läßt keinen Zweifel darüber, daß die Genossenschaft der Christusgläubigen für Plinius nicht als **collegium** in Betracht kam. Einem solchen gegenüber bestand für ihn eine klare, durch die Praxis bereits erprobte Richtschnur seines Handelns, die ihn einer Anfrage an den Kaiser überhob. In diesem Falle hätten auch die Formen des Prozesses innegehalten werden müssen, was hier nicht geschehen ist, vielmehr erfolgt die Verurteilung sofort auf das Bekenntnis des **nomen christianum**. Nur die nächtlichen Versammlungen erinnern ihn an die unter Verbot gestellten Hetärien, im übrigen bleibt dieser Gesichtspunkt ganz außer Frage. Nicht minder in der Antwort des Kaisers. Auch hätte dieser sicherlich nicht die gleich zu erwähnenden Milderungen in dem Verfahren ausgesprochen, wenn er die Christengemeinde als eines der von ihm mit rücksichtsloser Schärfe verfolgten Collegia aufgefaßt hätte.

Die kaiserliche Antwort (Ep. 97) erkennt das von Plinius befolgte Verfahren grundsätzlich als richtig an, mit andern Worten, das christliche Bekenntnis ist an sich auch für Trajan ein todeswürdiges Verbrechen (**actum, quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es**). Die Verfügung bestimmter Normen für die Behandlung der einzelnen Erscheinungsformen wird abgelehnt mit der Begründung aus der Unmöglichkeit heraus (**neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest**). Nur die planmäßige Aufspürung (**conquirendi non sunt**) und die Anhörung anonymer Denunziationen (**sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent**) müssen ausgeschlossen bleiben, letztere, weil sie ein schlechtes Beispiel giebt und dem Geiste der Zeit widerstreitet (**nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est**). Endlich, diejenigen, welche durch das Götteropfer ihre Zugehörigkeit zum Christentume widerlegt haben, mögen frei ausgehen. Wo aber diese Zugehörigkeit festgestellt ist, tritt die Kapitalstrafe unnachsichtig ein (**si deferantur et arguantur, puniendi sunt**).

Ein Doppeltes ist an diesem Reskript charakteristisch: die von vornherein als selbstverständlich genommene Strafwürdigkeit des **nomen Christianum** und die daneben laufenden Milderungen. Dort kommt der Zusammenhang mit einem in langer Übung bereits festgewurzelten Verfahren in Verbindung mit dem starken Gefühl politischer Verantwortlichkeit zum Ausdruck, hier verschafft sich das humane Empfinden des Kaisers Geltung. In seiner Weise hat Tertullian (Apol. c. 2) diesen thatsächlich vorhandenen inneren Widerspruch leidenschaftlich, aber nicht ganz unrichtig so beurteilt: **O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes ... Si damnas, cur non et inquiris? ... Si non inquiris, cur non et absolvis?**

Über Sinn und Tragweite dieses Reskriptes gingen die Meinungen lange Zeit auseinander. Theodor Mommsens grundlegende Untersuchung: „Der Religionsfrevel nach römischen Recht" (HZ 1890) hat nunmehr den Boden bereitet, auf welchem allein die richtige Beurteilung zu gewinnen ist, und W. M. Ramsay (a. a. O.) hat von hier aus die beiden Schriftstücke vortrefflich zu vollem Verständnis gebracht. Um es kurz zu sagen, das ganze Verfahren beruht auf der sog. **coercitio**, der an keine bestimmten Prozeßformen gebundenen magistratlichen Repression, welche die Verwaltungsbehörde nach freiem Ermessen zur Durchführung der öffentlichen Ordnung verfügte (s. d. A. Christenverfolgungen Bd III S. 824 ff.). Ihre ständige Richtung nahm diese Repression u. a. gegen die Räuber, aber frühzeitig auch schon gegen die Christen. In der neronischen Verfolgung wird dies zuerst deutlich (Hardy, **Christianity and the Roman governement** S. 38 ff.). Die Frage der Echtheit des Pliniusbriefes bedarf keiner Erörterung; die Bestreitung derselben gehört zu den eklatantesten Beispielen ungeschichtlicher Kritik.

Die Regierungszeit Trajans zählt als hervorragende Märtyrer den Bischof Ignatius von Antiochien (über die Chronologie A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, S. 381 ff.) und den Bischof Simeon von Jerusalem. Zahlreiche weitere Namen hat die Legende angeschlossen. Im allgemeinen war die Lage für die Christen eine günstige. Obwohl die Unterstellung unter die Coercitio, welche Tertullian richtig mit den Worten **non licet esse vos** umschreibt, einen Zustand völliger Rechtlosigkeit schuf und auch an anderen Orten Repressionen stattgefunden haben, wie schon allein aus dem Schutzedikt Hadrians (s. d. A. Bd VII S. 316 ff.) zu

entnehmen ist, so darf man doch nicht von einer Christenverfolgung unter Trajan reden, wie ältere Kirchenschriftsteller (u. a. Eusebius, Hieronymus, Orosius) thun. Nur das ist zuzugeben, daß diese Instruktion, die durch die Veröffentlichung der Korrespondenz notorisch wurde, vielleicht auch nach anderen Orten hin ergangen ist, die Coercitio in ihrer Anwendung auf die Christen feierlich und autoritätsvoll bestätigte, allerdings mit ihren gewichtigen Milderungen.

In einen blutigen Konflikt geriet Trajan mit den Juden, die 115 in Ägypten und Kyrene in einem wilden Aufruhr sich erhoben, der bald auch nach Cypern übergriff, während Palästina verhältnismäßig ruhig blieb. Der Kaiser, gerade in Mesopotamien durch kriegerische Unternehmungen festgehalten, vermochte erst nach hartem Ringen, bei dem Ungezählte das Leben verloren, durch seinen Feldherrn Marcus Turbo der Situation Herr zu werden (117). Die Ausläufer der furchtbaren Kämpfe reichen noch in die Regierungszeit Hadrians hinein (E. Schürer a. a. O. I^3, S. 661 ff.; Grätz, Geschichte der Juden IV, Leipzig 1866, S. 123 ff.). — Trajan starb auf dem Rückzuge aus dem parthischen Feldzuge im August. 117. **Victor Schultze.**

Traktarianismus. — Litteratur: Abbey und Overton, The English Church in the Eighteenth Cent., London 1878; J. H. Overton, The Church in England. Lond. 1906 Bd II S. 315 ff.; ders., The Engl. Church in the Nineteenth Cent. (1800--1833), Lond. 1894; G. G. Perry, A Hist. of the Engl. Church, Lond. 1861 (und viele Aufl.); Mc Carthy, A Hist. of our Own Times, Lond. 1879; Tulloch, Movements of Religious Thought in Britain, Lond. 1869; ders., Edinb. Review 1870, Okt. — J. Stuart Mill, Discussions & Dissertations. vol. I S. 430 ff.; F. Mozley, Reminisc., chiefly of Oriel Coll. & the Oxford Movement, Lond. 1882, 2 Bde; G. V. Cox, Reminisc. of Oxford; R. W. Church, The Oxf. Movement, Lond. 1891; Walsh, The Secret Hist. of the Oxf. Mov., Lond. 1899 (5. Aufl.); J. H. Overton, The Anglican Revival, Lond. 1897; Wakeman, Hist. of the Engl. Church, Lond. 1897; Nye, Story of the Oxf. Mov., Lond. 1899; Uhden, Die Zustände in der anglikan. Kirche, Leipz. 1843; Pfleiderer, Entwickelung der protest. Theol. in Deutschland und Groß-Brit., Freiburg 1891, S. 386 ff. Contemporary Review 1883, May (The Oxf. Mov. von W. Palmer); Quarterly Rev. 1906, July (Origin & Hist. Basis of the Oxf. Mov.); New Quart. Magaz. 1879, July, S. 186 ff. — J. T. Coleridge, A Memoir of J. Keble, Lond. 1868; W. Lock, J. Keble, Lond. 1893; G. Prevost, Autobiography of J. Williams; P. Liddon, Life of Pusey, Lond. 1893, 4 Bde; W. Ward, W. G. Ward & the Oxf. Mov., Lond. 1860; J. H. Newman, Apologia pro vita sua, being a Hist. of his Rel. Opinions, Lond. 1864 (vorsichtig zu benutzen); Edinb. Rev. 1838, July (eine Würdigung Newmans); R. Buddensieg, J. H. Newman (in Augsb. Allg. Ztg. 1880 Beil. 260–262); ders., J. H. Newman und sein Anteil an der Oxforder Bewegung (in ZKG V_1); weitere Litteratur über Newman s. vor dem Artikel R. von Kattenbusch Bd XIV, 1. — Tracts for the Times, Lond. 1838--42, 6 Bde; R. H. Froude, Remains (herausg. v. James Mozley) 1838; British Critic vom J. 1838 an; W. Palmer, Narrative of Events connected with the Publication of the Tracts for the Times, Lond. 1843; Neudruck 1883; A. P. Perceval, Collection of Papers relat. to the Theol. Movem. of 1833; Fr. Oakeley, Hist. Notes on the Tract. Movem., Lond. 1865; Ripon (Bischof von), Thoughts on Christian Reunion; W. G. Ward, Ideal of a Christian Church, Oxf. 1844; J. H. Newman, Essays Hist. & Crit. 1871, 2 Bde; ders., Prophet. Office of the Church. Lond. 1837; ders., Anglican Difficulties 1850; ders., Grammar of Assent (vgl. Edinburgh Rev. 1870, Oct.); Good Words 1880, Jan. (Reminisc. of the High Church Revival von J. A. Froude); The Catechism of Theology, Lond. 1873; Madge, Lectures on Cert. High-Church Principles, Lond. 1873; Ritchie, Rel. Life of London, Lond. 1874; R. Buddensieg, The Church Crisis from a German Point of View (in Brit. & Foreign Evang. Rev. 1880, Oct.). — Contemp. Rev. 1874, Oct. (Ritual & Ritualism); P. Martin, Anglican Ritual, Lond. 1881; Ritualism as it is in Month 1898 S. 321; P. Galloway, Twelve Lectures on Ritualism, Lond. 1879 (röm.-kath.); Preuß. Jahrb. 1883, Nov. (Traktar., Puseyism. und Ritual. von R. Buddensieg); Edinb. Rev. 1872, April.; Allg. Ev. Luth. KZ 1883 S. 769 ff. 791 ff. (die röm. Kirche in England von R. Buddensieg); A. Capecelatro, Newman e la Religione Catholica in Inghilterra, 1859, Bd I; Abbé de Madaune, Histoire de la Renaissance du Cathol. en Angleterre, Paris 1896.

Plan des Aufsatzes: Charakteristik des Traktarianismus S. 19. Die geschichtl. Lage S. 19. 1. Die engl. Kirche im 18. Jahrh., 2. Wesley und die Evangel., 3. Die deutsche Philosophie, 4. Die franz. Revol., 5. Die engl. Romantik: Wordsworth, Scott, Coleridge, 6. Der pol. und kirchl. Liberalismus: a) Idee, b) Praxis. I. Der Traktarianismus S. 22. 1. Oriel College, Froude, Keble und sein Christian Year, 2. Die Hadleigh-Konferenz S. 24, Die Freunde der Kirche und ihre Arbeit, 3. Die Traktate S. 25, a) Newman, b) Die Via media, c) Der Hampdenstreit, d) Puseys Eintritt, e) Tr. 90, f) Seine Folgen, g) Ablehnung des „Mittelwegs". II. Der Puseyismus S. 31. 1. Der 1. Exodus, 2. Der Kampf um die Lehre, a) Hampden, b) Gorham, 3. Der 2. Exodus, 4. Die englisch-römische Hierarchie,

5. Der Denisonstreit. III. Der Ritualismus S. 34. 1. Der Kampf um die Kultformen, a) Liddell, b) Bryan King, c) Church Union und =Association, d) Mackonochie, e) Purchas, f) Dale, g) Enraght und Green, 2. Die Wendung S. 38, a) Das bei seite stehende Kirchentum, b) Ecclesiastical Court Regulation Bill, c) Lincoln and Lambeth Judgment, d) Report of the Royal Commission 1906. IV. Die kirchliche Arbeit des Ritualismus S. 41. 1. Die praktische Theologie, a) Seelsorge, b) Vereinsbildungen, 2. Die wissenschaftliche Theologie S. 42, 3. Die traktar. Lehre S. 43, a) Rel. Erkenntnisprinzip, b) Die Kirche, c) Die apostol. Succession, d) Der Priesterbegriff, e) Die Sakramente, α) Taufe, β) Abendmahl, γ) Beichte, f) Schlußurteil. V. Die Früchte der Bewegung S. 51, 1. Vertiefung des kirchl. Geistes, 2. Die soziale Arbeit, 3. Die Kultusreform, 4. Die kirchl. Baukunst, 5. Die kirchl. Malerei, 6. Die kirchl. Musik. Das Endergebnis S. 53.

Mit Traktarianismus wird gemeinhin die im J. 1833 von Oxford ausgehende, in Praxis und Lehre der englischen Nationalkirche tief eingreifende kirchlich=theologische Bewegung bezeichnet, die den um die Wende des 18. Jahrhunderts eingetretenen Niedergang der staatskirchlichen Frömmigkeit durch Zurückgehen, nicht auf aus den Tiefen geschöpftes Eigengut, sondern auf ältere kirchliche Gedanken: Umsetzung des bekenntnismäßigen Glaubens in anbetende Mystik und innere Annäherung an katholische Sätze zu überwinden gesucht hat.

In den drei Formen des Tr., Puseyismus und Ritualismus verlaufend, richtete sich die neue Bewegung auf den Linien der altanglikanischen Theologie gegen die von dem Liberalismus der Zeit unternommene Entleerung und Verflüchtigung wertvoller religiöser Güter und gegen die Eingriffe des Staats in das kirchliche Recht. Auf theologischem und praktischem Gebiete. Der theologische Ausgangspunkt war der Versuch einer Antwort auf die große Grundfrage nach der Idee der Kirche: was ist sie? eine Realität oder eine Redeform? worauf beruht ihre Bethätigung, und welches sind die Merkmale ihrer irdischen Erscheinung? Der praktische war das Bemühen um würdige Ausgestaltung des christlichen Lebens und um Erhebung des Gottesdienstes in die Sphäre der Anbetung. — Ein Versuch also, die Kirche den verflachenden Einflüssen der Zeitlage zu entziehen und dem so stolzen wie wankenden Gerüste der religiösen Kultur in England Seele und Rückgrat zu geben.

Die geschichtliche Lage. Zwei Strömungen des religiösen Lebens münden in die Oxforder Bewegung ein, eine allgemeinkirchliche und eine politische.

Die große Wendung im 16. Jahrhundert unter Heinrich VIII. bis Elisabeth war keine religiöse, sondern eine parlamentarisch=politische That: sie beseitigte Mißbräuche, schuf eine neue Verfassung in wesentlich alten hierarchischen Formen und öffnete die Bahnen für die Herausarbeitung des Kirchenbegriffs durch die großen Anglikaner der zwei folgenden Jahrhunderte. Sie ging vom Thron aus, nahm also nicht wie bei uns ihre Richtung von unten nach oben, sondern umgekehrt, keine religiöse Gewissensthat, sondern ein parlamentarisches Geschäft. Diesen Zug hat sie zwei Jahrhunderte lang bewahrt. Ihre Geschichte ist die Geschichte des Kirchentums, nicht der Kirche, nicht vertieften Innenlebens, sondern liturgischer, dogmatischer und organisatorischer Fragen. Erst das 18. Jahrhundert schuf eine innerreligiöse Erneuerung. Der Methodismus hinterließ ihr zwar das Erbe einer persönlichen, sittlich formierten Frömmigkeit, und die Gründungen der religiösen Gesellschaften (Society for Promoting Christian Knowledge und for the Propagation of the Gospel in foreign Parts), der Armenschulen, der Traktat=, der Kirchlichen Missions= und der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft nahmen den Kampf gegen den Bann der kirchlichen Formel kräftig auf, aber ihre Kräfte wirkten als ein Sauerteig nur in kleine Kreise. Die Kirche selbst wurde eine politische Maschine, ein geistliches Versorghaus für die Söhne vornehmer Familien. Die Pflege der theologischen Wissenschaft wich, bis auf wenige Ausnahmen, aus den Pfarrhäusern, und die Stimme der Kirche ließ sich in den großen Fragen des Lebens nicht mehr vernehmen. Weder Gelehrsamkeit noch Frömmigkeit, sagte der geistvolle Dr. Johnson, bringen heute ihren Mann auf die Bischofsbank; die einzige Aussicht auf geistliches Vorwärtskommen bietet die Verbindung mit irgend einer parlamentarischen Größe. — Der religiöse Gedanke ist im Niedergang. Vor dem überwuchernden Hierarchismus ist der Geist einfältiger Frömmigkeit gewichen. Kirchlich und religiös gebrochen, siecht der Deismus an seiner Gebundenheit unter die Formel, an seiner rationalistischen Glaubens= und Thatenlosigkeit dahin. Die berüchtigten Predigten Blairs, die das letzte Stadium des religiösen Verfalls darstellen (Leslie Stephens, Hist. of Engl. Thought II, 346), sind das religiöse Hausbuch, in Ober= und Mittelstand durch das ganze Land verbreitet; hausbackene und trockene Moralsätze statt der biblischen Kraftfülle der alten biderben Parsons, hohles Pathos für

die volkstümliche Frische, „für Salbung, Wortmacherei — das ist ihr Inhalt, be respectable ihrer Weisheit letzter Schluß".

Diesem breiten Anstrom religiöser Ernüchterung, die den Gott der Bibel und seine Offenbarung deistisch der Überweltlichkeit zuwies, den starken Pulsschlag tieferen 5 Empfindens nicht vernahm oder als mystische Schwärmerei verhöhnte, was gesunde Frömmigkeit war, setzten sich in jener Zeit Wesley und die Evangelischen entgegen. Wesleys Lehre und Leben waren der laute Protest gegen den rationalistischen Zeitirrtum. Von der Kirche ausgehend und von ihr unter dem Hohne der Satten ausgeschieden, hinterließ er einem Teile ihrer Glieder das Erbe vertiefter persönlicher Frömmigkeit und 10 evangelischen Lebens; sein Ausscheiden bedeutete die Verurteilung der „Kirche der Reichen, Wohlgeborenen und Verderbten". Indem er das religiöse Gewissen gegen das von den biblischen Idealen losgelöste high and dry Kirchentum, das mit seinem verstandesmäßigen Formalismus dem Bedürfnis des Gemüts in den Volksschichten alles schuldig blieb, Front machen ließ und ihm durch die Neubelebung des Sünden- und Gnadenbewußtseins Be- 15 friedigung verschaffte, fand er um die Jahrhundertwende in seinem Kampfe gegen Formel und Unglauben innerhalb der Kirche einen starken Helfer in der von ihm angeregten Evangelischen Bewegung. In ihr trat die Kraft persönlicher Frömmigkeit dem Dogmatismus, der in der Liebe thätige Glaube einer thatenlosen Orthodoxie gegenüber. Aber ihr Mangel war, daß die innere Erweckung und die Kraft ihrer Werke die Ver- 20 bindungsfäden zum denkenden Bewußtsein der Zeit und zur gelehrten Forschung löste und in ihrer Einseitigkeit und Engherzigkeit ohne die erhoffte Einwirkung auf die kirchliche Theologie blieb (vgl. Church 13; Overton, Angl. Revival 12 ff.). Es bedurfte weiter- und tiefergreifender Kräfte, um die Herrschaft der Formel zu brechen und den Umschwung des kirchlichen Denkens und Lebens in die Wege zu leiten. —

25 Die Unterströmung in dem nun einsetzenden Wandel der Ideen ging in England wie in Deutschland von dem philosophisch-ethischen Idealismus Kants, Fichtes, Coleridges und Carlyles und in Frankreich von der Revolution aus. Im 18. Jahrhundert hatte für die führenden Nationen der europäischen Völkerfamilie ein Umbildungsprozeß des geistigen Daseins eingesetzt, aus dem alles, was man modernes 30 Geistesleben, die Freiheiten des Gewissens, der Wissenschaft, der Weltanschauung und des Ichs nannte, emporstieg. Scheinbar eine Vernichtung der alten kirchlichen Unfreiheit, der lutherischen und katholischen Formel, und in weiterer Folge durch das als moderne Notwendigkeit auftretende Verlangen nach Trennung von Kirche und Staat eine Bedrohung des bestehenden kirchlichen Standes überhaupt, traten über diese Phase hinaus, eben in 35 den führenden Kreisen diesseits wie jenseits des Kanals, auf dem Boden der Romantik Erscheinungen zu Tage, die sich helfend den bedrohten Kirchen zur Seite stellten. Durch ganz Europa hin wiederholte sich immer und immer wieder derselbe Vorgang: der Hunger nach Freiheit, die den Einzelnen ganz auf sich selbst zu stellen versprach, schlug um in Zweifel, Verzagen und Weltschmerz und aus diesem heraus „bei vielen zur Bergung der 40 eignen Persönlichkeit in dem stärkst-gebundenen Geistesleben, das noch existierte: in der katholischen Kirche". Der Hunger nach Freiheit wurde Autorität. Und als Frucht dieser drängenden Lebenswirklichkeiten erhob sich, am frühesten vielleicht in Frankreich, danach unter der Not der Freiheitskriege in Deutschland, zuletzt in England die neue kirchliche Frömmigkeit der Gebildeten. Während Rousseaus Kampfruf: Zurück zur Natur und 45 zum natürlichen Empfinden von den deutschen Stürmern und Drängern, deren Herolde Klopstock, Herder, Goethe wurden, über den toten Mechanismus der äußeren Natur hinweg den Weg in die gottahnenden Tiefen der fühlenden Seele fand, fühlten diese Pfadfinder „in ihrem unbewußten Ahnen das gegenwärtige Wirken der Gottheit" und der Menschen gottverwandte Natur. Das tiefsinnige Naturgefühl Wordsworths 50 wandelte sich in fromme Hingabe an Gott, und Shelley schaute im Walten der Natur nicht mehr nach der zerbrochenen sensualistischen Schablone „die entgötterte Maschine, sondern der Gottheit lebendiges Kleid". — Und als der blutige Taumel des zuchtlosen Individualismus, der in Frankreich den Bau der alten Gesellschaftsordnung gebrochen, auf den Napoleonischen Schlachtfeldern verrauscht war und 55 der erwachende nationale Geist die Völker zur Selbstbesinnung, auf Volksart, Volksrecht und Volksziele zurückrief, riß Walter Scott den Schleier von den Zeiten, die der verständnislose Rationalismus als Finsternis und Barbarei geschmäht hatte, führte in der Verklärung der Dichtung sein Volk in die frommen und starken Zeiten seines jugendlichen Werdens zurück und zeichnete auf dem dunklen Grunde der nüchternen, gottfremden 60 Gegenwart die Ideale der mittelalterlichen Heldenzeit, ihre kindliche Naivetät, ihren Thaten-

drang, ihre Frömmigkeit und ihren kirchlichen Enthusiasmus in herzerquickenden Bildern. Neben ihm S. P. Coleridge, der, nach schweren Lebenserfahrungen an deutschem Denken und Wesen wiedererstarkt, mehr Dichter als strenger Denker, auf philosophischem Wege die Versöhnung mit dem kirchlichen Glauben zwar wiedergefunden, aber anderseits ihn nicht als Wirkung göttlicher Autorität, sondern als Vollendung menschlichen Denkens zu begreifen und nachzuweisen versuchte. In ihm, dem Romantiker mit dem doppelten Gesicht, Verteidiger einerseits des Kirchenglaubens gegen seine rationalistische Entleerung, anderseits Vorkämpfer für die freiere Begründung der überlieferten Theologie, ruhen noch geeint die beiden Richtungen des kirchlichen Denkens, die im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts die englische Theologie beherrschen. Vertreten von Whately-Arnold einer-, von J. H. Newman-Keble anderseits, haben diese Gedankengänge eine Reihe tüchtiger Männer, die vom neuen Geiste berührt waren, an dem Oxforder Umbildungsprozeß beteiligt, aber die in dem gleichen University-College durch Freundschaft Verbundenen im Verlauf des Kampfes einander entfremdet und in entgegengesetzte Lager geführt.

Diese Strömungen und Wandlungen des englischen Volksgeistes führten naturgemäß zu einer Neuwertung des in Glaube und Sitte der Väter Überlieferten. Die Evangelischen, in Cambridge gesammelt und infolge zahlreicher Anhängerschaft im Laientume im Begriff, die herrschende Partei zu werden, hießen unter dem Panier des in der Liebe thätigen Glaubens alle willkommen, denen es um diesen Glauben ernst war. Die Schranken zwischen Staatskirche und Dissent lockerten sich, Bekenntnis- und Verfassungsfragen traten zurück hinter dem persönlichen Glauben, und die Predigt kam auf Kosten des Sakraments zu altem Ansehen und Segen. War aber die im Bekenntnis festgelegte Lehre etwas Unwesentliches, die Verfassung ein Adiaphoron, so mußte die Frage aufgeworfen werden, ob die Kirche dieser Lehre und Verfassung überhaupt noch ein Recht auf Eigenart, auf Absonderung von andern Kirchengemeinschaften, auf Existenz habe.

Mit dem Beginn des 3. Jahrzehntes wuchsen diese Befürchtungen um so mehr, als im Gefolge der französischen Revolutionsideen, die mit ihrem selbstischen Individualismus in Staat, Gesellschaft und Kirche viele alte Bindungen lösten, in England die Epoche der Reform einsetzte und der kirchlich-politische Liberalismus die Forderungen der Freiheit und Gleichheit durchzusetzen begann. Vorkämpfer der gegen die geschichtlichen Rechte der Staatskirche gerichteten parlamentarischen Maßnahmen war das Ministerium John Russell, das mit der Aufhebung der Testakte (1828) den Grundsatz der Gewissensfreiheit vertrat. Denn diese Preisgabe bedeutete nicht nur den Eintritt der staatskirchlichen Gegner, der Nonconformisten, ins Parlament, sondern auch deren Anteilnahme an kirchlichen Maßnahmen und Reformen. Damit hörte die nationale Kirche auf, Staatskirche zu sein.

Im folgenden Jahre brachte Sir Robert Peel, um das revoltierende Irland zu beruhigen, die katholische Reliefbill gegen den Widerspruch der Hochkirchlichen ein. Waren die von der Testakte beseitigten Bestimmungen seit langer Zeit lediglich toter Buchstabe gewesen, so empfand nun die Kirche die Schärfe des Angriffs, aus dem der neue Geist der Zeit sie anwehte, als eine schwere Drohung. Die Tage des Establishment, so triumphierten ihre Feinde, waren gezählt; die Außenwerke waren genommen, und die Citadelle hatte den Angriff zu gewärtigen. Jedermann erwartete, daß der Reform des Staats als natürliche Folge die Reform der Kirche d. h. ihre Beseitigung als Staatskirche zur Seite treten werde. — Die Lage verschlimmerte sich, als infolge der französischen Julirevolution die Whigs die Regierung übernahmen, die von der Nation stürmisch geforderte Parlamentsreform gegen die Lords und Bischöfe des Oberhauses durchsetzten und in weiterer Folge auf Lord Broughams Antrag die Berufungen in geistlichen Angelegenheiten, die bis dahin einem vom Könige ernannten Geistlichen-Delegatenhof überwiesen waren, einem Ausschuß des Geheimen Rates übertrugen, bei dem die Entscheidungen in den Händen von Laien, der Oberrichter der weltlichen Gerichte, ruhten. Damit war die Stimme der Bischöfe, seit mehr als 100 Jahren (seit 1714) in der nicht mehr berufenen Konvokation zum Schweigen gebracht, auch im Parlament und in der Oberinstanz des Geheimen Rats selbst in grundsätzlichen Kirchenfragen beseitigt.

Der Reformgedanke, in der Politik zu glänzender Wirkung gelangt, griff auf das kirchliche Gebiet über. Der Premier, Earl Grey, durch seine politischen Erfolge trunken gemacht, sagte den Prälaten des Oberhauses ins Gesicht, es sei für sie Zeit, ihr Haus zu bestellen (Overton 308), und J. Hume scheute sich nicht, im Unterhause zu erklären, das ganze Land verdamme die Staatskirche als eine Körperschaft, deren Rechte eben im Begriff wären, von der Autorität, die sie verliehen, beseitigt

zu werden, als einen verfluchten Bau, der in der Meinung des Landes nicht nur völlig nutzlos, sondern absolut schädlich sei. Die Masse aber, durch den zähen Widerstand, den Adel und Bischöfe auch den berechtigten Zeitforderungen entgegensetzten, erbittert, rottete sich, wenn ein Bischof auf der Straße erschien, zusammen, bedrohte den Primas in seiner 5 Kathedrale mit roher Gewaltthat, riß den Bischof von Lichfield nach einer Predigt in London aus seinem Wagen, verbrannte andere Prälaten in effigie, und in Bristol zerstörten tobende Volksmassen den Palast des Bischofs bis auf den Grund.

Die Abwendung von der Kirche ging durch das ganze Land. Die Reformbill hatte die Gewalt in die Hand gerade derjenigen gelegt, die ihr am feindlichsten, dem 10 Dissent am günstigsten gesinnt waren. War es zu verwundern, daß überall, bei den Freunden nicht weniger als bei den Feinden der Kirche das Gefühl Platz griff, daß der Boden unter ihren Füßen wanke? Die Kirche von England legte ihre Gewänder an, in Würde zu sterben (Mozley, Rem. I, 273). Als vollends das Parlament von 1833 die Irische Kirchengutsakte, die die Hälfte (10) der irischen Bistümer gegen den klerikalen Ein- 15 spruch aufhob, „als einen Akt der Gerechtigkeit gegen das irische Volk“ annahm, schien den Freunden der Kirche das Maß voll und die Zeit gekommen, was an geistlicher Kraft noch vorhanden war, um die kirchlichen Rechte und Ehren zu sammeln und dem liberalen Verderben einen Damm entgegenzusetzen.

I. Der Traktarianismus. Diese Gegenbewegung ging von Mitgliedern der 20 Universität Oxford aus. Hier regten sich, im Gegensatz zu Cambridge, der damaligen Hochburg der Evangelischen, noch hochkirchliche Überlieferungen. Die Erinnerungen an Laud und seine Schule, die hier geblüht, waren noch wach, und die kirchlichen Verdienste der großen Anglikaner (Sanderson, Barrow, Bancroft, Ken, Jer. Taylor, Hooker, Wilson, Burnet, Strype, Butler, Lowth und Horsley) standen in Ehren. Jetzt war die Stunde 25 da, die Kräfte der Vergangenheit gegen die Verwüstungen der kirchenfeindlichen Gegenwart ins Feld zu führen.

Der Ruf zur Sammlung kam aus dem Oriel College. In diesem hatte in den zwanziger Jahren eine freiere theologische Richtung, unter der Führung von Rich. Whately, späterem Erzbischof von Dublin, eine Anzahl hervorragender junger Männer (Th. Arnold, 30 D. Hampden, J. H. Newman, R. H. Froude, J. Keble und E. B. Pusey) angezogen und die Oriel Noetics zu einer Art geistiger Führer an der Akademie gemacht. Infolge der Angriffe, die Whately auf die kirchliche Erwählungs- und Rechtfertigungslehre, auf Inspiration und Sonntagsfeier gerichtet, setzte indes ein Zerbröckelungsprozeß ein; und als der geistvolle Th. Arnold in seiner These von der nationalen Kirche als der Gesamt- 35 heit des englischen Volks, Kirche und Dissent, in der der Unterschied zwischen Klerus und Laien aufgehoben sei, zugleich Dogma, Ritus und Verfassung als Nebensachen bezeichnete (in seiner Church Reform 1831), trat vollends die Spaltung ein; eine rechte Gruppe (Keble, Froude, Newman und Pusey) schloß sich zur Verteidigung, d. h. zu einer hinter das 16. Jahrhundert zurückgehenden Reform der Kirche und zur 40 Rettung der von Arnold preisgegebenen Güter zusammen. —

Um diese Zeit kam John Henry Newman (vgl. Bd. XIV, 3 ff.) von einer Reise, die er mit seinem Freunde Richard Hurrell Froude (gest. 1836), dem Bruder des bekannten Historikers, nach dem Mittelländischen Meer, Rom und Paris unternommen hatte, von entscheidenden Eindrücken voll, nach Oxford zurück. Ein andrer, als er ge- 45 gangen. Es gärte in ihm. Nachdem er mit Whately gebrochen und auch von dem hochkirchlich gerichteten Dr. Hawkins, dem er die Lehre von der Taufwiedergeburt und der apostolischen Succession verdankte, sich losgesagt, trat er als ein neuer Mann in den nun kongenialeren Kreis des Oriel College zurück. In zunehmender Erbitterung gegen seine alten Freunde hatte er ein Band nach dem andern, das ihn an die Evangelischen, seine 50 erste Liebe, band, durchschnitten und war zum erstenmal Konvertit geworden.

Bedurfte es dazu noch eines außer ihm selbst liegenden Einflusses, so war es die vertraute Freundschaft, die ihn (seit 1826) an Froude, den fanatischen Vorkämpfer der neuen hochkirchlichen Gedanken, band. Dieser war der begabteste des Oxforder Kreises (Apol. 84 und 85); ein leidenschaftlicher Charakter, voll glühenden Verlangens nach Wahrheit und 55 von asketischer Sittenreinheit; „oft einseitig in der Konsequenz seiner Gedanken, bis zum Fanatismus leicht erregbar und, den Fehler reich begabter Naturen teilend, wegwerfend und ungerecht im Urteil über Andersdenkende“: ein Eigenmensch von innerem Wuchs, der gegen den zeitläufigen Preis der modernen Ideen wild losbrach, dem Kampf Lust und Leben und der Satz: Biegen oder Brechen Lebensregel war. Seine ersten liberali- 60 sierenden Anfänge dauerten nicht. Sein scharfsinniger Kopf hatte früh das Unvermögen

der menschlichen Vernunft, die Wahrheit selbstständig zu finden, erkannt. So wurde er an die Kirche gewiesen als an die Besitzerin und Hüterin der Wahrheit; die weitere Frage: welche Kirche? wies ihn an die heimatliche. Nach deren Grundlagen suchend, ließ er die getäuschte Hoffnung aus der Gegenwart in die Vergangenheit fliegen, wo er die Gloriole reiner Lehre und frommer Anbetung um das Haupt der Braut Christi gewoben fand. Von der Reformation des 16. Jahrhunderts wegen des Subjektivismus ihrer Vorkämpfer abgestoßen, wurde er zu deren fanatischem Feinde und ließ sich zu den maßlosesten Ausfällen gegen die „Gottesmänner“ hinreißen; vor allem in seinen **Remains** (gedr. 1838), die nach seinem frühen Tode für die Oxforder Bewegung bedeutsam geworden sind, entzündete er die Gluten seiner fiebernden Leidenschaft am Reformatorenhasse. Die Reformation ist ihm ein schlecht eingerichteter Beinbruch; das Bein muß wieder gebrochen werden, damit man es besser einrichte. So kam er zu Laud, von dem er sich indes nach einem kurzem Rausche der Bewunderung ernüchtert abwandte, um die Verwirklichung seiner kirchlichen Ideale nunmehr in der mittelalterlichen Papstkirche zu finden: in ihrer vollkommnen Lehreinheit sei sie Maßstab und Vorbild jeder andern Kirche; in ihr sei das **Quod semper, ubique et ab omnibus** dargestellt. Mit diesen Maßen gemessen versank vor ihm die heimatliche Kirche, in der er „ein Übermaß von Subjektivität“, „zuviel Willkür in der Änderung der alten Lehre und kirchlichen Gebräuche“ fand. So wurde er „täglich ein weniger treuer Sohn der Reformation“, und seine Bewunderung der Kirche von Rom wuchs. In England sei eine katholische Restauration nötig, mit den Formen der mittelalterlichen Frömmigkeit, Fasten, Werkdienst, Weltflucht, Cölibat, Marienanbetung u. ä. Die Reformationskirche müsse „entprotestantisiert“ werden, und im Zusammenhang mit diesen Gedanken forderte er die Trennung der Kirche vom Staate. —

Noch zu Anfang der dreißiger Jahre hielt er darum eine Vereinigung mit Rom für möglich und erstrebenswert; aber als er sie auf seiner Reise durch Italien in ihrer wirklichen Erscheinung kennen gelernt hatte, wies seine Ernüchterung das Phantom ab, und nun gehen seine Ziele einen andern Weg: auch die Papstkirche, wie sie besteht, ist abgewichen und muß in das Urbild der Kirche zurückgeformt werden. —

Gewiß, ein Mann, der, wie andere leidenschaftliche Naturen, heute die Götter verbrennt, die er gestern angebetet, der, wie er selbst sagte, den Protestantismus haßte und Rom bekämpfte, ein Katholik ohne Papst und ein englischer Kirchenmann ohne Protestantismus war (**Edinb. Rev.** 1838, **Jan.** 19 und **July** 530); aber das ist der prophetische Zug in ihm, daß in seinem Geiste das ganze System des Traktarianismus vorgebildet ist und daß sich bei ihm die Ansätze zu all dem finden, was die Bewegung nachher Schlimmes und Gutes brachte (vgl. über ihn Bd XIV, 4). — Mit der glühenden Sprache der Begeisterung und dem unentrinnbaren Zwange seiner Dialektik verstand es dieser Feuerbrand der Partei wie kein andrer, die ihm Nahestehenden wie durch Zaubergewalt unter den Bann seiner Ideen zu bringen. Nur dies eine mißlang ihm, die Freunde zu Teilnehmern seines Antireformatismus zu machen; um so leichter zwang er ihnen sein katholisierendes Kirchenprinzip auf, das, wie er und sie glaubten, allein die liberalistischen Gefahren und Nöte der Zeit zu überwinden vermöge. —

Vom Süden zurückgekehrt, fanden Froude und Newman die akademischen Kreise von Oxford in tiefster Bewegung. John Keble, damals Mitglied des **Oriel College**, ein Mann ohne geschichtliche und philosophische Schulung, aber eine tief innerliche Natur, von warmherziger persönlicher Frömmigkeit und allen rauhen Lebensformen abhold, hatte wider seinen Willen und der Tragweite seines Thuns unbewußt die Kugel ins Rollen gebracht (14. Juli 33). Newman selbst nennt ihn den eigentlichen Anfänger der Bewegung (**the true and primary author, Apol.** 75). Im J. 1827 hatte er u. d. T. **The Christian Year** eine Sammlung geistlicher Lieder veröffentlicht, die aus der kirchlichen Festzeit, der Natur, dem Wechsel der Tages- und Jahreszeiten Widerklänge der andächtigen Seele vernehmen, Lieder der Tiefe und Stille, von melodischer Fülle und Kraft, nicht ein Werk, das Ewigkeitswert hat, ohne die Macht der Leidenschaft, die die Herzen lodernd entflammt und in mächtigen Akkorden ausklingt, aber Klänge aus dem Grunde des Menschenherzens, die Zeitinstinkt verraten, und weil sie von Lebendigem und Jenseitigem Kunde gaben, dem Verlangen weiter Kreise entsprachen. So wurden sie ungewollt Heroldrufe zur Hingabe an die in die Ferne gerückten kirchlichen Ideale der Zeit. Auf Newman vor allem wirkten sie bedeutsam insoweit, als er sich um diese Zeit von dem freisinnigen Whately endgiltig schied.

Am Sonntag, nachdem Newman zurückgekehrt war, predigte Keble vor der Universität den sog. Assize Sermon, den er nachher unter dem Titel „Über den nationalen Abfall" drucken ließ. Diese Predigt wurde der Alarmruf zur Sammlung der Genossen, der Gottesdienst die Geburtstunde der Oxforder Bewegung (Apol. 100). Ohne die Kraft flammender Worte, in ruhiger, alle Seiten der Lage abwägender Sprache, durch die freilich je und dann ein Unterton bitterer Klage und Unruhe zittert, wird der Nachweis versucht, daß die neuen Lenker des Landes unter dem Beifall der Massen die Rechte der Kirche anzugreifen, Verfassung und verbriefte Dokumente zu brechen sich bemühen. Für derartige Übergriffe in die geistliche Gewalt sei Abfall kein zu starkes Wort.

Wenige Tage später lud, wie es scheint, aus eignem Antrieb, der Pfarrer von Hadleigh (Suffolk), Hugh James Rose, drei seiner Freunde, William Palmer, A. P. Perceval und R. H. Froude, zu einer Konferenz in seiner Pfarre (25.—29. Juli), um sich mit ihnen über die notwendigen „Maßnahmen gegen die drohende Liberalisierung der Kirche" zu beraten. Keble und Newman, gleichfalls geladen, waren nicht anwesend, blieben aber mit den Freunden durch tägliche Briefe in engster Fühlung. — Palmer entwarf im Auftrage der „Vereinigung der Kirchenfreunde" (Association of the Friends of the Church), die das Ergebnis der Konferenz war, ein kurzes Programm, mit dem die Aktion eingeleitet werden sollte: 1. jeder Neuerung, die die Verleugnung oder Unterdrückung der Lehre, des Kultus und der Disziplin bedeutet, jeder nachweisbaren Abweichung von der urkirchlichen Praxis Widerstand zu leisten und 2. ein gemeinschaftliches Vorgehen des Klerus auf dieser Linie in die Wege zu leiten (vgl. Palmers Suggestion for the Formation of an Assoc. of the Friends of the Church, Contemp. Rev. 1883, 650—51, Palmers Bericht). Aber gegen dies Palmersche Programm, das im wesentlichen die Bildung kirchlicher Vereine anstrebte, erhoben Newman und Froude Einspruch. Lebenskräftige Bewegungen, schrieb N. an Palmer (vgl. den Brief in Palmers Collection, auch Apol. 110), gehen nicht aus von Ausschüssen, und große Gedanken kommen nicht durch die Post und das Kreuzband. Luther war ein Individuum. Grade die Mängel des Individuums erregen die Aufmerksamkeit: der Mann verliert, aber die Sache gewinnt. Wir fordern die Wahrheit durch persönliche Opfer.

Nunmehr wurde der Hadleighsche Aufruf zu Vereinigungen fallen gelassen, Palmer aber beauftragt, zwei Adressen an den Primas der Kirche, Dr. Howley, zu entwerfen (überreicht Febr. 1834), von denen die eine in wenigen Wochen von 7000 Geistlichen (mehr als der Hälfte des Landes), die andere (von Joshua Watson entworfen) von 230000 Hausvorständen unterzeichnet wurde. Auch der schottische und amerikanische Episkopat sandte seine Zustimmung; der erste forderte sogar von Howley die erzbischöfliche Sanktion, indes ohne Erfolg. So hatten die Kirchenfreunde anstatt der künstlichen eine natürliche Assoziation. Was sie nicht zu hoffen gewagt, die geforderte Rückkehr zum Alten kam, wie die Unterschriften bewiesen, einem breiten national-kirchlichen Bedürfnisse entgegen und vertrat sehr wesentliche Wahrheitsmomente. Die Kirche war plötzlich erwacht und fand, wie zu ihrem eignen Staunen, daß sie bei vielen der Gegenstand warmer Liebe und Verehrung war (Narrat. 49 u. 51). — Nur über einen Punkt waren die Freunde nicht zur Einigung gekommen: über die Trennung der Kirche vom Staate. Keble und Froude verlangten sie peremptorisch, Newman schwankte: so ließ man um des Friedens willen diesen Punkt bei seite.

Keble entwarf nunmehr anfangs September eine Reihe von Sätzen, die das Programm der neuen Bewegung darstellten. Es sind diese: 1. der einzige Weg zu unserer Seligkeit ist der Genuß des Leibes und Blutes Christi; 2. das verordnete Mittel ist die hl. Eucharistie; 3. die Gewähr für die rechte Verwaltung des Sakraments ist der den Bischöfen und Priestern erteilte apostolische Auftrag; 4. um dem der Kirche drohenden Abfall vorzubeugen, verpflichten sich ihre Freunde, alles zu thun, um das unschätzbare Vorrecht der Gemeinschaft mit dem Herrn durch die Nachfolger der Apostel einzuschärfen und es mit allen Mitteln den Nachkommen zu erhalten, täglichen Gottesdienst und Abendmahlsfeier in den Gemeinden anzustreben, endlich jede Änderung der Liturgie des C. Pr. B. zu bekämpfen. — Gleichzeitig erschien, von dem konservativen Flügel der Partei durch Perceval, Rose und Palmer vertreten, später auch von Froude gebilligt (Church 125) eine Art Kirchenkatechismus (unter dem Titel The Churchman's Manual), den sein Urheber Perceval als das Bekenntnis der Oxforder der Kirche und ihren Dienern aufzudrängen versuchte: nüchtern und ohne Glanz der Sprache, was freilich in der Natur der Sache lag, legte der Entwurf die theologischen Grundlinien der großen Anglikaner und das Verhältnis der Staatskirche, in der alle Kennzeichen der wahren Kirche gefunden werden, zur

römischen und zum Dissent dar. Eine Anzahl hervorragender Geistlicher und Laien (Dr. Wordsworth, Dr. Routh, Judge A. Park, J. Watson, Sikes-Guilsborough und Churton-Crayke), auch schottische und amerikanische Bischöfe billigten das Buch; so wurde es dem Primas vorgelegt (zur Korrektur, Unterdrückung oder Billigung). Die Antwort lautete, wie zu erwarten war: Einwendungen seien nicht zu erheben, aber die amtliche Genehmigung wurde abgelehnt. Perceval, der an seinem Kinde ein eigenwilliges Gefallen fand und es mit unwillkommenen Accenten in die Öffentlichkeit warf, suchte nachmals dem Buche eine Bedeutung zu geben, die es nicht hatte und nicht haben konnte, und beanspruchte für sich die Urheberschaft der bald darauf folgenden Traktserie, — eine Selbsttäuschung, an der seine eigene Schwäche schuld war.

Mit den nunmehr von Newman unternommenen Traktaten tritt die Bewegung in eine neue Phase. Sie führen über deren tastende Anfänge hinaus auf den vielberufenen Weg der „Entwickelungen" und haben ihren Namen gegeben. — In den Traktaten finden Grundgedanken und Ziele der Oxforder kräftigen, wenn auch je und dann noch unsichern Ausdruck. Das Verdienst, sie geplant und durchgesetzt zu haben, gebührt J. H. Newman (s. d. A. Bd XIV, 1 ff.). Von Vereinen und Ausschüssen erwartete er nichts. War ein Mittelpunkt der Arbeit notwendig, London durfte es nicht sein. In unserm Lande, sagte er, sind die Universitäten die Centren der Wissenschaft und der Religion. Von Oxford also mußten die neuen Gedanken ins Land gehen. Es konnten nur Flugschriften sein. In England waren von jeher Traktate die wirksamste Form der religiösen Propaganda gewesen; dort hatten Tausende von Männern und Frauen es je und dann als ihre Aufgabe angesehen, die Wirkung neuer Gedanken durch persönlichen Anteil an ihrer Verbreitung durch Brief, Kreuzband und Straßenverteilung zu erhöhen. Die einzige Schwierigkeit war die um den Mann, der sich am besten auf das Abfassen der kurzen theologischen Aufsätze verstand. Wie die Folgezeit lehrte, war der einzige, der das konnte, vielleicht weil er der genialste Traktatschreiber war, Newman selbst. So trat der hochbegabte Mann, seit zehn Jahren mit den Orielmännern in fast täglicher Verbindung und mit ihren Zielen wohl vertraut, hinter Keble und Rose zwar noch zurückstehend, aber von dem glühenden Verlangen erfüllt, das Heiligtum der Kirche aus der unheiligen Umarmung des Liberalismus zu befreien, in die Front. Während die andern im Oriel College über das Vorgehen in London, Coventry und Winchester noch verhandelten, brach er aus den Reihen seiner Freunde aus und druckte auf eigne Hand Trakt I, dem in den nächsten Jahren 89 weitere folgten, unter dem Titel: **Tracts put forth to meet the exigencies of the Times.** „Ein Priester aus euren Reihen, muß ich zu euch reden; denn die Zeiten sind übel. Und keiner redet. Wir sehen einer auf den andern, aber niemand greift die Sache an. Die Kirche steht in Gefahren, und jeder sitzt still in seiner Studierstube. Fort mit unsrer faulen Behaglichkeit! Laßt uns Gegenwart und Zukunft unserer heiligen Mutter praktisch betrachten, aber unsere Zeit nicht schlecht nennen, ohne einen Finger zu rühren, sie zu bessern." So heißt es im Eingang des 1. Traktats. Wie dieser erörtern die nächstfolgenden — fast alle nur 8—10 Seiten umfassend — im wesentlichen Sätze aus dem Gebiete der Verfassung, der Disziplin und des Kultus; ferner die Lehre vom Wesen der Kirche, ihrem Verhältnis zur primitiven, von ihrer Autorität und Verfassung, die geschichtlichen Einwände gegen die Privilegien, die Dogmen und den Kultus der englischen, die Art der Gebete, den Begräbnisdienst, die vorgeschlagenen Änderungen der Liturgie, die laxe Kirchenzucht, endlich die Mängel der einzelnen christlichen Kirchen; die römische Frage tritt noch nicht auf.

Im Herbst und Winter 1833/34 kamen die Traktate in rascher Folge heraus. Führer und Hauptarbeiter blieb von Anfang bis Ende Newman (Tr. 1, 2, 6—8, 10, 11, 19—21, 34, 38, 41, 45, 47, 71, 73, 75, 82, 83, 85, 88, 90); neben ihm sind Keble, dann Pusey (Tr. 18 über das Fasten; 40 und 67—69 von der Taufe) als Verfasser zu nennen; die andern treten zurück, auch Froude, der nur einen (63.) beitrug (erst nach seinem Tode gedruckt). Am 9. September 1833 erschien der 1. (zugleich mit dem 2. und 3.), bis Ende Oktober 1835 waren es bereits 70, die in 2 Bände gebunden in die Öffentlichkeit gingen; die sämtlichen 90, von 1833—1841 geschrieben, liegen in 6 Bänden gedruckt vor. —

Ihnen zur Seite trat (seit 1833) unter dem Titel **Records of the Church** eine von den übrigen Freunden bearbeitete Reihe von Auszügen aus den Kirchenvätern Ignatius, Justin, Irenaeus u. a., und von 1838 (der umfangreiche programmatische Prospekt wurde schon 1836 ausgeschickt) an, nachdem Pusey sich 1834 angeschlossen, die von diesem in Verbindung mit Keble, Newman und Charl. Marriott veranstaltete Übersetzung der sämtlichen Kirchenväter, die als **Library of the Fathers of the Holy Catholic Church**

anterior to the Division of the East and West vom Jahre 1846—1885 in 48 Bänden gedruckt wurde. Alle drei waren als Kampfschriften gedacht. Ihr Absehen ging nun über die Gedanken von Keble und Rose hinaus; sie forderten nicht nur religiöse, sondern neben dieser kirchliche und kirchenpolitische Reform, die Rückbildung der Gegenwartskirche
5 in die primitive der ersten 3 Jahrhunderte, die an den römischen Verderbungen, Anrufung der Bilder, Engel und Heiligen, Fegefeuer, Transsubstantiation, Priesterkelch, Ohrenbeichte, Ablaß, Unfehlbarkeit des Papstes und seinem Anspruch auf Vorherrschaft, noch nicht teil hatte. In den Traktaten, der programmatischen Grundschrift der jungen Partei (the watch word & the symbol, Church 109), der sie den Namen (Tractites,
10 Tractists, zuletzt Tractarians) verdanken, werden die Folgerungen aus den Thesen von Hadleigh gezogen und begründet. In haarscharfer Gedankenführung geht Newman dem Liberalismus, worunter er nicht lediglich die politische Ausprägung des Prinzips, sondern die allgemeine Geistesrichtung der Zeit, Antidogmatismus und Aufklärung, Revolution und Emanzipation verstand, setzt ihm sein dogmatisches Kirchenprinzip entgegen, in dem er den
15 Schutz des Bestehenden in Kirche und Gesellschaft zu finden meinte. Es ist die Lehre von der sichtbaren Kirche als der Quelle aller geistlichen Gaben und dem Kanal aller Gnade, wie sie in Lehrsatz und Brauch der altanglikanischen Kirche sich darstelle. —

Aus diesem nationalen Zuge seines Idealbildes erklärt es sich, daß die Traktate sich anfangs von den kirchlichen Seiten des wärmsten Beifalls erfreuten. Die ersten ent-
20 hielten nichts, das gegen die kirchliche Ordnung in der Liturgie, den Katechismus und die Rubriken oder gegen die 39 Artikel verstieß. Dies junge Oxford bot den Bischöfen, die ihren Stuhl durch die Reformstürme und die feindselige Haltung der Volksmassen bedroht sahen, in der stark betonten Lehre von der apostolischen Succession, die ihr Amt auf den Fels göttlichen Rechts stellte, eine Wehr gegen das kirchenfeindliche Parlament und den
25 Hochkirchlichen eine Waffe gegen die Evangelischen und Dissenters, denen beiden sie mit dem gleichen Hasse gegenüberstanden und gegen die nun auch die kampflustige Phalanx der Oxforder als drittes Glied mobil machte. Während nun die ersten Traktate den Finger auf das von den großen Anglikanern des 16. und 17. Jahrhunderts vertretene System legten und dessen Wiederherstellung forderten, ging der Angriff bald über diesen
30 geschichtlichen Rahmen hinaus und näherte sich mit seiner rabulistischen Begriffsspielerei und seinen verdeckten Untergedanken in höchst bedenklicher Weise den römischen Linien. Als die Traktate ex professo um die Gewalt der Schlüssel nach rein römischem Verständnis zu kämpfen sich anschickten; als sie die Behauptung aufstellten, daß „die Laien nicht selbstständig denken und urteilen, sondern das Wort des Priesters als ausgemachte Wahr-
35 heit hinnehmen und im Allgemeinen Gebetbuche nicht eine Menschen-, sondern Gottesstimme vernehmen sollen"; als die Sätze (Percevals) als Grundlagen der erstrebten kirchlichen Neuerung formuliert wurden, „des Christen Heil beruhe auf der objektiven Kraft der Sakramente, diese auf der Spendung durch Priester, deren Vollmacht auf die apostolische Succession zurückgeführt wurde; den Bischöfen komme, in Kraft der apostolischen
40 Nachfolge, als den Erben der Gabe des hl. Geistes die höchste, auch vom Staat unabhängige Autorität in Sachen des Glaubens und des Lebens zu; als endlich Pusey (On Baptism 1835), unter Ablehnung der evangelischen Lehre von der Wiedergeburt durch den Glauben, mit der objektiven Vollziehung des Taufakts dem römischen opus operatum das Thor öffnete, die Satisfactio für die nach der Taufe begangenen Sünden
45 als in der Buße (mit asketischen Bußübungen) geleistet und die kirchliche Disziplin als das Heilmittel gegen die Sünde forderte; als er in der Eucharistie Leib und Blut Christi zwar ohne Wandlung, aber realiter in mystischer Weise gegenwärtig lehrte und sie als sacrificium, nicht bloß als sacramentum bezeichnete, wobei „Christus und die Kirche zugleich Subjekt und Objekt des Opferns" seien: — nahm das Organ der Evangelischen (Christian
50 Observer) in klarer Erkenntnis der Sachlage den Kampf auf, der in dem ungeahnten Umfange und der Schärfe, die er annahm, verriet, daß hier tiefgehende kirchliche Grundsätze um die Oberhand stritten. Der march of mind der Oxforder geriet auf gefährliche Bahnen. In der eigentümlichen Mischung römischer Neigungen und Abneigungen überwog das Liebäugeln mit dem alten Feinde in Rom, und durch den berechtigten Kampf
55 gegen die matte und platte Tagesreligion der Massen ging ein böser Unterton: diese Traktate mit ihrer Verherrlichung der altanglikanischen und Tridentiner Theologie (in einem Trakt war gesagt worden, das Tridentinum sei nicht papistischer als die Traktate) führen unmerklich hinüber nach Rom. Der alte Volksruf des 18. Jahrhunderts: No Popery wurde in der Presse und auf der Straße wieder laut. Die Oxforder, schrieb die
60 Edinb Rev. 1841, Apr. 273, vertreten Sätze, die den Artikeln der englischen Kirche,

deren Diener sie sind, widersprechen, mögen ihre Ansichten richtig sein und mit der geoffenbarten Religion übereinstimmen, jedenfalls sind es nicht die Lehren der nationalen Kirche. So harmlos ehrlich die Oxforder Geständnisse der Papisterei vorgetragen werden, die Freunde der Kirche müssen sie tief beklagen.

Gegen diese Anklagen trat Newman, seit 1834 der unbestrittene Führer der Oxforder, im 38. und 41. Traktat in die Schranken mit der nunmehr in den Vordergrund gerückten Idee der **Via media**. Es ist der Ruhm der englischen Kirche, sagt er, daß sie den Mittelweg zwischen den sog. Reformatoren und Rom geht. Von dem Glauben des 16. Jahrhunderts, von den Rubriken des A. G. B., die man heute freilich papistisch nennt, sind nicht wir, sondern die gegenwärtige Kirche abgewichen; sie verachtet die Formularien und Anweisungen des Prayerbooks, vernachlässigt die Sakramente und giebt die Kirchenzucht preis. Glaubensregel sind nicht die 39 Art., sondern die von den Aposteln und der alten Kirche verkündigte Lehre. Jene sind nur der eine der geistlichen Schätze der Kirche; nicht ein **corpus divinitatis**, sondern lediglich Proteste gegen die in den Jahrhunderten eingeschlichenen groben Irrtümer; die Lehre der Apostel in ihrer Integrität ist in der Liturgie niedergelegt. Darum ist eine neue Reformation nötig; denn wie der römische, so ist der Genfer Lehrtypus fremdländisches Gewächs (**foreign interference**). Hat die erste die altkirchlichen Sätze festgehalten und nur die ungesunden Wucherungen und Ablagerungen beseitigt, so wird die neue an die Glaubenssätze der ersten ebenso wenig rühren; aber sie wird sich mit „Ergänzungen", „Zusätzen", „Schlüssen" gegen die bodenständig gewordenen Irrungen der Zeittheologie wenden, die 39 Art. also nicht ändern, aber interpretieren und Protest erheben gegen die Verquickung der Kirche mit dem Staat und gegen den Latitudinarismus des Tages; positiv aber das überkommene Lehrgut „ergänzen" durch die Wiedererweckung, Neubelebung und „Weiterentwickelung" der Grundgedanken des A. G. B. Dieser Mittelweg zwischen den sog. Reformatoren und dem römischen Christentum war nichts anderes als die alte Römerstraße. Ihm widersprachen zudem die Thatsachen der Vergangenheit und Gegenwart; und Newman, der seine Möglichkeit (in der 3. Aufl. des **Proph. Office, XXIII**) für die Gegenwart meinte bewiesen zu haben, mußte enttäuscht anerkennen, daß selbst die alte Kirche ihn nur in den christologischen Häresien aufweise (vgl. **Twelfth Lecture on Angl. Difficulties** und **Fortnightly Rev.** 1879, **July** 13) und der Anglikanismus in unerwünschte Parallele mit dem Monophysitismus gerate (Wakeman 473).

Die Grundgedanken und die Ausläufer dieser **Via media** ernüchterten denn nicht nur die Zuwartenden, sondern auch die anfangs begeisterten Freunde. Sie widersprachen dem religiösen Empfinden der Nation, und der erst schüchterne Widerspruch machte sich von da laut vernehmbar.

Noch in demselben Jahre (Ende 1834) führte Dr. Hampden den ersten Schlag. In seinen **Observations on Religious Dissent with reference to the Use of Religious Tests in the University** verlangte er die Beseitigung der Unterschrift unter die 39 Art. für die Mitglieder der Universität mit der Begründung, daß die kirchlichen Bekenntnisse Meinungen darstellten, für die andere nicht verantwortlich gemacht werden könnten. Newman, den weniger die Forderung als ihre Motivierung in heftige Erregung brachte, erhob sich, übrigens von den Hochkirchlichen der alten Schule und den Evangelischen unterstützt, gegen den Angriff auf seine innersten Überzeugungen, und Hampden wurde mit seinem Antrag von der Universität abgewiesen. Als er trotzdem zwei Jahre später vom Prime-Minister Lord Melbourne zum Regius Professor der Theologie ernannt wurde, brachen die Traktarianer abermals gegen ihn los, übergaben der Universität eine Erklärung, Hampden vertrete freidenkerische Grundsätze, und verlangten, daß den theologischen Studenten von den Bischöfen der Besuch der H.schen Vorlesungen verboten werde. Unter großer Erregung wurde die Sache an der Universität verhandelt; von den Kollegienvorständen wurde Hampten ein Mißtrauensvotum erteilt, aber die beiden Prokuratoren der Universität annullierten die Beschlüsse der Heads, und der traktarianische Vorstoß, der seine Kräfte überschätzt hatte, blieb wirkungslos.

Gleichzeitig holte Dr. Arnold, der Führer der freieren Theologie in Oxford, zum Gegenstoß aus und brachte die Bedrohung der Gewissensfreiheit durch die Traktarianer vor die Öffentlichkeit. In einem kampflustigen Aufsatz der Edinburgh Rev. (**The Oxford Malignants and Dr. Hampden**, Apr. 1836) stellte er sich an die Seite seines Freundes und Gesinnungsgenossen und beleuchtete mit grellen Schlaglichtern die letzten, noch im Verborgenen gehaltenen Ziele der Neuerer, mit denen er sich kurz vorher (in s. **Principles of Church Reform**) grundsätzlich auseinandergesetzt hatte. War hier seine

Forderung auf eine Öffnung der staatskirchlichen Thore für die Sekten und auf Beteiligung aller bewußt christlichen Elemente am kirchlichen Leben gegangen, so erhob der neue Aufsatz die Anklage auf die nicht immer gewahrte **bona fides** der **Malignants** (wie unter dem Commonwealth die hochkirchliche royalistische Partei spottweise genannt wurde) und
5 **Oxford Conspirators**. Ihr Vorgehen, heißt es, sei nicht in Irrtum, sondern in sittlicher Verworfenheit begründet (**not of error, but of moral wickedness**, S. 238).

Arnold hatte es damit zuwege gebracht, die öffentliche, nichtklerikale Aufmerksamkeit, zunächst der Gebildeten, auf die Oxforder Vorgänge zu ziehen. In Flugblättern und Zeitungen kam es zu erregten Auseinandersetzungen, die die Neuerer zum Tagesgespräch
10 machten.

Waren sie eben im Hampdenstreit unterlegen, so erhoben sie sich nun zu neuen Vorstößen um so kraftvoller, als eben Dr. Pusey (s. d. A. Bd XVI, 349), einer der angesehensten Professoren der Akademie, endgiltig (Ende 1834) sich ihnen anschloß. Für die Partei, die fast nur aus jungen Männern bestand, die statt Namen und Vergangenheit
15 nur die Hoffnungen der Zukunft in die Wagschale der Partei zu werfen hatten, bedeutete damals sein Beitritt eine ungeheure, kaum abschätzbare Stärkung, ein Ereignis, das nachmals von großem und entscheidendem Einfluß auf den Charakter und die Geschicke der Bewegung wurde (Church 132). Dr. Pusey, schrieb Newman, gab uns sofort eine Stellung und einen Namen. Er war Canon von Christ Church, kam also aus der
20 geistigen Aristokratie zu uns herüber, verfügte als Regius Professor an der Universität und als namhafter Gelehrter über weitreichenden akademischen Einfluß und als Abkömmling eines adeligen Hauses über große Familienverbindungen; ein Mann, der nach Eigenart, Verdiensten und Stellung zum Parteiführer berufen war und der der Bewegung vor der Welt eine Angriffsfront bot (vgl. oben Bd XVI, 349 ff.). Zudem warf die wissen-
25 schaftliche Gloriole, die den hervorragenden Forscher umgab, einen Nebenglanz auf die „bedeutungslosen" Männer, zu denen er hinübertrat, und setzte deren Dasein und Absicht in ein gewisses Recht. Aus dem Mob machte er eine geordnete Körperschaft (wie Newman eingesteht) und als Ersatz für den weitabwohnenden Keble das Unternehmen zu einer im wesentlichen Oxforder Bewegung, deren Anhänger von da ab als Puseyiten be-
30 zeichnet zu werden begannen.

Sein Einfluß trat sofort zu Tage. Von den Gedanken der deutschen Theologie tief berührt, der Freund und Korrespondent von Schleiermacher, Tholuck, Ewald und Sack, verlangte er für die wissenschaftliche Darstellung an Stelle der in den ersten Traktaten zu Tage getretenen Übertreibungen und Verschwommenheiten gehaltenen Ernst,
35 Würde und Nüchternheit. Und er zeigte selbst, wie er das meinte. Ende 1835 gab er „an Stelle der bisherigen unvollständigen Aufsätze" Trakt 67, 68 und 69, die drei Teile einer Untersuchung „über die Taufe" heraus, ein Buch von mehr als 300 Seiten (2. Aufl. über 400), das noch heute als eine der hervorragendsten Monographien über den Gegenstand gilt. Es folgten in Tr. 71, 76, 78, 81 die **Catenae Patrum**, die für die neuen
40 Sätze die geschichtliche Kontinuität und altkirchliche Autorität nachzuweisen versuchen (apostolische Succession, Taufwiedergeburt, katholisches Kirchenprinzip und Eucharistie); im J. 1836 der Prospekt und von 1838 an die Herausgabe der **Oxford Library of the Fathers** (vgl. oben S. 25, 57). Seine Absicht ging auf den doppelten Nachweis, einerseits, daß die römische Kirche zwar in ihrem hierarchischen Herrschaftsgelüste, ihrer
45 Veräußerlichung, ihrer Verlästerung des Evangeliums Christi, das sie in ein Gesetz der Kirche, ohne befreiende und lebendig machende Geistesmacht, versteinert habe, abzulehnen sei, nicht aber die katholische Kirche als solche, weil ihre Lehre schriftgemäß sei und den 39 Artikeln nicht widerspreche. Anderseits auf Anerkennung und Befestigung des anglikanischen Lehr- und Kultussystems aus dem 16. und 17. Jahrhundert, mit dem Nachweis, daß es sich jetzt
50 nicht um Romanismus, auch nicht um Neuformulierungen, sondern lediglich um das Recht des Anglikanismus, des bodenständigen Nationalglaubens, in seiner ursprünglichen Reinheit handle.

In derselben Richtung hatten inzwischen die Traktate ihren Fortgang genommen. Hatte Pusey in der **Oxford Library** (Vorrede) „das Alte und NT als die Quelle der
55 Lehre, die katholischen Väter aber als den Kanal, durch welchen jene zu uns herabfließt", bezeichnet, so ließ der 1838 in den Kampf der Meinungen geworfene Nachlaß Froudes keinen Zweifel an der reformationsfeindlichen Grundrichtung der Partei. Ein vollblütiger Hasser der weltbefreienden That des 16. Jahrhunderts wies Froude darin die Oxforder als Katholiken ohne Papsttum und als Anglikaner ohne Protestantismus nach und fiel mit robuster
60 Grobheit über Luther und seine Freunde her (vgl. oben S. 23, 6), in der Beschönigung

von Church (262), ein Mann, der mit harten Worten der Welt den vollen Umfang und die letzte Tiefe der Überzeugungen offenbarte, die den Anlaß zur Bewegung boten. —

Die Fata Morgana des von Newman als gangbar gepriesenen Mittelwegs zerfloß damit wie ein Schemen; und die von da an erscheinenden Traktate wiesen mit zunehmender Schärfe die Richtung, in der der **march of mind** sich bewegte. In seinem Tauftraktat hatte Pusey, unter Ablehnung der Wiedergeburt aus dem Glauben, gelehrt, daß die Erneuerung des Sinnes durch den Taufakt allein gewährleistet werde, und sich damit zum römischen **opus operatum** bekannt; der 75. empfahl das römische Brevier als Erbauungsbuch; der von Isaak Williams verfaßte 80. (fortgesetzt im 87.) „Über die Zurückhaltung (**reserve**) bei Mitteilung religiöser Wahrheiten“ versuchte nichts anderes, als die Geheimdisziplin der alten Kirche wiederherzustellen. Voll warmherziger Frömmigkeit und tiefer Einblicke in das verborgene Leben der Seele mit Gott, auch durch Schönheit der Sprache ausgezeichnet, wirkte der Aufsatz wie eine explodierende Mine und legte die letzten Ziele der Partei vor aller Welt bloß (**British Critic** 1839, April). Über die heiligsten Dinge vor jedermann und zu jeder Zeit zu reden, war gesagt, sei roh und unehrerbietig; Christus und die Apostel hätten diese Reserve beobachtet; die rückhaltlose Preisgabe aller Glaubenswahrheiten vor Gleichgiltigen und Ungläubigen, das ungebührliche Betonen der Rechtfertigung und im Zusammenhang damit das unbesonnene Verteilen von Bibeln und Traktaten sei verwerflich und widerspreche der christlichen Esoterik. Nur dem Gehorsam des Glaubens, der anbetenden Frömmigkeit erschließe sich die religiöse Wahrheit, nicht der spekulativen Forschung; durch kirchliche Zucht, nicht durch Predigt, Studium und frommes Leben werde der religiöse Charakter gebildet. Also unevangelische Scheidung zwischen Eso- und Exoterik, Zurückstellung der Rechtfertigung hinter die Geheimlehre, die kirchliche Zucht als Prinzip der Heiligung: alles Sätze, die zum mindesten den bestehenden römischen Verdacht ins Recht setzten (Church 265).

Als nun Keble im 89. Tr. (Über die mystische Erklärungsweise der Kirchenväter) für die wunderlichsten Einfälle der patristischen Allegorik dieselbe Inspiration wie für die Propheten und Apostel in Anspruch nahm (**they proceeded in interpreting Scripture on the surest ground: the warrant of Scripture in analogous cases** [wozu vgl. Edinb. Rev. 1844, Oct. 343]) und ihre offenbaren Irrtümer nicht nur verteidigte, sondern lobend befürwortete, war die hochgradige Spannung auf beiden Seiten einer weiteren Steigerung nicht fähig. Niemand, sagten die einen, der Glied der nationalen Kirche und durch Unterschrift an die 39 Art. gebunden ist, kann derartige Ansichten vertreten; und die von keiner Rücksicht mehr Gebundenen warfen die bei solcher Lage der Dinge natürliche Frage auf: warum nicht die letzte „Entwickelung“ vollziehen? Newman selbst zwar, immer noch in der Selbsttäuschung befangen, daß sein in der **Via media** vertretener Anglokatholicismus dem kirchlichen Bekenntnis nichts vergebe, daß vielmehr gegen die Irrtümer der Zeit nur Zusätze nötig seien (vgl. oben S. 27, 23), suchte noch den Romanismus als solchen zu leugnen, aber die gleicherweise von Rom wie von Genf erfolgten Einflüsse in das anglikanische Lehrgut wies er ab; die Nationalkirche müsse ihrem eignen Genius folgen.

Das Hindernis für die Verwirklichung dieser Absicht waren die zu Recht bestehenden 39 Artikel. Um deren Beseitigung bemüht sich nun der vielberufene 90. Traktat, der (am 25. Januar 1841) unter dem Titel **Remarks on certain passages in the 39 Articles** erschien, zuerst anonym, aber auf erfolgten Einspruch von N. sofort anerkannt. Durch und durch juristisch gedacht (**construed as by a purely legal court** [Church 286]) versuchen sie durch je und dann willkürliche, zum Teil sophistische Auslegung, mit der haarspaltenden, auf Fallstricke sich verstehenden, aus der mittelalterlichen Scholastik herübergeholten Spitzfindigkeit eines Advokaten, der aus einem Nichts ein Etwas zu machen versteht, den Nachweis, daß römische Überzeugungen und die Unterschrift unter die Artikel sich nicht ausschließen, beseitigen also das Unterscheidende des anglikanischen Bekenntnisses gegen Rom. Die Frage ist nicht, was die Artikel thatsächlich lehren, *sondern was sie nicht verwerfen*, und wie sie sich drehen und pressen lassen im „anglokatholischen“ Sinne. Dies ist dem Anglikaner freigelassen. *Was die Verfasser persönlich im Sinne gehabt haben, ist gleichgiltig; an und für sich sind sie keine Autorität.* Die Artikel werden also nicht widerlegt und nicht bekämpft, auch wird ihre Verbindlichkeit nicht geleugnet, aber ihr Beiwerk wird subtil umgedeutet, und aus dem, was sie nicht sagen, werden sie ergänzt, und durch die Zusätze, die sich bemühen, sie als lediglich gegen die Lehrfassung, nicht gegen das eigentliche Lehrgut gerichtet nachzuweisen, wird in Kraft dieser Deutungen die Unterschrift freigegeben.

Auf einige der „Bemerkungen“ weise ich, um der Wichtigkeit der Sache gerecht zu werden, kurz hin. Artikel 6 der Conf. Anglic. bestimmt die hl. Schrift in Glaubenssachen als regula fidei, als alleinige Glaubensnorm. N. bemerkt dazu: „Als Regel des Glaubens sehen wir die Schrift nur soweit an, als wir andere Instanzen (Apostolikum, Liturgie, Tradition und patristisches Schrifttum) gleichfalls annehmen, in dem Sinne, daß es nicht sicher ist, ohne Rücksichtnahme auf diese nach der Schrift allein zu urteilen. „In dem jetzt gewöhnlich verstandenen Sinne ist die Schrift *nach anglikanischen Grundsätzen nicht alleinige Glaubensregel*“. — Artikel 11 der Conf. behauptet das sola fide. Mit Glauben, sagt N., ist nur das einzige *innere* Werkzeug gemeint, nicht jedes Werkzeug überhaupt; neben inneren giebt es äußere (z. B. die Taufe als Mittel der Rechtfertigung); da aber ein inneres Werkzeug nicht mit einem äußeren streitet, so *schließt die Lehre von der instrumentalen Kraft des Glaubens keineswegs die Werke, die auch ein Mittel sind, aus*; nur wenn gesagt wäre, die Werke rechtfertigen in demselben Sinne wie der Glaube, so wäre das ein Widerspruch in den Ausdrücken. „*Der Glaube rechtfertigt vielmehr in dem einen Sinne, die Werke in einem andern, und das ist alles, was hier behauptet wird*“. — Artikel 22 verwirft, wird gesagt, nicht das Fegefeuer als solches, sondern nur, daß es Verdammte selig mache; nicht den Ablaß an sich, sondern nur die Idee einer päpstlichen Sündenvergebung für Geld, nicht Bilder und Reliquien an sich, sondern nur ihre götzendienerische Anbetung u. s. w. — Artikel 25 lehnt die Siebenzahl der Sakramente ab; man muß, sagt N. dagegen, zwischen Sakrament im engeren und weiteren Sinne unterscheiden. — Artikel 28 leugne, heißt es weiter, nicht jede Wandlung beim AM, sondern nur die Wandlung in den irdischen, natürlichen Leib Christi. — Artikel 31 behaupte nur die Verschiedenheit des Meßopfers von Christi Kreuzesopfer; als Erinnerungsopfer an Tote und Lebendige sei es berechtigt. — Nur ein Artikel (38) von der Verwerfung der päpstlichen Obergewalt wird bedingungslos zugegeben. — Dann heißt es am Schlusse: Diese Erklärung der Artikel ist keine antiprotestantische; denn „es ist unsere Pflicht, die reformierten Artikel in möglichst katholischem Sinne zu fassen. Gegen ihre Verfasser haben wir keine Verbindlichkeiten. Die Artikel sind *im buchstäblichen und grammatischen Sinne, nicht nach Meinung und Absicht ihrer Verfasser, sondern im Sinne der katholischen Kirche auszulegen*“ (vgl. N.s Briefe an Dr. Jelf und Mr. Bowden vom 15. März 1841: **I have asserted a great principle, that the Articles are to be interpreted not according to the meaning of the writers, but according to the sense of the Catholic Church**).

Dies also war für ihn die Bedeutung von Tr. 90: der innere Bruch mit seiner alten Kirche. Seine weitere Entwickelung ist keine freie mehr; in Nr. 90 hat sie ihre fest vorgeschriebenen Bahnen gewonnen. Es waren Sätze, die mit dem nationalen Kirchentume nichts mehr gemein hatten. Der sie aussprach, hatte bewußt die trennende Linie überschritten. Im Frühjahr 1839 war meine Stellung in der englischen Kirche auf ihrer Höhe, schrieb er später (Apol. 180), und in seinem Artikel Über den Stand der religiösen Parteien (Brit. Critic 1839, April) „hatte er seine letzten Worte als Anglikaner zu Anglikanern gesprochen. Es war der Abschiedsgruß an meine Freunde“. Die innerliche Loslösung hatte sich schon damals vollzogen, aber er „wußte es noch nicht; alles ging wie im Nebel seinen Weg“ (vgl. oben Bd XIV, 6—7). Ehrlicherweise kann ich, schrieb er an Manning (25. Oktober 1843), seit diesem Sommer vor 4 Jahren der englischen Kirche nicht mehr angehören. Daraus erhellt, daß er 1841 wußte, was er that: der Trakt ist aus bewußt römischen Überzeugungen heraus geschrieben. —

Ganz Oxford, die Freunde und Feinde der Bewegung, gerieten in Bewegung; die einen in der Befriedigung darüber, daß man auch mit römischen Ansichten in der Staatskirche bleiben könne; die andern vor Entrüstung, daß die 39 Artikel, das Hauptbollwerk des englischen Protestantismus gegen den römischen Irrtum, zerbrochen waren. Von der Universität ging „der bleiche Schrecken“ (vgl. Mozleys Brief vom 13. März 1841) wie ein Sturmwind in das Land hinein. Jubelte das junge Oxford über die aufgethane Pforte und duldeten die Lauen anfangs noch die rabulistischen Spiegelfechtereien, so erhoben die Gegner mit unangezweifeltem Rechte die alte Anklage Dr. Arnolds gegen die **Oxford Malignants** (vgl. oben S. 28, 6), die Angriffe beruhen nicht auf Irrtum, sondern auf sittlicher Verworfenheit. Newmans „Entwickelungen“, das wurde jetzt mit einem Schlage klar, lagen bewußte und bestimmte Absichten zu Grunde, und „die so aussichtslosen Anfänge und so zufälligen Gedankenreihen“ waren im Verlauf der Zeit beabsichtigte und gewollte geworden, bis sie mit Nation und Kirche in dem Maße in Konflikt

gerieten, daß diese ihm und seinem System von da ab den Platz an der Sonne weigerten.

Von allen Seiten wurde auf Entscheidung gedrängt. Newmans Bischof und die Universitätsbehörden ließen Wochen in ratlosem Schweigen vergehen. Endlich erfolgte (Mitte März) seitens der Universitätsvertretung (Vizekanzler, Kollegienvorstände und 5 Proktoren) der Einspruch: die Traktate seien zu mißbilligen, die Auslegung des 90. Tr. weiche dem Sinne der 39 Art. eher aus, als sie ihn erkläre. Auch Dr. Bagot, Bischof von Oxford, bis dahin den Traktarianern wohlgeneigt, schrieb an N., nachdem dieser die alleinige Verantwortlichkeit für Nr. 90 übernommen, der Traktat sei anstößig und gefährde den Frieden der Kirche; die Traktate seien deshalb nicht fortzusetzen. 10

Dieser Verurteilung, der Oberhoheit des Bischofs, nicht der Universitätsvertretung unterwarf sich N. Es war für ihn der Anfang vom Ende. Im Sommer kündigte er dem **British Critic** seine Mitarbeit, und die Traktate wurden nicht weiter gedruckt. Die meisten Bischöfe und sehr viele Geistliche verurteilten Tr. 90; das war eine zweite Ablehnung. „Unsere Arbeit ist vorüber; der Grund, auf dem wir stehen, ist unter uns 15 weggenommen." Die Führer fühlten, das öffentliche Vertrauen war dahin, ihre Stellung unhaltbar. Nun blieb ihnen nichts mehr übrig, als ihre Schule zu schließen und aufs Land zu gehen, es sei, daß sie aufhörten zu sein, was sie waren, oder — wie Newman bezeichnend hinzufügt (vgl. Apol. 172—173 u. Angl. Diffic. I, 134), daß sie nach Wahrheit und Frieden wo anders suchten. Mit nüchternem Blicke erkannte er die Lage. 20 Die Schlacht war geschlagen, für seine Ziele verloren. **Qui trop embrasse, mal étreint.** Die Parteiverhältnisse klärten sich. Die Einheit der Oxforder Schule zerbrach an den harten Konsequenzen von Nr. 90, und der immer so bittere Protest des zu spät gekommenen Begreifens verhallte wirkungslos. Newman schied (Sommer 1841) aus, zog sich nach Littlemore zurück und wartete seinem Verhängnis entgegen. Die Jerusalemer Bistumssache 25 brachte dem Kampfe in ihm das Ende. Seit Ende 1841 war er als Anglikaner „auf dem Totenbette". Es war indes ein langsames Sterben; erst vier Jahre später, am 8. Oktober 1845, nachdem viele seiner Freunde und Mitkämpfer in Rom Frieden gesucht, ging auch er hinüber und empfing aus der Hand des Passionistenpaters Dominik die Eucharistie unter einer Gestalt. 30

Damit sprach er selbst seiner Arbeit im Staatskirchentum das Urteil. Die **Via media** war eine Selbsttäuschung, ein Hinken auf beiden Seiten gewesen. Im Kampfe der Geister, zumal um religiöse Güter, entscheiden klare, aus Kopf und Gewissen gewachsene Grundsätze, nicht die Vermittelungen. Die letzten Lösungen lagen hier in dem römischen Gedankengut. Das war der katholischen Hierarchie früher als den Oxforder Akademikern 35 klar geworden. Dr. Wiseman (nachmals Erzbischof von Westminster) hatte das Unhaltbare der traktarianischen Ideengänge erkannt und in seiner Schrift **On Anglican Claims** nachgewiesen; während er noch zuwartend bei seite stand, soll Gregor XVI. von den Traktarianern gesagt haben: **Sono papisti senza papa, catholici senza unita, protestanti senza liberta.** — 40

II. Der Puseyismus. 1. Schon 1840 waren einzelne übergetreten; der eigentliche Exodus begann indes erst 1842, und Rom machte den **redituris** seine Pforten weit auf. Die Gemäßigteren zogen sich zurück, andere modifizierten ihre Anschauungen durch Abstimmung des römischen Tons oder Ausscheidung der romanisierenden Ideen, die dritten suchten im geruhsamen Leben einer dörflichen Pfarrei den Frieden durch die Arbeit an 45 den Gemeinden. Auch innerhalb der Parteiführung kam es zu einer Klärung. Nachdem Newman ausgeschieden, trat Ward, „der Fanatiker des Privaturteils", der (in seinem **Ideal of a Christian Church** 100; 595) die 39 Artikel „nicht im nächstliegenden Sinne oder im Sinne der Verfasser, sondern in dem Sinne, der dem Unterzeichner am passendsten erscheine", erklärt wissen wollte, ja unter Ablehnung des natürlichen den 50 **non-natural sense** verteidigte, als Führer an die äußerste Rechte, bis er für seine herausfordernde Apotheose der Heuchelei von der Universität abgesetzt wurde und nach Rom übertrat (1845), während Keble und Williams das rechte Centrum (mit starkrömischen Neigungen) bildeten und Perceval nach links hin die Verbindung mit der Nationalkirche aufrecht zu erhalten suchte. — 55

Die Führerschaft der Gesamtpartei aber fiel von 1841 an, zum Teil infolge der Notwendigkeit, die aus dem Verlust der Einheit sich ergebende Schwäche durch wissenschaftliches Herausarbeiten und geschichtliche Begründung der Oxforder Ideen auszugleichen, wie eine Selbstverständlichkeit dem gelehrten E. Bouverie Pusey (vgl. oben Bd XVI 349) zu; damit schließt die eigentlich traktarianische Phase der Bewegung. 60

2. Die nunmehr einsetzende zweite wird demgemäß in den beiden ersten Jahrzehnten (bis etwa 1860) von der wissenschaftlichen Begründung des Systems (besonders durch Puseys Arbeiten), im dritten von dem Kampfe um das Recht der anglokatholischen Lehren und Kultformen im Staatskirchentum in Anspruch genommen. Unter der Hand des vorsichtigeren und vornehmeren Pusey, der ihr schon mit seinem Eintritt einen akademischen Nimbus verliehen und nun den Namen gab, nahm die Bewegung gemäßigtere Formen an, die, allmählich das dogmatische Gebiet verlassend, sich mit Eifer auf die Ausprägung älterer, den römischen nah verwandter Ritualien warf und damit Probleme aufnahm, die mit Theologie nur wenig gemein hatten (Ritualismus), und in denen viele, mit Carlyle etwas übertreibend, „das Symptom baldiger Auflösung der altgewordenen Staatskirche" erblickten.

Die Verurteilung des Wardschen Grundsatzes von der nicht-natürlichen Interpretation seitens der Universität bedeutete eine entscheidende Niederlage der Traktarianer und hatte eine Scheidung der Geister zur Folge; viele Freunde zogen sich zurück, andere traten zu den früheren Gegnern über und bargen sich unter den Fittigen des bodenständigen Hochkirchentums. Um so energischer verharrten die furchtlosen engeren Kreise auf der eingeschlagenen Bahn. Nach Ward und Newman traten von 1845—1846 etwa 150 Geistliche und angesehene Laien der Partei über; unter ihnen Fred. Oakley, kgl. Kaplan in Whitehall und Pfarrer an All Saint's, Margaretstr., London; ferner Collyns, Hauptpastor an St. Mary Magdaleu Oxford, F. W. Faber, Rektor von Elton, Spencer Northcote, J. B. Morris, Puseys Gehilfe bei der Library, Dudley Ryder (mit Frau, Schwester und fünf Kindern), C. Dalgairns, E. H. Thomson und J. Gordon, zwei Londoner Pfarrer u. a.

Als zu dieser bedenklichen Wendung energische Versuche traten, auch im Ritual die römischen Konsequenzen zu ziehen, den hölzernen Abendmahlstisch durch einen steinernen zu ersetzen, Kruzifixe, Altarlichter, die piscina u. a. gegen den Geist, wenn auch nicht den Buchstaben des A.G.B. einzuführen, und diese Neuerungen von den oberen Zehntausend ostentativ begünstigt wurden, auch von den anglokatholischen Führern nichts geschah, um die bedrohten Mauern der Kirche zu schützen, da erhob sich wie einst zu Königin Annas Zeiten der Volksruf: No Popery von neuem. Auf seiten der englisch-römischen Hierarchie lauter Beifall und freudige Erwartung, auf protestantischer neben grollendem Unmut die bangsten Befürchtungen. Beklagten auch viele der in der Kirche verbliebenen Traktarianer den verhängnisvollen Schritt ihrer Freunde, wo war die Gewähr, daß im Laufe der Entwickelungen nicht auch sie aus dem verwirrenden Kampfe der Parteien ihre Zuflucht „drüben" suchen würden? —

Während nun die Lage der Dinge auf protestantischer Seite die evangelisch Gesinnten zu engerem Zusammenschluß trieb, in England die Bewegung, nun nicht mehr an die Universität gebunden, in die entlegensten Gemeinden bis nach Wales und Yorkshire übersprang und in Schottland die an die Ausschreitungen des Patronatswahlrechtes sich anschließenden Kämpfe den Bestand auch der nördlichen Kirche in Frage stellten (1843—45), gewann es den Anschein, als ob die zersetzenden Kräfte der Oxforder auch in der Richtung einer Zerbröckelung des Staatskirchentums erfolgreich arbeiteten. Die Puseyiten Verräter (rascals and traitors) der hl. Kirche zu schelten, Heuchler, die im Herzen römisch seien, aber das Brot der Kirche äßen, half über die Schwierigkeiten nicht hinweg. Die Frage, die zur Lösung drängte, lag tiefer: was ist die Kirche, die hl. katholische Kirche? welche Beziehungen hat sie zum Staat? ist im Credo und Katechismus die Lehre von der Kirche in einer den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden Weise festgelegt?

Die Lehrkämpfe, die mit dem Jahre 1847 einsetzen, sind die Antwort auf diese Fragen, die, wie im römischen System, den Puseyiten von centraler Bedeutung waren; aus diesem Grunde gehe ich kurz auf sie ein. —

Im Dezember 1847 berief der Prime-Minister, Lord John Russell den oben (S. 27, 37) erwähnten Prof. Dr. Hampden zum Bischof von Hereford. Dagegen erhoben dessen alte Gegner Einspruch an den Minister wegen ungesunder Lehre; das gleiche thaten 13 Bischöfe; der Dean und Kanon des Domkapitels stimmten gegen Hampden, und vereint brachten sie die Sache vor das kgl. Oberhofgericht (Court of Queen's Bench); aber hier unterlagen sie.

Noch während diese Sache schwebte, setzte der wichtigere, an Gorhams Namen sich knüpfende Tauffstreit ein. Rev. G. C. Gorham, schon 36 Jahre zuvor bei seiner Ordination wegen seiner Ansichten von der Taufwiedergeburt vom Bischof von Ely angefochten, wurde 1847 in das Kronpatronat Bramford-Speke berufen, von dem trak-

tarianisch gesinnten Bischof Dr. Philpotts indes abgelehnt. Er hatte, im Widerspruch zu den 39 Artikel geleugnet, daß die geistliche Wiedergeburt durch die Taufe gewirkt oder mitgeteilt werde; das erzbischöfliche Gericht (Court of Arches) billigte die bischöfliche Entscheidung, aber vom Court of Appeal, einem Unter-Ausschuß des Kgl. Geheimen Rates, also der höchsten weltlichen Berufungsinstanz in kirchlichen Sachen, an die Gorham Berufung eingelegt, wurde das Urteil Philpotts aufgehoben und Gorham in sein Amt eingesetzt. Die Frage nach den Lebensbedingungen der Kirche war damit aufgerollt; aber der Streit ging viel weniger als um die inkriminierte Lehrfrage um das Prinzip: bei welcher Instanz ruht die letzte Entscheidung in kirchlichen Fragen, beim Geheimen Rat des Königs oder beim Erzbischof, d. h. bei Staat oder Kirche? Alle Bemühungen Philpotts, der nunmehr bei zwei Untergerichten (Queen's Bench u. Court of Common Pleas) die Zuständigkeit des Geheimen Rates für den vorliegenden Fall bestritt, des Bischofs Blomfield von London, endlich einer traktarianischen Versammlung von über 1500 angesehenen Geistlichen und Laien, blieben ohne Erfolg. Gorham gelangte nach einigen formalen Widerständen thatsächlich in sein Amt. Dem Privy-Council war das entscheidende Wort verblieben, d. h. der nationalen Kirche war — gegen Blomfields maßvollen Vermittelungsvorschlag — das Recht abgesprochen worden, Herr im eignen Hause zu sein und selbst zu entscheiden, was in ihr an Lehrgut rechtens sei.

Dieser Stand der Legislative brachte die Geister um so mehr in Sturm, als jener Ausschuß, das Judicial Committee, ein Laiengericht war, dem in geistlichen Dingen die Kompetenz fehlte und das für seine Entscheidungen nicht einmal das geschichtliche Recht hatte. Der Bruch mit Rom im Jahre 1534 hatte statt des Papstes den König zur letzten Berufungsinstanz gemacht, der seine Rechte durch einen Court of Delegates (i. d. R. von geistlichen Mitgliedern) vertreten ließ. Durch Parlamentsakte waren 1832 ohne Zustimmung der Konvokation, die damals ruhte, die Kompetenzen der Delegates dem Geheimen Rat des Königs (Privy Council), im folgenden Jahre wie durch einen Zufall (vgl. J. W. Joyce, The Civil Power in relation to the Church, 16) einem Unterausschuß des Geheimen Rats, dem Judicial Committee übertragen worden, einem rein weltlichen Gerichtshofe, dessen Mitglieder nicht notwendig geistlichen Standes sein mußten (Overton, 355). So wurde der Austrag des Gorhamstreits für die Oxforder zu einem nahezu vernichtenden Schlage. Der höchste englische Gerichtshof hatte sie ins Unrecht gesetzt, hatte, das Bekenntnis als Norm der Rechtgläubigkeit ablehnend mit seiner Entscheidung einer Glaubensfrage die innerkirchlichen Interessen und Rechte verletzt, und an dieser Entscheidung, gegen die eine Berufung nicht angängig war, waren (im Judicial Committee) Laien beteiligt, von denen einige nicht einmal der Nationalkirche angehörten. Pusey, durch diese Vorgänge tief erregt, trat nunmehr auf den Plan; er drohte mit der Trennung der Kirche vom Staate, und gleichzeitig gaben seine Gefolgsleute durch die geräuschvolle Einweihung einer Kirche (St. Barnabas'), namentlich durch Entfaltung eines durchaus römischen Gepränges, an dem die Bischöfe von Oxford, London und Salisbury, Dr. Pusey, Manning und Keble sich beteiligten, ihrem gereizten Unwillen über die Verletzung der einfachsten kirchlichen Grundsätze demonstrativen Ausdruck.

Durch das ganze Land hin bildeten sich Vereine zum Schutze der Kirche, die nun auch aus gut kirchlichen, abseits von den Oxfordern stehenden Kreisen lebhafte Unterstützung fanden. Es folgte eine zweite Flutwelle nach Rom; Manning, R. J. Wilberforce, Dr. Allies, H. Dodworth, Puseys Helfer, Maskell und 60 Gemeindeglieder einer Londoner Kirche traten über. Von 1833—1876 hatten 385 Geistliche (nach Nye 143!) konvertiert, der fanatische Ward stellte in der Church Union den Antrag auf Anerkennung der Autorität Roms, und mehr als 600 Puseyiten aus zum Teil sehr angesehenen Familien wanderten Ende August nach Neuseeland aus, um dort in dem Canterbury Settlement, als Nachfolge der Pilgerväter des 17. Jahrhunderts, ihres Glaubens zu leben und ihr Kirchenideal zu verwirklichen.

Das Staatskirchentum schien ins Wanken zu kommen, und welcher Seite der Löwenanteil der Oxforder Beute zufallen werde, das zeigten unmißverständlich die Scharen der Überläufer. Eine tiefe Bewegung ergriff die Seele des Volks, bange Ahnungen eines kommenden Verhängnisses, einer Umgestaltung des religiösen und sittlichen Lebensstandes, zitternd in Furcht und Hoffnung in den Herzen der Berührten. Da kam Mitte Oktober 1850, von niemand geahnt oder erwartet, die Nachricht ins Land, Pius IX. habe in einem geheimen Konsistorium den apostolischen Vikar Dr. Wiseman zum Kardinal und zugleich zum Erzbischof von Westminster ernannt und, den Nöten des für Rom reifen Landes entsprechend, England mit einer römischen Hierarchie

(12 kath. Sprengeln) beschenkt. Seit den Tagen der Reformation hatte der Papst keinen ähnlichen das protestantische Gewissen aufpeitschenden Schlag gewagt, dem übrigens auch das Skorpionengift nicht fehlte, weil Westminster, von dem der neue Primas seinen Titel nahm, durch Alter und Geschichte geheiligt, das Herz Englands, der Sitz des Königs und des Parlaments war. Das Land tönte wieder von aufreizenden Predigten, von Protestversammlungen und Loyalitätsadressen, die einmütig das Einschreiten der Regierung verlangten, in dem Maße, daß nicht nur die Traktarianer öffentlich sich gegen die römische Hierarchie erklären mußten, sondern auch Lord Russell, der jetzt die Wiederherstellung der römischen Hierarchie als eine Konsequenz seiner Katholikenemanzipation ansehen mußte, den papalen Anmaßungen im Februar 1851 mit der **Ecclesiastical Title Bill** entgegentrat, die, als eine Donquixoterie gegen leere Titel, freilich weder das Geschehne wieder gut machen, noch Zukünftiges abwenden konnte. In der Folge wiesen eine Reihe puseyitischer Bischöfe die römische Anmaßung in scharfer Weise zurück, und Pusey selbst lenkte ein, indem er sich in einer Schrift in unmißverständlicher Weise für das Oberaufsichtsrecht der Regierung aussprach, das Newman und die ihm nahe Stehenden von Anfang der Bewegung an grundsätzlich abgelehnt hatten. Dem Verlangen nach Wiederherstellung der Konvokation versagte sich zwar die Regierung. Aber im Februar 1852, als der Sturm sich in etwas gelegt und Earl Derby das Whigministerium gestürzt hatte, ging der im Vorjahre abgelehnte Antrag gegen den Widerspruch der Evangelischen im Parlament und Ministerium insoweit durch, als der alten Konvokation wenigstens die Beratung einer Adresse gestattet und damit der erste Schritt zur Wiederbelebung der Synode gethan wurde: nach schweren Niederlagen ein erster Sieg der Oxforder, der nachmals infolge der reinlichen Scheidung der beiden Gewalten von segensreichen Folgen ebensosehr für den Staat wie die Kirche sich erwiesen hat. —

Im Denisonschen Abendmahlstreite fiel ihnen, wenigstens formell, ein weiterer Erfolg zu. Der Archdeacon Denison in Taunton, von dem Gorhamstreit her als entschiedener Oxforder bekannt, hatte (1851) in einer Broschüre über die Sakramente Ansichten über das Abendmahl vertreten, die von der Kirchenlehre abwichen. Von seinem Nachbargeistlichen Ditcher angegriffen, daß er eine durch die Konsekration zuwege gebrachte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi lehre, lehnte er die Zurücknahme dieser Sätze ab und wurde 1851 bei seinem Bischofe (Dr. Bagot) verklagt; als dieser, nach vergeblichen Bemühungen, die Sache beizulegen, bald starb und sein Nachfolger Lord Aukland mit dem unwillkommnen amtlichen Erbe sich nicht befassen wollte, brachte Ditcher den Streit vor den Erzbischof Sumner, der die von Ditcher verlangte Kommission zwar einsetzte, aber jedes weitere Vorgehen ablehnte. Nun ging Ditcher an die **Queen's Bench** (April 1856), die den Erzbischof zur Wiederaufnahme der Sache zwang. Ein von diesem berufener Ausschuß entschied gegen Denison; da er nicht widerrufen wollte, wurde er abgesetzt, aber das **Judicial Committee** stieß dies (geistliche) Urteil wegen eines Formfehlers um. — So blieb Denison Sieger nach einem Kampfe, der vier Jahre gedauert und ungeheure Summen verschlungen hatte — nicht aus dem Recht seiner Sache, ein Formfehler rettete ihn. Für die streitenden Parteien stellte das Urteil jener erzbischöflichen Kommission das eigentliche Erträgnis des Verfahrens dar: Denisons Lehre widerspreche dem Bekenntnis; bei Lehrstreitigkeiten komme entscheidend dessen Wortlaut, nicht aber die Schrift oder die altanglikanische Auslegung in Betracht. War im Gorhamstreite ein möglichst weiter Spielraum für die Auslegung der Artikel dem Beklagten zugebilligt worden, hier wurden die Traktarianer an den Wortlaut gebunden, das Recht, zwischen den Zeilen zu lesen und auf die Väter der englischen Kirche sich zu berufen, verweigert und damit ihre Hauptabsicht, die primitive Lehre in die 39 Artikel hineinzutragen, gerichtet (vgl. Schöll PRE², 754). Zudem war im Verlaufe des Verfahrens die traktar. Forderung, die Kirche entscheidet suo iure, was rechtens in ihr ist, zweimal durch endgiltiges Eingreifen des weltlichen Gerichts (**Queen's Bench** und **Privy Council**) abgelehnt worden. Also eine Niederlage der Traktarianer gerade an der Stelle, die ihnen als Herzpunkt und Krone des Systems, als heiliges Erbe der Väter galt; und dogmatisch ein Nackenschlag, von dem sie, trotz aller Erfolge auf kultischem Gebiete in der Folgezeit, sich nicht erholt haben. —

III. Der Ritualismus. Die Versuche also, die Oxforder Theologie gegen die kirchliche durchzusetzen, waren fehlgeschlagen. Im Tauf- und im Abendmahlsstreit hatten die Traktarianer ihre Kraft, die spekulative und wissenschaftliche, erschöpft. Vom Jahre 1860 an werden von ihnen die Konsequenzen ihrer hochkirchlichen Anschauungen für Kultus und christliches Leben gezogen und in einem langen Kleinkampfe von „Fällen", der alle Leidenschaft an ein großes Ziel setzte und sich von Menschlichem, Allzumenschlichem nicht

frei hielt, vor den Richter geschleppt.. Aus dem Puseyismus bildet sich, die bisherigen Parteinamen allmählich verdrängend, der Ritualismus heraus. Waren im Gorhamschen und Denisonschen Handel die Versuche, die traktarianische Lehre in das Bekenntnis hineinzutragen, abgelehnt und der geschichtlich-grammatische Inhalt der Artikel, also die Sinnwerte nach der Absicht der Verfasser, als fortan maßgebend in der nationalen Kirche 5 festgestellt worden, so wandten nun die Unterlegenen, ohne Verlangen nach dogmatischen Kränzen, den neuen Grundsatz auf die Rubriken der A.G.B. an und setzten die verbliebene Kraft in die Ausbeutung von deren Wortlaut, des Buchstabens, der ihnen als unwillkommener Siegespreis in den Schoß gefallen war. Sie haben, wie der Erfolg beweist, den Mißerfolg ausgenutzt und es meisterhaft verstanden, ihn in sein Gegenteil um- 10 zusetzen.

Um die Mitte der 50er Jahre schon hatte die Schwenkung begonnen. In St. Barnabas', Pimlico, einer Tochterkirche der sehr fortgeschrittenen ritualistischen St. Paulskirche, Knightsbridge, hatte der Pfarrer Liddell das Altarkruzifix, Altarleuchter und Altardecke eingeführt; zur Verantwortung gezogen, legte er vom erzbischöflichen Court of Arches, 15 der die Entfernung des strittigen Schmucks verlangt hatte, an den Ausschuß des Privy Council Berufung ein, der der Vorinstanz beipflichtete, jedoch das Kreuz (nicht das Kruzifix) und das weißleinene (nicht gestickte) Altartuch als Ornament zuließ (vgl. Perry, Stud. Engl. Church Hist. III, 31—721); auch die Versuche, die Ohrenbeichte, die in traktarianischen Klosterschulen (Hurstpierpoint, Storeham) in Übung war, in die Kirchen 20 einzuführen, schlugen noch fehl.

Zu würdelosen Skandalscenen aber, die die öffentliche Meinung in wilde Wut gegen die Römlinge hetzten, führte das Vorgehen des ritualistischen Rev. Bryan King, der seit 1858 in der Kirche St. George's-in-the East das anstößige Ritual eingeführt hatte. Die Gemeinde, damit nicht einverstanden, wählte nun gegen ihn den nichtritualistischen G. Allen 25 zum Hilfsprediger, dessen Gottesdienste, da King sie nicht verhindern konnte, in der empörendsten Weise durch die Parteigänger des Pfarrers gestört wurden. Allsonntäglich zogen aus allen Teilen Londons Scharen von Skandalmachern und Neugierigen in die Kirche, Straßenjungen, Männer und Frauen aus der Hefe des Volks drängten mit Johlen und Pfeifen in die Sitze, intonierten schmutzige Gassenhauer und warfen mit 30 Knieschemeln und übelriechenden Substanzen nach dem anstößigen Altarschmuck und dem Prediger auf der Kanzel. Die Kirche war zuletzt immer in der Gewalt des Mobs. Der Unfug kam bis ins Unterhaus, und Lord Brougham erlangte von diesem 100 Polizisten zur Herstellung der Ordnung. Dennoch erneute sich der Unfug und erreichte am 26. Februar 1860 seine Höhe. Das ganze kirchlich gesinnte London war in Aufruhr, von den 35 fortgeschrittensten Rechten bis tief in die Reihen der Liberalen. Dean Stanley von Westminster (vgl. Bd XVIII, 762—3) vermittelte nunmehr und bewog, im Einverständnis mit dem Erzbischof Tait und Th. Hughes, seinen Freunden, den Pfarrer King, auf ein Jahr Urlaub zu nehmen und zu weichen. Er ging: ein Märtyrer seiner Überzeugungen gegen die tobende, zuchtlose Gewalt, aber unter dem lastenden Drucke einer Schuld, daß er durch 40 sein Verhalten seinen Gegnern zum Siege verholfen.

Seine Freunde indes setzten alles daran, nun erst recht in dem Kampfe ums Ritual durchzuhalten. Noch in demselben Jahre wurde von 20 „Anglikanern" zur „Verteidigung und Aufrechterhaltung der Lehre, Disziplin, Bekenntnisse und Sakramente der katholischen Kirche von England gegen Erastianismus, theologischen Freisinn und Puri- 45 tanertum" ein Verein, The English Church Union (zuerst The Church of England Protection Society genannt) gegründet, mit der Aufgabe, den Kampf gegen das offizielle Kirchentum und die Regierung aufzunehmen, die rein kirchliche Gerichtsbarkeit, Reform der Synode, Aufhebung des Pfründenverkaufs peremptorisch zu fordern, Abweichungen von den Prayerbook-Rubriken, die kultische Freigebung des Athanasianums, Wiederverheiratung 50 Geschiedener u. ä. zu bekämpfen und für alle wegen der Lehre und des Rituals von den Gerichten Verfolgten (mit persönlichen Opfern) einzutreten. Die Antwort auf diesen Vorstoß war die Gründung der Church Association (1865 von Dr. Blackeney, Rektor von Claughton ins Leben gerufen), mit dem Programm, „bei Aufrechterhaltung der Lehren und Ordnungen der vereinigten Kirchen von England und Irland, allen gegenwärtigen 55 Versuchen, die Lehre in wesentlichen Stücken des Glaubens zu verkehren und die Gottesdienste zu romanisieren, entgegen- und für die Forderung einer geistlichen Religion einzutreten". Diese beiden Programme sind in der Folgezeit das Schibboleth geworden, unter dem die Freunde der Association als Angreifer, die Unionisten als Verteidiger den Kampf um das Ritual geführt haben. 60

Ganz zweifellos gab die Entwickelung der Kultformen, die in den nächsten Jahren in vielen Kirchen eingeführt wurden, der Annahme Raum, die Ritualisten drängten, trotz aller anglikanischen Verwahrungen, nach Rom oder suchten doch eine weitgehende Angleichung an das römische Ritual. Dazu bestärkte die Kabulistik der Auslegungen, die 5 von den Ritualisten angewandt wurde, den Zweifel an deren bona fides.

Auf die Einzelheiten dieser durch 30 Jahre sich hinziehenden, immer mit heißer Leidenschaft geführten Kämpfe einzugehen, ist hier nicht der Ort. Charakteristisch für die Grundsätze und die Art, wie diese Fälle ausgefochten wurden, sind die durch die Namen Mackonochie, Purchas, Dale und Enraght bezeichneten; ich deute sie deshalb 10 kurz an.

Der Streit ging — in den 60er und 70er Jahren — um das Kreuz, genauer das Kruzifix, den Altar, die farbige und gestickte Altarbekleidung und die Lichter. Mit größter Zähigkeit, hochgetragenem Pathos und einem Aufwand dialektischer Kunst und haarspaltenden Scharfsinns, die einer bessern Sache würdig gewesen wären, selbst um den 15 Preis von Verwundungen und Kirchenschändungen, wurden diese Dinge verteidigt, immer unter Berufung auf die Rubriken des Prayer Books, aus denen nach dem Vorbild des 90. Traktats, was nicht ausdrücklich verboten war oder was aus arglosen Wendungen sich herausklauben ließ, in den Kirchendienst herübergenommen wurde, to exalt the service by its gorgeousness, wie damals das Schlagwort lautete. A. H. Mackonochie und Ch. F. 20 Lowder hielten von 1865 ab ganz London, soweit es kirchlich interessiert war, in Atem. Beide waren Bryan Kings Hilfsprediger im Ostend und dort in selbstloser Hingabe um die leibliche und geistliche Pflege der Armen und Verlornen bemüht gewesen. Als sie, Lowder an St. Peter's, London Docks, und Mackonochie an St. Alban's, Holborn, versetzt waren, nahmen sie das extreme Ritual von St. George's mit dorthin und gerieten in Händel. 25 Mackonochie, ein Mann von glänzender Beredsamkeit, verteidigte die von ihm eingeführten römischen Meßgewänder und Altarlichter. Vor die Gerichte gezogen, wurde er verurteilt, die Lichter zu beseitigen. Am folgenden Sonntag — ich war selbst Zeuge der Vorgänge — erfüllte eine atemlos lauschende Menge die Kirche bis in die fernsten Winkel; auf dem Altar, seiner auf den aller Augen gingen, standen die Lichter — auf einem dünnen Untersatz. In 30 Predigt über AG 5, 39 erklärte Mackonochie: So stehen sie nicht auf dem Altar. Aber diese Sophistik fand vor dem Gericht keine Gnade. Er wurde suspendiert. Am nächsten Sonntag dieselbe Scene; Tausende von erregten Menschen in den Kirchstühlen, Gängen und Nebenräumen, und die Lichter, wie wir es sahen, auf dem Altare, diesmal von in die hintere Altarwand eingelassenen Krampen knapp über der oberen Altarfläche gehalten.

35 Diese und ähnliche Rabulistereien haben damals den Ritualisten bei allen ehrlich Denkenden geschadet, auch wenn Mackonochie für seine Verhöhnung des Gesetzes sich darauf berief, daß er das Urteil einer weltlichen Behörde (des Privy Council) in geistlichen Sachen nicht anerkenne. Bis zum Jahre 1882 (also fast 17 Jahre) beharrte er, immer wieder verklagt und vor der letzten Instanz meist unterliegend (vgl. Overton II, 374), im Widerstand, 40 bis der friedfertige Erzbischof Tait auf seinem Totenbette ihn bat, um des Friedens willen die Dinge ruhen zu lassen und sein Amt freiwillig niederzulegen. Er willfahrte, und so kam der berüchtigte Prozeß Martin v. Mackonochie, der die Gemüter in verbitterter Erregung gehalten und die Gewissen verwirrt hatte, zu Ende.

Die Sache lag nun in der breitesten Öffentlichkeit und forderte, auch über die be-45 teiligten Kreise hinaus, eine Entscheidung für oder wider. Und der ritualistische Anhang wuchs nicht allein mit dem Interesse an seinem öffentlichen Gebahren; die Ausgestaltung seiner Gottesdienste, Prozession, Fahne, goldstrotzende Gewänder, Weihrauch, die brausende Orgel übten auf die oberen Tausend, besonders die vornehmen Damen, eine fascinierende Gewalt, während in den untersten Schichten, wo die Ritualisten die Seelsorge in energische 50 Hände nahmen und sie zum Teil in ganz neue Bahnen lenkten, ihnen viele Freunde gewonnen wurden.

Inzwischen hatte der Fall Purchas den umstrittenen Fragen eine in etwas veränderte Richtung gegeben. Gegenstand der Klage (erst vor dem Arches Court, in Berufungsinstanz vor dem Ausschuß des Privy Council) waren die alten Meßgewänder, 55 die östliche Stellung des Geistlichen bei der Konsekration und die Hostie, deren Verwendung die Oberinstanz als ungesetzlich verbot, weil „die Rubriken im Prayer Book diese Dinge nicht ausdrücklich erwähnten", während die Ritulisten umgekehrt alles nicht wörtlich Verbotene als erlaubt angesehen wissen wollten. Das Urteil, von ihnen mit verbissenen Ingrimm hingenommen, schürte die Erregung um so mehr, als die pro-60 zessualen Untersuchungen und Entscheidungen im Grunde versagt hatten. So entschloß

sich, auf eine Anregung des Bischofs Wilberforce von Winchester (Brief an den Primas vom 9. März 1871), Tait zur Einbringung einer Bill, die u. d. T. **Public Worship Regulation Act** (August 1874) vom Oberhaus angenommen wurde. Sie hatte die Aufgabe, das gerichtliche Vorgehen gegen ungesetzliches Ritual zu erleichtern, und war von den beiden Erzbischöfen und von beiden Häusern der Konvokation befürwortet und vom Oberhaus angenommen worden. Strittige Fragen, von wenigstens drei Gemeindegliedern zur Anklage gebracht, sollten vom Bischof abgeurteilt werden, die Berufung aber an den Erzbischof erfolgen, der die Sache gegebenenfalls dem Geheimen Rate zu übergeben hatte. Aber dies Verfahren, das die Entscheidungen wesentlich in die geistliche Hand legte, bewirkte das Gegenteil von seinen Absichten und brachte die Dinge in hoffnungslose Verwirrung. Die Bischöfe, die die Klagen gütlich ausgleichen sollten, kamen in die peinlichste Lage: die unterliegenden Parteien nahmen ihren Spruch unwillig auf, und unter dem Hin- und Herappellieren trieben sie ihren Unfug weiter — so Mackonoch-London und Ridsdale-Folkestone, die trotz ihrer Verurteilung weiter amtierten. Offene Verhöhnung des Gesetzes und Herausforderung der kirchlichen und staatlichen Gewalten. Die Staatskirche glich einem Kriegslager: hochmütige Mißachtung der Legislative und beharrlicher Widerstand auf der einen, Anklagen um Kleinliches, Verurteilungen und Berufungen bis an die letzten Instanzen auf der andern Seite; die unteren Volkschichten in Erregung gehalten durch Massenmeetings und auf die Volkseele berechnete Schlagworte, durch Adressen an den Primas und die Bischöfe, an das Parlament und die Konvokation, an Minister und Königin und nicht zu mindesten durch mattherzige Haltung der angerufenen Instanzen, denen die fest zugreifende Hand fehlte: so oder so wußten die Verurteilten — durch Urlaub, Verzichtleistung, Versetzung, in den seltensten Fällen durch Absetzung — dem Arm des Gesetzes sich zu entziehen. Die staatliche Kompetenz in kirchlichen Fragen ist in den leidenschaftlichen Kämpfen dieser Jahre immer der ausschlaggebende Gesichtspunkt: dem Staate stehen in der Kirche keine Rechte zu. Da weder Traktarianer noch Puseyiten noch Ritualisten ein eigenes Bekenntnis besaßen, so war kein Bischof im stande, sie als solche wegen Lehrabweichungen in Anspruch zu nehmen; wie an anderen Stellen übernahm für individuelle Äußerungen die Partei keine Verantwortlichkeit. Schuld und Strafe fiel auf den einzelnen Mann; kaum warnte sie, und niemals hinderte sie die Ausschreitungen der Treiber. Und in fast keinem Falle sind diese Romanisierungsversuche von den Führern desavouiert worden; man gab höchstens zu (wie Liddon in seinem Streite gegen Monsignore Capel), daß man sie allerdings „nicht verteidigen könne".

So verhallte auch der zur Mäßigung mahnende Ruf des ehrwürdigen Pusey an den jungen Nachwuchs, die Ritualfrage auf Kosten der Seelsorge und der wissenschaftlichen Arbeit nicht ungebührlich in den Vordergrund zu drängen, fast ungehört. Denn in dem rein kirchlichen Prinzip ruhte die Kraft der Partei, weil der Satz: die Kirche kann nicht vom Parlament regiert werden, sie richtet sich selbst, ihr Recht war, freilich nur durchzusetzen durch eine Verfassungsänderung, in deren Hintergrunde eben das Gespenst des Disestablishment lauerte. Aus diesem Gesichtspunkte in erster Linie müssen die leidenschaftlichen Kämpfe dieser Jahre betrachtet werden. —

Der Fall Dale bietet in dieser Beziehung die typischen Züge. Von Gemeindegliedern wegen einiger Neuerungen in der Londoner St. Vedast-Kirche (Frühjahr 1880) angeklagt, wurde D. vom ordnungsmäßigen Gericht seines Amtes enthoben und Rev. Acland vom Bischof von London als sein Vertreter berufen. Als dieser am 21. März mit dem bischöflichen Sekretär in der überfüllten Kirche erschien, trat Dale ihm entgegen und erklärte, daß er sich weder der Suspension fügen, noch den vom Bischof berufenen Stellvertreter zulassen werde, worauf Acland die Kirche verließ und der rechtskräftig entsetzte Dale seines Amtes mit allem ritualistischen Gepränge waltete. Im Oktober ahndete Lord Penzance, der sich jahrelang dem Odium dieser Prozesse unterzog, Dales „Verachtung des Gerichtshofs" im erzbischöflichen **Court of Arches** mit dessen Verurteilung zu Gefängnishaft, und zwei Tage später wurde der Verurteilte, ohne daß jemand an die Möglichkeit der Vollstreckung des Haftbefehls glaubte, ins Holloway-Gefängnis abgeführt.

Einige Wochen darauf gesellte Penzance die unbeugsamen Revv. Enraght-Bordesley und Green-Miles Platting gleichfalls wegen Gehorsamsverweigerung dem greisen Dale als Genossen zu. Nun hatte die hl. Kirche ihre Märtyrer. Eine ungebändigte Entrüstung über die Vergewaltigung flog durch die ritualistische Gefolgschaft und band sie mit eiserner Klammer zum Durchhalten in der Not zusammen. Sir Charles Wood, der langjährige Leiter der **Church Union**, aus dem Norden sofort nach London geeilt, hielt in St. James's Hall tägliche Entrüstungsversammlungen ab, in denen er riet, den

Zorn der Gerichte durch Beibehaltung der verbotenen Gewänder herauszufordern, und zum offenen Widerstand gegen die Staatsgewalt aufreizte. Selbst der greise Pusey geriet in Wallung; mit der Absicht, eine neue Untersuchung der Daleschen Sache zu erzwingen, richtete er an die Times einen Brief, in dem er den Ungehorsam gegen das Gesetz geradezu empfahl. Die Ritualisten warfen alle Kräfte in die Linie, organisierten im Ostend, wo sie mit breitem Fuße standen, die zu Unfug und Gewaltthat immer bereiten Massen und brachten es dahin, daß der Bischof von Rochester für ein paar warnende Worte gegen ritualistische Velleitäten beim Verlassen der Kirche der Gewalt des Vorstadtmobs verfiel. Inzwischen hatten Dales Freunde die Sache von Gericht zu Gericht bis zum Lord Oberrichter geschleppt und auf Grund eines gefälligen Formfehlers erreicht, daß Dale und Enraght (15. Jan. 1881) in Freiheit gesetzt wurden; in der Sache, Ablehnung der staatlichen Kompetenz in Ritualfragen, waren sie indes unterlegen.

Aber die Niederlage bedeutete den Anfang der Wendung. Während die Evangelischen daran erinnerten, daß die bischöfliche Kirche eine Staatskirche sei, deren Leitung und Kult durch Parlamentsakte reguliert werde, und daß dem, der von Gewissenswegen nicht gehorchen könne, der Austritt aus ihr freistehe, ließen die gemäßigten Liberalen (Broad Church) durch Canon Farrar gegen die Kompetenz der Gerichte in kirchlichen Sachen Einspruch erheben; die Ritualisten aber riefen an ihrem Teile „die Gewaltthaten eines Kaiphas, Hannas und Cyrill und die Flammen der Inquisition und eines engbrüstigen Calvinismus ins schaudernde Gedächtnis zurück" und donnerten auf den vielen Kanzeln, über die sie nun verfügten, gegen die cäsareo-papistischen Entweihungen der hl. Kirche; unter den hitzköpfigen Treibern wurden sogar Stimmen laut, die die Bildung einer Freikirche forderten. —

Der Gewinn aber aus den geschilderten Vorgängen war die auf allen Seiten gewonnene Überzeugung, daß der Gang zu den Gerichten ein stumpfes Schwert sei, das den Knoten nicht löste, sondern das Gegenteil, Rechtsunsicherheit und Verbitterung schuf. Auf allen Seiten nahmen führende Männer das Wort und forderten Duldung. Viele dem Ritualismus abholde Prälaten traten für die Reform der Gerichtshöfe ein, mit dem unwilligen Hinweis darauf, daß, wie die Dinge lagen, Juden, Katholiken und Atheisten die Entscheidung über die Angelegenheiten der Kirche hätten.

Endlich trat auch Erzbischof Tait aus seiner zuwartenden Stellung heraus und bezeichnete als die erste Aufgabe der demnächst einzuberufenden Konvokation eine gründliche Untersuchung der ritualistischen Streitfrage. Seiner Aufforderung, daß die Wünsche von den Beteiligten selbst formuliert würden, entsprachen zwei gegnerische Adressen, an denen sich sehr zahlreiche kirchlich gerichtete Laien beteiligten: die Ritualisten forderten Herstellung der alten, bezw. Reform der bestehenden Gerichtshöfe und Duldung ihrer Praktiken, während die Association, die als die Vertreterin eines aufrechten, rassigen Protestantismus das Eisen bis zuletzt im Feuer gehalten hatte, in der andern für Maßnahmen gegen die ritualistische Verromung der Kirche eintrat. Sie mußte sich freilich belehren lassen, daß sie die Zeichen der Zeit nicht mehr verstand, und sah ihre Hoffnungen der Zukunft an der müden Gegenwart zerbrechen: während Dean Church dem Primas die Unterschriften von über 3000 Geistlichen vorlegen konnte, wies die antiritualistische Petition nur 900 geistliche Namen auf, ein Beweis, daß die Lust am Streit und das Vertrauen auf die staatliche Judikatur dahin war. —

Was an Zank in den folgenden Jahren noch ausgetragen wurde, war im wesentlichen nur Geplänkel um die Deckung der Außenwerke. Nachdem sie durch lange Jahre am Boden gelegen, traten die Neuerer, vom Kampfe aufatmend und noch erregt, zur Seite und wischten sich den Schweiß von der Stirn; auch ihre Gegner fanden, daß am Erreichbaren sich genügen zu lassen besserer Gewinn sei als der in der Hitze des Streits aus tobenden Massenversammlungen herausgepeitschte Augenblickserfolg. — Man soll auch nicht meinen, daß diese Händel um den „Fetzen Tuch" das ganze Kirchenvolk bewegen. Bis in die 90er Jahre waren es im wesentlichen Parteikämpfe, an denen sich weder die gemäßigten Hochkirchlichen, noch die freier gerichteten Broad Churchmen beteiligten. Es muß bei der Betrachtung dieser Dinge immer im Auge behalten werden, daß die auf ihre Weitherzigkeit (comprehensiveness) stolze Staatskirche viele Mitglieder zählt, die in der Lehre vom Heil auf extrem methodistischen, in der Abendmahlslehre auf extrem calvinistischem Standpunkt stehen; alles Leute, die am schillernden Gewande der Kirchenmeinungen ihre Freude haben. In den 70er Jahren habe ich sehr oft den großen kirchlichen Versammlungen, die im Mai in London abgehalten werden, beigewohnt, ohne von irgend einer eingehenden Bezugnahme auf die ritualistische Frage etwas

zu vernehmen. Nicht nur der weitaus größte Teil des staatskirchlichen Klerus hält sich fern, — nach dem Tourist's Guide wurden 1901 von 14242 Kirchen in England und Wales nur in 10% (1526) priesterliche Gewänder, in 393 Weihrauch gebraucht, und der „Report of the Royal Commission" von 1906 stellt zusammenfassnd fest, daß „in der großen Mehrzahl der Parochien die kirchliche Arbeit von Männern ausgerichtet wird, die vollständig auf den Grundsätzen der Reformation, wie sie im A.G.B. vorliegen, stehen". Auch der gesamte energisch-protestantische Dissent steht abseits und sieht lächelnd dem ritualistischen Humbug oder mit zuwartenden Hoffnungen dem schleichenden Selbstauflösungsprozeß der Staatskirche zu. —

Die Zweifel, ob diese ritualen Fragen vor dem weltlichen Richter zu einem gesunden Austrag gebracht werden könnten, ja, ob sie überhaupt vor das Königsgericht gehörten, hatten nie aufgehört; jetzt machten sie sich in den besonnenen Kreisen mit Nachdruck geltend. Im Anfang der 1880er Jahre wandte sich eine Reihe angesehener und weitblickender Männer an die Öffentlichkeit mit Protesten gegen die bisherige durch Mißerfolge gerichtete, rigorose Praxis in der Behandlung der Kultfragen. Parlament und Gerichtshof hatten versagt. Ihr habt, hatte E. W. Gladstone den Kirchenleuten zugerufen, zu wählen zwischen dem Linsengericht der Staatsgelder und dem Erstgeburtsrecht der Braut Christi, und aus den von der Association rege gehaltenen römischen Befürchtungen rang sich jetzt vornehmlich die Frage heraus, wo ein rein parlamentarischer Gerichtshof wie das Privy Council das Recht herhabe, in Sachen des Glaubens und des Kultus die Gewissen zu binden. Fünf Geistliche waren ins Gefängnis gesetzt worden wegen Übertretung des Gesetzes und Illoyalität (adding lawlessness to disloyalty): war der Ungehorsam gegen eine nicht verfassungsmäßige Entscheidung Übertretung? war diese Illoyalität? war die konstitutionelle Freiheit der Kirche eine minder heilige Sache als die konstitutionelle Freiheit des Staatsbürgers? Wie darf der Staat Geistliche festsetzen dafür, daß sie seiner Praxis, in Glaubenssachen unkirchliche Normen aufzuzwingen, die Anerkennung weigern? So fingen die Bischöfe jetzt einer nach dem andern, unter dem Beifall der öffentlichen Meinung, an, den Gang zum Gericht abzulehnen. Im Februar 1881 legte der Primas die Streitfrage (der staatlichen Kompetenz) der Konvokation von Canterbury in Ober- und Unterhaus vor, und nach eingehenden Beratungen beantragten beide Häuser bei dem Primas, daß er die Regierung um die Bildung eines Ausschusses ersuche, der „Einrichtungen und Kompetenzen der staatlichen Gerichtshöfe einer Untersuchung unterziehen und gegebenenfalls eine Reform herbeiführen" solle, worauf im August Earl Beauchamp in der Ecclesiastical Court Regulation Bill diese Wünsche der Konvokation vor das Parlament brachte mit dem Antrag, daß eine kgl. Kommission eingesetzt und jeder wegen Verachtung der Gerichte verurteilte Geistliche nicht länger als sechs Monate in Haft gehalten werde. Als indes ein Amendement statt dieser milderen Bestimmung für wiederholte Verachtung des Gesetzes Amtsentsetzung forderte, fiel bei der Schlußabstimmung die Bill; nur der Ausschuß wurde aus dem Untergang gerettet, mit dem Auftrag, die Reform in die Wege zu leiten, während den Bischöfen das bislang je und dann in Anwendung gebrachte Veto gegen die prozessuale Verfolgung der geistlichen Delikte nunmehr endgiltig eingeräumt wurde.

So war die parlamentarische Aktion doch in das hochkirchliche Geleise der Oxforder eingemündet: alle drei Anträge lagen auf der Linie ihrer Forderungen, und die Folgezeit lehrte, daß Wunsch und Wille sie immer wieder über ihr Augenblicksziel hinaustrugen. Die Hauptschlacht war geschlagen. Der Prozeß des Bischofs King von Lincoln, in dem der Primas Benson (21. Nov. 1890), das Privy Council (1892) den gemischten Kelch, die Absolution, die östliche Stellung des Celebranten, das Agnus Dei am Schluß und den Gebrauch brennender Lichter als in der englischen Kirche erlaubt, dagegen das Brechen des Brots angesichts der Gemeinde wie das Kreuzschlagen bei Absolution und Segen als unstatthaft aburteilte, bedeutete im wesentlichen Rechtfertigung alten ritualistischen Streitguts, die durch das Lambeth Judgment (Juli 1899 bis Mai 1900), in Verbindung mit der Entscheidung des Privy Council freilich in einigen nicht wesentlichen Punkten, zu ungunsten der Ritualisten modifiziert worden ist. —

Seitdem sind Prozesse um die Kultfrage nicht mehr geführt worden. Zuletzt hat die scharfe Polemik des Erzbischofs Temple (Jan. 1899) gegen die von den Ritualisten vertretene Opferidee diesen von neuem den Mut gestärkt und sie zu vielbeklagten Rücksichtslosigkeiten veranlaßt: in der Karwoche 1899 überboten sie sich förmlich in der Herübernahme unverfälschter römischer Formen (Meßfeier, Ohrenbeichte, Prozession und Weihrauch). Aber ihr Haß gegen den Papst (Primat, Unfehlbarkeit), der, nachdem Leo XIII. am 13. September 1896 auf Grund seiner lehramtlichen Unfehlbarkeit die anglikanischen

Weihen als inhaltlose, nichtige Akte definiert und damit den Hochkirchlichen an die Seele gegriffen hatte, aus den enttäuschten Hoffnungen kräftiger als je aufgestiegen ist und in ohnmächtigen Schmähungen über Rom sich ergießt, hat weitere propagandistische Erfolge des Ultramontanismus so gut wie vernichtet. Damit aber ist die Gefahr beseitigt, die vor 50 Jahren das protestantische Herz Englands heißer schlagen ließ und die Brücken aller kirchlichen Richtungen, der hoch-, breit- und niederkirchlichen zu den Oxfordern abbrach. Jetzt haben die Söhne die kirchliche Führung, die die Väter des High Church Revival für sich in Anspruch nahmen, aus der Hand geben müssen, und insofern sind sie gegen die Bischöfe im Kampf um Trakt. 90 und gegen den Primas (Tait) im Abendmahlstreit unterlegen. Als *geschlossene Gemeinschaft* existieren sie nicht mehr; seit 1900 *sind sie im wesentlichen in der Hochkirchlichen Partei aufgegangen*; und auch die Church Union, in der sie früher ihre organisierte Kraft sammelten, ist wie ihre Gegnerin, die Church Association im Niedergang. Jetzt, während der Angleichungsprozeß noch im Gange ist, hängen Sicherheit und Friede von dem Maße des Bemühens um gegenseitiges Verständnis ab bei Männern, die sich 50 Jahre lang mißverstanden haben.

Den neuesten, zugleich bedeutsamsten Versuch, diese Angleichung zu wege zu bringen, bezeichnet der Bericht, den die ebengenannte Kgl. Kommission unter Vorsitz des Lord Aldwyn (Report of the Royal Commission on Ecclesiastical Discipline, 1906) erstattet hat, mit dem Absehn, einerseits eine Klärung der Meinungen über das kirchlich Erlaubte anzubahnen, anderseits einen gangbaren Weg zu gemeinsamer kirchlicher Arbeit zu weisen. In praxi, wird gesagt, ist der Vorwurf römischen Imports für eine große Anzahl kirchlicher Gebräuche nicht aufrecht zu erhalten; vieles, was vor 50 Jahren als römische Weise verdammt wurde, ist ohne ungünstige Folgen zu allgemeiner Annahme gelangt, und es besteht die Hoffnung, daß vieles, was zur Zeit noch unter dem Stigma steht, in einigen Jahren ohne Anstoß in der Kirche geübt wird. Der gegenwärtige Stand der Kirche weist zwar eine Anzahl kultischer Formen auf, die über die Grenzlinie hinaus auf der römischen Seite liegen; doch herrschen sie im strengen Sinne des Worts nicht vor (not accurately to be described as prevalent), andere in größerer Zahl (more widely prevalent) schließen implicite römische Lehre mit ein, während andere, infolge von Unterlassung und Unterschätzung, einen von dem A.G.B. abweichenden Typus der Frömmigkeit darstellen: ein beklagenswerter Zustand, weil er den Mangel kirchlicher Einheit offenbart, aber ein Zustand, der zu Besorgnis und überhasteten Maßregeln keinen Anlaß giebt. — Vor dem Gesetz und den Gerichten ist der Ritualismus unterlegen; beide sind gegen ihn. Zur Überwindung der Schwierigkeiten sind zwei Wege möglich: Beseitigung des Ritualismus durch das Gesetz oder Modifikation des Gesetzes durch den Ritualismus. Empfohlen wird der zweite Weg, also die Korrektur des Gesetzes an den Überzeugungen oder dem Starrsinn einer unterlegenen Minorität, was in der Sache den Teufel durch Beelzebub austreiben heißt: victrix causa deis placuit, sed victa Catoni. Vorgeschlagen wird die Aufnahme einer neuen Rubrik oder ein neuer geistlicher Gerichtshof unter Erzbischof und beiden Häusern der Konvokation, mit der Kompetenz „in allen Fragen der Lehre und Praxis der Kirche von England". Der Friede ist nur möglich durch die Selbstüberwindung der beiden Parteien: in seinem Interesse „haben beide ihre Vorurteile und Lieblingsideen aufzugeben". — In dieser Mahnung, in die der Bericht ausklingt, liegt seine Bedeutung und sein Gegenwartswert. Von Rom hat die Kirche von England nichts zu fürchten; aber in der Verschärfung der Gegensätze liegt die Gefahr eines kommenden Bruchs, der Entstaatlichung der Kirche, an deren Verwirklichung in den außerkirchlichen Kreisen (Dissent) nicht verächtliche Mächte arbeiten. —

Der starke, geschlossene Einfluß, der ihnen im lauten Kampfe der Meinungen eine Zeit lang zugefallen war, ist den Händen der Ritualisten entglitten. So tiefe Wirkungen sie auf die Kirche ausgeübt haben (vgl. S. 41 f. u. 51 f.), ihr Tag ist, seitdem sie durch ihre Hinwendung zum Hochkirchentum ihrer früheren Einheit und Kraft verlustig gegangen sind, dahin. Grade der Stand der Dinge, wie er sich aus den Erhebungen der Royal Commission ergiebt, zwingt ihnen die Erwägung auf, daß, wenn Autorität und Führung einmal verloren sind, es der selbstverleugnenden Geduld, der Weite des Blicks, Fülle des Innenlebens, psychologisch schöpferischer Gestaltungskraft und der Kunst des Abwartens bedarf, um wieder in die erste Reihe zu kommen. — Was die Zukunft aber an Schwierigkeiten und Kämpfen noch bringen mag, das eine haben die Oxforder erreicht, daß sie abgesehen vom kirchlich-praktischen auf dogmatischem Gebiet den Lehren der Realpräsenz und des Eucharistieopfers einen legitimen Platz in den Theologie, der Frömmigkeit und dem Kultus der Kirche von England erkämpft haben. —

IV. Die kirchliche Arbeit der Oxforder. So lange die Oxforder den Grundsatz, der ihnen Recht und Kraft gegeben, die Bekämpfung des Liberalismus, der mit unheiliger Hand in das Recht der Kirche, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen, eingriff, in seiner ursprünglichen Reinheit vertraten, waren sie im Laufe der Zeit eine Macht in der Nationalkirche geworden. In den 1830er Jahren focht der kirchliche Geist einen gesunden Kampf aus und feierte seine schönsten Siege. Dann wurde die spitzfindige Dialektik Newmans für gesunde Weiterentwickelung zum Verhängnis; die Puseyiten, die zwar der römischen Lockung widerstanden, siegten sich zu Tode im ohnmächtigen Kampfe gegen eine Staatsgewalt, auf deren Mitarbeit und Unterstützung sie eine 300jährige glorreiche Geschichte wies, die Ritualisten endlich verschwendeten ihre Kraft an den bunten Flitter. So tief die Bewegung die englische Kirche erregt hat, die theologische Wissenschaft verdankt ihr so gut wie nichts; in ihren geschichtlichen, dogmatischen und exegetischen Disziplinen ist sie peinlich unfruchtbar geblieben. Ihrer biblischen Theologie fehlt Tiefe und Freiheit der Gedanken, der Exegese Vertrautheit mit den kritischen und zeitgeschichtlichen Problemen; der große Newman hat zum tieferen Verständnis der hl. Schrift in seinen 37 Bänden kaum einen Beitrag geliefert; den patristischen Studien aber hat sie, noch ohne Vertrautheit mit der neu aufkommenden geschichtswissenschaftlichen Technik, die Wege geebnet; die Ansätze dazu sind Puseys **Library of the Fathers** und die etwas spätere **Library of Anglocatholik Theology**, die die Schriften von 56 großen Anglikanern (der Laudschen) Schule enthält; aber als wissenschaftliche Leistungen können beide nicht angesehen werden, weil sie Tendenzschriften sind.

Unanfechtbare Erfolge aber stehen dem Anglokatholicismus auf dem Gebiete der praktischen Theologie zur Seite. Was 100 Jahre vor ihm die erste Oxforder Bewegung unter Wesley und Whitefield in die Hand nahm, die erstarrte Kirche zu einer Lebensmacht der Nation zu machen, ist der zweiten im wesentlichen gelungen. Den Methodismus stieß die Kirche aus, die Anglikaner hat sie nicht los werden können. Daß im Establishment eine tiefe Liebe zur katholischen Kirche der Väter erwacht ist, eine Liebe, die reich an Werken der Liebe ist, der Innern und Äußern Mission, auf sozialem und kirchlichem Gebiet, in der Heimat wie in der Fremde, hat sie zum großen Teile den Oxfordern zu danken.

In erster Linie ist die Wiedererweckung des kirchlichen Geistes im Establishment ihr Verdienst und Ruhm. Sie haben durch eine 50jährige Arbeit vor allem in der Seelsorge eine neue Epoche heraufgeführt. Gerade unter den der Kirche entfremdeten höheren Ständen ist ihre Arbeit am wirksamsten geworden; in diesen Kreisen haben sie die meisten und begeistertsten Anhänger, und der nicht immer gesunde Kult, den die Damen der englischen Aristokratie mit den ritualen Beichtvätern und Kirchen treiben, ist nicht lediglich als Modesache anzusehen. Weil jene Ernst machten mit der Gleichberechtigung von Hoch und Niedrig und der Armen, Verlassenen und Kranken in selbstlosen Liebeswerken sich annahmen, haben auch die von der Kirche stiefmütterlich behandelten unteren Volkschichten die Mutter wieder lieben gelernt. Sie haben Kranken-, Waisen-, Missions- und Erziehungshäuser im großen Stile gebaut; durch die Aufwendungen der Kirchengemeinden sind neun neue Bistümer (Manchester, Ripon, Newcastle, Liverpool, Southwell, St. Albans, Truro, Wakefield und Bristol) gegründet und ausgestattet worden; die Zahl der auswärtigen Bistümer unter dem Primat von Canterbury, im J. 1877 im ganzen 23, ist (—1900) auf 170 gestiegen. In 25 Jahren errichteten sie in einem der verworfensten Viertel des Ostens (**St. George's in the East**) eine neue Kirche, Tages- und Sonntagschulen, Bibliotheken, Spar- und Vorschußkassen und stellten Gilden- und Schwestervereine an die Arbeit, kurz alles, was zur Gesundung und Erholung nach menschlichem Ermessen gethan werden konnte. An Mackonochies Kirche St. Margaret's gliederten sich in zehn Jahren eine Reihe wohlthätiger Werke, dazu Bruder- und Schwesterschaften, und überall im Lande, auch über die eigene Parochie hinaus, waren sie an der Gründung von Anstalten für Waisen, Genesende, Gefallene, Halbsinnige u. ä. thätig. Sie spielen eine schlechte Rolle, diese Ritualisten, wenn man sie vor Gericht um Casula und Weihrauchfaß, Beichtstuhl und Kruzifix streiten sieht; aber man sehe sie in ihrer Gemeinde, und das Urteil wird ein anderes.

Alle diese lebenschaffenden inneren und äußeren Werke sind das Ergebnis einer Organisation, die, derjenigen der römischen Kirche in Verfeinerung nachgebildet, selbst in dem von praktischen Gesichtspunkten beherrschten Gemeinschaftsleben Englands kaum ihresgleichen hat.

Die Centralgewalt dieser Großbritannien und die Kolonien umfassenden Organisation

ruht bei der nur aus Priestern gebildeten Society of the Holy Cross, deren Existenz (seit 1853), bis dahin vor der Öffentlichkeit geheim gehalten, 1873 durch eine Notiz im Rock bekannt wurde. Sie hat in ihrer Hand die Oberleitung der mannigfaltigen Arbeiten der Inneren und Äußeren Mission, der Kultfragen, Traktat- und Andachtsbücherverteilung,
5 des Beichtwesens, der öffentlichen Versammlungen, endlich der Gilden und Vereine. Eiferer wie Mackonochie, Carter, Ridsdale, Tooth und Lowder haben ihr offensive Tendenzen zu geben versucht; indes wird die Arbeit im geheimen gehalten und ist, weil sie den Tag scheut, vielen (römischen) Verdächtigungen ausgesetzt gewesen; die Cowley Väter, (Soc. of St. John the Evangelist in Cowley), in deren Händen die nach römischem Vor-
10 bild arbeitenden Missionen unter den Gefährdeten und den „Protestanten" sind, scheinen jener angegliedert zu sein; sie bindet ihre Mitglieder durch die drei Mönchsgelübde, zu denen die Forderung der (täglichen?) Ohrenbeichte tritt. — Einen weiteren Kreis — in den 1890er Jahren über 12000 nach Bischöfen, Priestern, Bruder- und Schwestergilden und Kommunikanten geordnete Mitglieder von Geistlichen und Laien zählend — bildet die 1862
15 gegründete Confraternity of the Blessed Sacrament, mit gegen 250 Zweigen in den Kolonien, die für die rituale Ausschmückung der Gottesdienste und Kirchen, für das Fasten, Gebete für die Toten, die Erhebung der Eucharistie zum Höhepunkt der Feier, endlich für die tägliche Beichte und Messe im Morning Prayer eintritt. Ferner die Association for Promoting the Unity of Christendom, deren Mitgliedernamen
20 nicht veröffentlicht werden; sie betreibt die Vereinigung der anglikanischen, römischen und griechischen Kirche; die Geheimgesellschaft des Order of Corporate Reunion, die staatskirchliche Kleriker neu ordiniert und den römischen Papst als den ersten Bischof der Kirche und deren sichtbares Haupt anerkennt (so in der Zeitung des Ordens, dem Reunion Magazine vol. I, 242); endlich die Guild of All Souls, der Alcuin Club,
25 auch die Church Extension Association gehören hierher. — Die Aktion in der Öffentlichkeit hat die oben (S. 35, 62) genannte, 1859 gegründete English Church Union, die 1884 als Mitglieder 2675 Geistliche (darunter 50 Bischöfe, d. h. 45% der Gesamtzahl) und 18600 Kommunikanten (Männer und Frauen) in 200 Zweig- und 50 Distriktsvereinen zählen soll; die ihr angegliederten bezw. unterstützten Zeitungen Church Union
30 Gazette, Church Times und Church Review haben zur Aufgabe die öffentliche Verteidigung der Partei und den kirchlichen Ausbau des Systems, das sie mit Kraft und rücksichtslosem Freimut vertreten.

Die Kleinarbeit aber wird von den zahlreichen Gilden, Orden, Schwester- und Bruderschaften gethan, die wie ein Netz engerer und weiterer Verbindungen
35 die ganze Staatskirche, auch in den Kolonien überziehen. Besonders verdient um sie ist der in den 1870er Jahren vielgenannte Father Ignatius, der in Wales ein Männerkloster mit strenger Regel (braune Kutte mit Leibstrick, Sandalen u. s. w.) zur Ausbildung von Missionspredigern gegründet hatte. Ferner gehört hierher The English Order of St. Augustin, der seine für die Ordination sich vorbereitenden geistlichen Brüder gleich-
40 falls in strenger Abgeschlossenheit und Regel hält. Die Schwesterschaften, die im englischen Volksleben breiten Raum einnehmen und dem großstädtischen Straßenbilde einen markanten Zug geben, — die erste wurde von Pusey unter Miß Sellons Leitung ins Leben gerufen — widmen sich der Krankenpflege und haben heute fast alle großen Hospitäler Londons in ihrer Obhut; zu ihnen stehen in loserer Verbindung Tausende von
45 Damen der vornehmen und mittleren Stände, die durch Geld oder freiere persönliche Beteiligung das Anstaltswerk unterstützen und sich verpflichten, tägliche Fürbitte für das Mutterhaus und seine Pfleglinge zu thun. Und alle diese Organisationen, von denen das große Hilfswerk getragen wird, halten sich, wie die öffentliche Liebesarbeit der Geistlichen, im wesentlichen in parochialen Formen. Immer steht am Anfange ein thatenfroher
50 Geistlicher, der dem Helfergedanken in seiner Gemeinde zur Verwirklichung hilft, Frauen, Jungfrauen und junge Männer an die Arbeit stellt und diese, wenn sie lebenskräftig geworden, in die weiteren verwandten Kreise führt.

So bedeutsam also die Einwirkungen der Oxforder auf das kirchliche und soziale Leben der Gemeinden sind, auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft haben sie,
55 wie ich oben kurz andeutete, wenig oder nichts geleistet. Ihre Dogmatik ist der Verzicht auf philosophische Spekulation und frommes Nachdenken und wenig anderes als die begriffliche Verwertung des in einer jahrhundertelangen Entwickelung gewonnenen theologischen Gutes, Erneuerung vergangener Werte: der Anglikanismus des 16. Jahrhunderts in modernem Aufputz. Ihre Lehre ist Geschichte. In den theologischen Erörterungen der
60 1860er, 70er und 80er Jahre geht der Streit weder um neue Gedanken, noch neue That-

sachen, noch neue Gesetze; in technischem Sinne hat in allen „Fällen" die Vergangenheit, die Geschichte das letzte und entscheidende Wort behalten. Der Tr. hat den dogmatischen Lehrkomplex des 16. und 17. Jahrhunderts in kräftiger Metempsychose zu neuem Leben erweckt und in den Ring der Oxforder Gedankenreihen eingeschaltet.

Seine Versenkung in das kirchliche Altertum wurde zweifellos einerseits durch das Erwachen des historischen Geistes in England bedingt, das zeitlich mit der traktarianisch-ritualistischen Bewegung zusammenfällt. Dem Aufkommen der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnistheorie und der Erhebung der englischen Historik zur Wissenschaft (durch Freeman, Stubbs, Froude, Green) verdankt sie einen wesentlichen Teil ihrer Kraft, ihre geschichtliche Selbstbesinnung und ihre Erfolge beim Bemühen um die Wiedererweckung vergangener kirchlicher Werte.

Anderseits weist seine Wiederbelebung des kirchlichen Altertums den romantischen Zug auf (vgl. oben S. 20), den Walter Scott, Tennyson u. a. dem litterarischen Empfinden Englands aufprägten. Seine Forderung vertiefter Andacht, mystischer Erhebung der Seele, der Realismus seiner Sakramentslehre und sein Verlangen nach dem inneren Erlebnis lag auf der romantischen Linie. — Endlich forderte auch die von ihm in den Vordergrund gestellte Lehre von der apostolischen Succession die Versenkung in das kirchliche Altertum, in dem er die Waffen für seinen Kampf suchte und fand.

Die Darstellung seiner Lehre unterliegt insofern Schwierigkeiten, als er ein anerkanntes Bekenntnis oder Lehrschriften, die seine Eigenart zum Ausdruck brächten, nicht aufzuweisen hat. Sein Credo ist dasjenige der Staatskirche, die 39 Artikel und das Allgemeine Gebetbuch. So ist seine 70jährige Arbeit niemals auf die Beseitigung oder Abänderung einer dem staatskirchlichen Protestantismus eigentümlichen Lehrmeinung gegangen, sondern, wie oben nachzuweisen versucht worden ist, um das Recht kirchlicher Selbstbestimmung und um gewisse auf den Grenzlinien liegende kultische Bestimmungen, die mit der dogmatischen Grundstimmung viel, mit der Einzellehre so gut wie nichts zu thun haben. — Wir haben daher die private traktarianische Litteratur, die wie die pietistische vorwiegend der Asketik sich zugewandt hat — ich nenne Dr. Lees **Directorium Anglicanum**, Carters **Treasury of Devotion**, Gresleys **Ordinance of Confession**, Littledales **The People's Hymnal** und eine stattliche Reihe von **Breviaries, Manuals, Ordinances** — in Betracht zu ziehen, die freilich nur mit Vorsicht wegen ihrer subjektiven, impulsiven und vielfach ungesunden Gedankenführung gebraucht werden darf. Um den Ritualismus zu begreifen und richtig einzuschätzen, darf man ihn nicht als ein theologisches System fassen; er ist, was G. Freytag vom Pietismus sagt, eine vorübergehende Bildung; die Einwirkungen aber, die er auf Religion, Kultur und Sitte ausgeübt hat, sind noch heute erkennbar. Einzelnes davon ist Erwerb der Nation geworden.

An dieser Stelle also wird es geboten sein, in dem Bilde der traktarianischen Kundgebungen diejenigen Grundzüge festzustellen, die einerseits von der in den 39 Artikeln vertretenen Anschauung abweichen, anderseits den Konsens der Oxforder Schule darstellen: die Sätze von den religiösen Erkenntnisquellen, den Gnadenmitteln, der Kirche, der apostolischen Succession, der Realpräsenz und die aus diesen Centren abgeleiteten Lehrmeinungen.

Für sein religiöses Erkenntnisprinzip geht der Traktarianismus von dem Satze aus, die absolute Wahrheit ist objektiv gegeben, Recht und Aufgabe des denkenden Geistes ist nicht, sie auf ihre spekulative Erfassung und Verwirklichung zu untersuchen, sondern die gegebene dem Geiste zu vermitteln. **Credo ut intelligam.** Gegeben ist sie nach Form und Inhalt im Lehrkomplex der primitiven Kirche; dieser ist Inhalt des Glaubens; als allgemeine Lehre der Kirche erwiesen, bedarf er weder gelehrter Untersuchung, noch der Prüfung an der hl. Schrift; die Aussagen der Väter stehen, wenn nicht über der Schrift, so ihr doch gleich und werden als solche verehrt und als indiskutabel hingenommen.

Die hl. Schrift kann Glaubensregel nicht sein. Nachdem Froude in dem Satze: **quod semper, ubique et ab omnibus** die katholische Norm für kirchliche Lehre und Praxis gefunden, haben Spätere eine Ergänzung der Schrift durch „das Zeugnis der allgemeinen (unter Hinweis auf 1 Ti 3, 15) Kirche", wie es in den Schriften der Väter, der katholischen Bischöfe und der ökumenischen Konzilien niedergelegt ist, gefordert. Wird die Schrift als **regula fidei** im allgemeinen anerkannt, so bedarf sie doch wegen der Vieldeutigkeit ihrer Auslegung, wegen ihrer Unvollständigkeit der Ergänzung. Für die Bestimmung der rechten Lehre ist sie wertvoll; indes über die kirchliche Disziplin, Praxis (Ceremonien) und Regiment bietet sie „fast nichts". Die Schrift ist demgemäß zu erklären nach der Tradition; denn diese war vor der Schrift und hat den Kanon gemacht;

wenn auch nicht nach der Autorität irgend eines einzelnen Vaters, der besondere Anschauungen vertreten mag, so doch „nach der übereinstimmenden, einheitlichen Lehre der katholischen Bischöfe und Väter". Exemplifiziert wird dabei auf das Nizänische Konzil, das die Trinität als Schriftlehre für die Kirche endgiltig festgestellt hat, weil sie im Nicänum „das Zeugnis der ganzen Kirche hat, daß es so ist", mag man die Sätze verstehen oder nicht. Dementsprechend hat Pusey den Grundsatz formuliert in der These: „Das A und das NT sind die Quelle der Lehre, die katholischen Väter der Kanal, durch den diese zu uns herabfließt" (vgl. Vorwort zum 1. Bde der **Libr. of the Fathers**).

Der Schlußsatz also lautet: die hl. Schrift ist Glaubensregel nicht an sich, sondern nach Maßgabe der patristischen Tradition, oder: die *Kirche* als die alleinige, von Gott eingesetzte Autorität ist Auslegerin der Schrift, wobei zu beachten ist, daß in dieser lehramtlichen Eigenschaft der Begriff der Kirche in alle Wege nicht erschöpft ist; die andere, ungleich höhere Würde beansprucht sie, wie oben angedeutet, als Vermittlerin der Sakramentsgnade. Sie ist nicht sowohl Lehr- als Sakramentsanstalt. Als wohlgegliederter Organismus kommt sie zur Erscheinung nach drei Seiten: als Auslegerin der Schrift, in der Vermittlung des Sakraments und in der Totalität ihrer institutionellen Ausprägungen, d. h. sie ist nicht nur *Quelle und Norm der kirchlichen Lehre*, sondern auch *des kirchlichen Handelns*, in Kultus, Verfassung, Disziplin, und die Darstellung ihrer Idee nach diesen Seiten ist wie Gottes Wort und Sakrament Gegenstand heiliger Scheu; denn dieses früheste Gebild des christlichen Geistes stellt zugleich das Urbild und Vorbild, ein höheres Kirchentum als alle späteren Ausprägungen dar, *die* Kirche als das absolute Fundament aller Wahrheit, auch in dem Geheimnisvollen und Nichtverstandenen (der Arkandisziplin) der Mystik und dem Symbolismus der Auslegung u. ä., die beide die Zurückhaltung in der Mitteilung gewisser Stücke des Glaubens bedingen und in weiterer Folge (wenigstens nach der Meinung der Fortgeschrittenen) zwischen eso- und exoterischer Wahrheit scheiden.

Nach Glauben und Praxis also ist die Kirche in ihrer zeitlichen Erscheinung an die apostolische als das Urbild und Quellhaus der in Glauben und Wandel sich darstellenden religiösen Lebensmächte gewiesen. Aus ihr fließt der Strom der Gnade auf alle Zeiten. *Vermittelt wird die Gnade* d. h. das Heil allein durch die objektive Kraft der Sakramente. „*Der einzige Weg zur Seligkeit*", so wird dieser 1. grundlegende Satz formuliert, „*ist der Genuß des Leibes und Blutes des geopferten Erlösers im hl. Sakrament der Eucharistie.*" *Die Wirkung aber des Sakraments*, so lautet der 2. Fundamentalsatz, *beruht auf der Spendung durch den Priester in Kraft seiner apostolischen Vollmacht*; „die Gewähr für Fortbestand und rechte Austeilung des Sakraments ist der apostolische Auftrag der Bischöfe und, durch diese, der spendenden Priester". Ohne eine solche Vollmacht aufzuweisen, wird gesagt, „können wir nicht sicher sein, daß wir das Sakrament wirklich austeilen. Die Kirche Englands hat vermittelst der *apostolischen Succession* diese Vollmacht überkommen und ist die einzige in diesem Reiche, die die Gewißheit hat, des Herrn Leib seinem Volke zu geben", d. h. sie ist die einzig berechtigte Spenderin des die Seligkeit vermittelnden Sakraments, weil sie vermöge der Succession Inhaberin und Zeugin der Wahrheit ist.

Diese Lehre steht breit und richtunggebend an der Schwelle der Bewegung; sie durchzusetzen sind die Traktate ins Leben gerufen worden. Newman nimmt sie gleich im 1. auf (**Thoughts on the Ministerial Commission**) und J. Keble begründet sie im 4. (**Adherence to the Apostolical Succession the safest course**); beide Flügel der Partei, der konservative mit Rose, Palmer und Perceval und der fortschrittliche unter Froude und Newman sind eins in dem Satze und vertreten ihn mit Nachdruck als den Grundpfeiler des priesterlichen Amts. Wenn, so wird er begründet, wie es den Anschein hat, der Staat die Kirche zu beseitigen wünscht, worauf hat der Priester seinen Anspruch auf Autorität und Achtung in der Gemeinde zu gründen? Die priesterliche **Magna Charta** ist der Auftrag Christi. Er „gab den Jüngern seinen Geist, diese legten die Hand auf ihre Nachfolger, diese auf weitere, und so ist die heilige Gabe auf die Bischöfe der Gegenwart gekommen, die uns zu ihren Gehilfen und gewissermaßen Stellvertretern bestellt haben" (Tr. 1). Es ist ein altanglikanischer Satz, der im Ordinationsformular dem Sinne nach ausgesprochen ist; jetzt wurde er unter dem Bemühen um eine unangreifbare Basis gegen die staatlichen Übergriffe von den Traktarianern in den Vordergrund gerückt. „Die Gabe beruht auf der Handauflegung, nicht auf irgend einer Formel, die den Akt begleitet"; sie ist nicht notwendig mit dem Episkopat als dem Amt der Aufseher ver-

bunden; die Apostel haben sie auch Nichtbischöfen, Priestern und Diakonen erteilt. Da indes in Konsequenz dieses Satzes auch nicht-bischöfliche Kirchen sie besitzen können, wird die geschichtliche Konstruktion der Thatsache versucht, daß von der Apostel Zeiten bis auf die Reformation und dann in allen wahren Kirchen die Ordination durch die Bischöfe erteilt worden sei. Sie ist nach Keble (Primitive Tradition) nicht bloß die Nachfolge im Dienst am Wort, in der Verwaltung der Sakramente und der Schlüsselgewalt, sondern vor allem eine heilige Gabe; diese aber ist in der Zeit einzig durch die apostolische Succession erhalten worden (Froude, Remains II) und deren wesentlicher Inhalt. Sie befähigt zur rechten Amtsführung, besonders zur Sakramentsspendung und „zum mysteriösen Machen des Leibes und Blutes Christi". Wer nicht ein Glied an dieser apostolischen Kette ist, hat kein Recht zum Amt und zur Sakramentsausteilung.

Da weiter der Auftrag Christi allein es ist, der Predigt und Sakrament wirksam macht zur Seligkeit (Tr. 35), so wächst aus der apostolischen Succession (gegen das 1 Pt 2, 9 gelehrte allgemeine Priestertum der Gläubigen) die römische Lehre von dem einzigen und notwendigen *Mittleramte des Priesters* zwischen Christus und dem Gläubigen und der Scheidung der Geistlichen und Laien. —

Im Hinblick auf die Bedeutung der Sache ist von den Orfordern auch die historische Begründung versucht worden, daß die Kette der staatskirchlichen Succession wirklich bis zu den Aposteln reiche. Der Nachweis im einzelnen Falle wird freilich als unmöglich preisgegeben, aber historisch ersetzt durch den „Wahrscheinlichkeitsbeweis, die Gewißheit der ununterbrochenen Succession sei wie 8000:1" (!), und dogmatistisch durch die (später von Newman in seinem Grammar of Assent aufgestellte) religiöse Erkenntnistheorie, daß „religiöse Überzeugung nicht auf intellektuellen Gründen beruhe, sondern auf emotionellen (!), indem die theoretisch nicht zureichende Wahrscheinlichkeit durch die vertrauensvolle Annahme zur Gewißheit wurde". Dieser an sich richtige Satz, dem in seiner Überspannung schon von J. Tulloch (Mov. 103) entgegengehalten worden ist, daß ein Gewißheitsprinzip, das weder in der Vernunft, noch in thatsächlichen Beweisen der Geschichte und Erfahrung begründet ist, sondern bloß in der Kraft des Willens, etwas für wahr zu halten, keinen Wert hat, weil auf dem Grunde einer derartigen Willens- oder Gefühlserzeugung ebensogut der Aberglaube wie der Glaube ruhen kann, macht in religiösen Dingen, wie Newman zugiebt, zuletzt „das Argument von der Wahrscheinlichkeit zu einem Argument von der Persönlichkeit, d. h. zu einer Form des Arguments von der Autorität" (vgl. dazu Pfleiderer 449); sie bedarf, da sie auf sich selbst nicht beruhen kann, zu ihrer Sicherheit der Anlehnung an andere, d. h. eben der Autorität, die Newman aus dem ποιεῖτε (1 Ko 11, 24/25) heraus zu konstruieren versucht, mit dem Christus den Jüngern als Priestern eine Konsekrationsgabe verleihe; und aus der Bestellung des Titus und Timotheus zu Bischöfen wie aus dem Episkopat der Urkirche wird von Newman die absolute Notwendigkeit der bischöflichen Konsekration abgeleitet, d. h. auf die Autorität der Kirche zurückgegangen, wo die Schrift nicht ausreicht. —

Der Tr. weist also nach dem Vorgang der Reformationskirchen auf dem Kontinent *zwei Fundamentalsätze* auf, einen *materialen von der durch die Sakramente bedingten Heilsvermittlung* und *einen formalen von der alleinigen Autorität der Kirche*. Er ersetzt das gläubige Subjekt, das die Gnade empfängt, durch die Kirche als objektive Instanz, die nach beiden Seiten, als Spenderin des Sakraments und als autoritative Inhaberin der Wahrheit, das Heil vermittelt. Da aber die Sakramente der konstitutive Faktor der Gnade, das eigentliche Heilsgut sind und die Kirche nur zur heilskräftigen Spendung und Wirkung verhilft, so ist ersichtlich, daß das *Sakramentsprinzip dem kirchlichen übergeordnet ist*; dieses ist das bloße Korrelat des ersteren, d. h. *Mittelpunkt des Systems*: *Fundamentalsatz ist die alleinseligmachende Kraft der Sakramente*. Von diesem Satze ist die Bewegung ausgegangen. Schon in der Vorrede zum 1. Bde der Traktate wird gesagt, die Sakramente, nicht Wort und Verheißung Gottes (Predigt) sind die Quellen der göttlichen Gnade, und R. Wilberforce nennt das Mittleramt Christi die Grundthatsache des göttlichen Heilsplans, die Sakramente aber die Mittel, welche das Heil aneignen. Sie sind das erste. *Der Tr. ist die Kirche des Sakraments*. —

Die *Kirche* nun als die Übermittlerin des Schatzes, den jene bergen, an die Christen ist die von Christus und den Aposteln gegründete und durch die apostolische Succession in Reinheit erhaltene Heilsanstalt, alleinige Spenderin der Gnadenmittel, alleinige Zeugin der Wahrheit und letzte Autorität in Fragen des Glaubens, der Lehre und Lebens. Diese begriffliche Fassung der Idee wird von den Traktarianern auf Kosten der

in den 39 Artikeln (Art. 19, 20, 34) vertretenen Auffassung der „Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, in der das reine Wort Gottes gepredigt und die Sakramente in allen wesentlichen Stücken rite verwaltet werden", als das System beherrschend vorangestellt. Gegen die reformatorische Fassung des Begriffs, nach der sie die Gemeinschaft der zu allen 5 Zeiten und unter allen Völkern wirksam Berufenen ist, das geistliche Amt indes nur die Bedeutung einer der Ordnung dienenden Einrichtung hat, nicht aber de iure divino ist, setzen die Traktarianer die andere von der Kirche als der von Christo gegründeten realen und sichtbaren Heilsanstalt. Wie Christus durch sein Erlösungswerk der Mittler zwischen Gott und Menschen geworden, so ist der Bischof (und Priester) Mittler zwischen Christus und 10 der Gemeinde und höchste Autorität für die Laien. — Die unsichtbare Kirche wird gebildet lediglich aus den lebendigen Gliedern der sichtbaren, an die durch den Besitz des allein heilskräftigen Sakraments das Heil gebunden ist. Die Schrift, heißt es im 11. Traktat, macht die sichtbare Kirche zur Bedingung der unsichtbaren. Es giebt eine göttlich eingesetzte sichtbare Kirche, und diese ist eine und dieselbe gewesen durch die suc-15 cessive Eingliederung ihrer Mitglieder. Allein die sichtbare gewährleistet die Mitgliedschaft der unsichtbaren, d. h. ohne die sichtbare Kirche nulla salus. — Das Kennzeichen aber der wahren Kirche ist abermals die apostolische Succession der Bischöfe, in der die anderen affectiones, Apostolicität, Katholicität und Autonomie beschlossen sind. Jene ist das Kennzeichen, das signum signans der wahren Kirche, 20 die bischöflich-anglikanische demgemäß von allen andern (auch den bischöflichen) auf Erden die vollkommenste; die übrigen episkopal verfaßten (insonderheit die römische) sind „ungesunde", „erkrankte", die nichtbischöflichen (die Dissenter- und protestantischen Kontinentalkirchen) „abgeschnittene Zweige" der einen allgemeinen: Sekten, in denen es Heilsmittel nicht giebt, eben weil ihnen die apostolische Succession fehlt; mögen sie in der apostolischen 25 Lehre geblieben sein oder nicht, sie haben kein apostolisches Amt. Die römische Kirche ist keine Sekte, — als solche bezeichnen sie nur einzelne Traktarianer — sie ist in der Apostelgemeinschaft, aber (mit ihren Sätzen von der Papstgewalt und Unfehlbarkeit) nicht in der apostolischen Lehre geblieben; die Griechische hat Gemeinschaft und Lehre reiner bewahrt, und die übrigen (bischöflichen) Kirchen, die schottische, amerikanische, dänische und 30 schwedische sind gesunde Zweige, wiewohl über die Echtheit der beiden letzten nicht alle Zweifel behoben sind. Allein die Kirche von England, die Ost und West vereinigt und ihre Zweige nach den vier Enden der Welt ausbreitet, ist eine Art Typus der einen katholischen Kirche" (Pusey).

Die Sakramentallehre des Tr., anknüpfend an die in der Conf. Angl. 35 niedergelegte Fassung, versucht eine Weiterbildung und Vertiefung des Wesens und der Wirkung auf römisch-katholischen Linien durch starke Betonung des Begriffs Wiedergeburt. Nach Conf. Angl. (Art. XXV) und dem Katechismus sind die Sakramente „gewisse Zeugnisse und wirksame Zeichen der Gnade Gottes; sie sind von Christo eingesetzt, nicht daß sie begafft und herumgetragen, sondern daß sie gebraucht werden. Dem, der sie würdig 40 (im Glauben) empfängt, vermitteln sie eine Heilswirkung, dem Unwürdigen das Gericht". Sie sind das äußerlich sichtbare Zeichen einer geistlichen Gnade, ein Unterpfand, den Gläubigen der Gnade zu vergewissern (Church Catechism). Dieser calvinischen Definition wird der Satz entgegengesetzt: Die Sakramente sind die Kanäle, die die göttliche Gnade in die Seele leiten; der Unglaube verschließt, der Glaube öffnet sie. Beide 45 Sakramente sind wesentlich eins; durch die Taufe wird der natürliche Mensch wiedergeboren, und dies neue Lebensprinzip wird durch das A. M. entwickelt (Denison, Real Presence 29), und Pusey (On Baptism) zieht die Konsequenz: Sie sind die einzigen rechtfertigenden Riten oder Mittel, um die Versöhnung mitzuteilen"; ebenso Newman im 90. Traktat. Ihren Gegnern, die das neue geistliche Leben nicht 50 der Gabe Gottes im Sakrament, sondern der Glaubensthat zuschreiben, halten sie die objektive Realität der Gnade im Sakrament, die der gläubige Empfänger (receptiv) erlangt, entgegen. — Aber an diesem Punkte, über das Verhältnis von Heilsgabe, Glaube und Sakramentsgenuß ist die Sprache schwebend, und die eigentliche Meinung kommt (aus den Vorbehalten) nicht klar heraus. Die Wiedergeburt, wird gesagt, ist an den objek-55 tiven Genuß der Sakramente gebunden, die jene vermitteln, ohne Zuthun des gläubigen Empfängers, d. h. sie wirken ex opere operato; auch der reumütige, liebende und ernste Glaube, der rechtfertigt, ist eine Gotteswirkung im Subjekt, das ohne die zuvorkommende und mitwirkende Gnade Gottes kraftlos ist. — Werden demnach die Sakramente als „die einzigen rechtfertigenden Riten" behauptet, so ist das protestantische 60 sola fide beseitigt. „Der Glaube", sagt Pusey, „rechtfertigt nicht an und für sich, son-

dern bringt uns zu Gott, der uns aus Liebe rechtfertigt", d. h. die Gerechtigkeit nicht nur „imputiert, sondern auch impartiert". Wir werden gerechtfertigt vor den Werken, aber potentiell ist der künftige neue Gehorsam durch Gottes Gnade in dem rechtfertigenden Glauben enthalten. — In dieser geschlossenen Verbindung nun mit dem rechtfertigenden Glauben werden die Werke von entscheidender Bedeutung für die Seligkeit. Gott giebt jedem das ewige Leben nach seinen Werken, nicht als freie Gabe nach seinem Wohlgefallen, sondern denen, die in guten Werken nach dem ewigen Leben trachten. Die Werke stehen in einer gewissen Beziehung zu dem Gnadenlohn. Im wesentlichen nur darin, daß die Traktarianer die Werke als äußere verdienstlose Bewährung des inneren Glaubens ansehen, weichen sie von der römischen Lehre ab. Der Glaube bleibt aus dem Heilsplan ausgeschieden; an seine Stelle wird die reale Mystik der sakramentalen Kraft gesetzt.

Den Begriff der Taufe bestimmt die Conf. Angl. (XXVII) dahin, daß sie nicht nur ein Zeichen des Bekenntnisses (Unterscheidung der Christen von Nichtchristen), sondern auch ein Zeichen der Wiedergeburt (sign of Regeneration or New Birth) sei, whereby, as by an instrument, they that receive Baptism rightly, are grafted into the Church; genauer bezeichnet der Katechismus die innere geistliche Gnade der Taufe als a death unto sin and a new birth unto righteousness whereby the children of sin are made children of grace, und das Taufformular nennt in allen den Akt begleitenden Gebeten als Gabe der Taufe die Wiedergeburt. Die staatskirchliche Theologie hat indes an dieser Fassung nicht festgehalten; durch die Westminster Confession, die die objektive Wirkung der Sakramentshandlung ablehnt (grace and salvation are not so inseparably annexed into this ordinance as that no person can be regenerated without it, or that all that are baptized are undoubtedly regenerated, unter Berufung auf AG 8, 13 und 23; Rö 4, 11; AG 10, 2, 4, 22, 47; vgl. Confession of Faith Chap. XXVIII, I und V), beeinflußt, haben hervorragende staatskirchliche Theologen die geistliche Taufgabe beschränkt auf die Erwählten, denen die neue Geburt nicht in Kraft des sakramentalen Akts, sondern des decretum absolutum mitgeteilt wird, während die Nichterwählten lediglich die Besprengung mit Wasser empfangen. An dieser Entleerung des Begriffs, die Wasser- und Geistestaufe auseinanderreißt und an die Stelle des die Gnade objektiv vermittelnden Sakraments den Heilsratschluß Gottes, die unmittelbare, an die Taufe nicht gebundene Wirkung des hl. Geistes setzt, hatte sich s. Z. der Gorhamstreit (vgl. oben S. 33, 1) entzündet. Das Judicial Committee des Geheimen Rates hatte diese Verflüchtigung der Lehre für zulässig erklärt gegen den Einspruch der Traktarianer. Pusey, an dessen Worten in diesem Stücke das Schwergewicht der patristischen Autorität und der kirchlichen Bekenntnisse hing, trat indes in seinem Traktate „Über die Taufe" der Neufassung entgegen, diesmal mit dem Schriftbeweis als entscheidender Waffe. In der hl. Schrift, heißt es bei ihm, ist die Wiedergeburt mit der Taufe verknüpft, nirgends von ihr getrennt; der Mensch wird (nach Jo 3, 5; Tit 3, 5) aus Wasser und Geist, (nach 1 Jo 3, 9) aus Gott, (nach 1 Pt 1, 23) aus unvergänglichem Samen durch das Evangelium wiedergeboren, nicht durch Glaube, Liebe, Gebet, Buße, Reue, Sinnesänderung, wie die Evangelische Partei in Unterschätzung der eigentlichen Wiedergeburtsmomente lehrte. Es widerspricht, sagt er, der Schrift, den Anfang des neuen Lebens nach der Taufe, überhaupt in irgend einen anderen Moment als den Taufakt zu setzen, so wenig als das leibliche Leben erst nach unsrer Geburt anfängt. Die Taufwiedergeburt ist Gottes Werk, das nur insoweit bedingt ist, als der Mensch durch Unglauben und Sünde ihm Widerstand entgegensetzen kann. Durch die Taufe werden wir thatsächlich selig gemacht, eben im Taufakte, und sind von da ab im status salvationis, es sei denn, daß wir aus der Gnade fallen.

Ohne Frage bewegt sich der Tr., der für seine Lehre auf die älteren hochkirchlichen Theologen wie Hooker, Bancroft u. a. sich berufen konnte, mit dieser Fassung auf den Linien des kirchlichen Credos, dessen Verflüchtigung zur zwinglischen Doktrin er gegen die Evangelischen vertrat, freilich nicht, ohne daß in den hochgespannten Erörterungen um das Recht ihrer Sache einige Entschiedene (u. a. Newman, Ward und Carter) sich in Anschauungen verloren, die von den römischen sich kaum noch unterscheiden lassen, indem sie zwar die Imputation des Erlösungswerks durch die Taufe gelten lassen, aber das Hauptgewicht auf die Infusion der Kraft des hl. Geistes legen. —

In der Lehre vom Abendmahl bestimmt die Conf. Angl. (Art. XXVIII), unter Ablehnung der römischen Wandlung und in Annäherung an die lutherische Fassung von der auf 1 Ko 10, 16 gegründeten Gemeinschaft von Brot und Wein mit dem Leibe und

Blute Christi, daß des Herrn Mahl nicht nur ein Zeichen der Liebe der Christen untereinander, sondern ein Sakrament unserer Versöhnung mit Gott durch Christi Tod sei; der Leib des Herrn wird im Abendmahl in einer himmlischen und geistlichen Weise (heavenly and spiritual manner) mitgeteilt und durch den Glauben genossen;
5 Art. XXIX, der im Prayer Book Eduards VI. und in der lateinischen Redaktion der Artikel von 1563 fehlt und vielleicht erst 1571 für die Conf. Angl. formuliert worden ist, fügt hinzu, daß „die Ungläubigen ... in keiner Weise teil haben an Christus, sondern das Zeichen oder Sakrament zu ihrer Verdammnis essen und trinken". Die Artikel stellen also nur dies fest, daß durch das Medium des Glaubens Leib und Blut Christi in einer
10 „himmlischen und geistlichen Weise" empfangen werden; der Katechismus dagegen scheidet zwischen dem signum, Brot und Wein, und der res signata, Leib und Blut Christi, which are verily and indeed taken and received by the faithful in the Lord's Supper, jene also der Auffassung Calvins, dieser Luther sich nähernd. Beide Anschauungen, die eine den objektiv-realen, die andere den subjektiv-symbolischen Sakramentsbegriff
15 vertretend, sind immer in der englischen Kirche nebeneinander festgehalten worden; die zwinglische, die das Abendmahl wesentlich als verpflichtendes Erinnerungsmahl faßt, zuletzt am entschiedensten von den Evangelischen (vgl. Schöll 767).

Diesen Anschauungen gegenüber suchen die Traktarianer dem Sakrament einen reicheren Inhalt zu geben, indem sie den gebenden Charakter der Eucharistie stark betonen. Über die
20 calvinische Fassung der Elemente als Pfandes und Siegels hinausgehend, gründen sie (ihre Hauptvertreter sind, neben Keble, Pusey, Newman, vor allen Denison, R. Wilberforce, Benett, T. Carter) ihre eucharistischen Anschauungen auf die patristischen und älteren anglikanischen Lehrbildungen. Von Andrews und Bramhall, sagte Pusey, habe ich gelernt, die Worte τοῦτό ἐστιν im buchstäblichen Sinne zu fassen. Demgemäß lehren die Traktarianer: in der Eucharistie sind
25 die konsekrierten Elemente wahrhaftig, aber in mystischer Weise Leib und Blut Christi geworden; der realiter gegenwärtige Christus teilt sich den Gläubigen zur Seligkeit, den Ungläubigen zum Gericht mit. — Dies ist die in der englischen Theologie viel erörterte Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl (Real Presence), die als das Wesentliche des Sakraments bezeichnet wird. Sie ist traktarianisches Gemeingut;
30 aus dem Widerspiel der Meinungen über das Wie und Wodurch springt indes weder Klarheit noch Übereinstimmung hervor. Das Falsche in der Lehre Roms, sagt Perceval, ist nicht die Realpräsenz, sondern das Bemühen, die Art der Gegenwart zu erklären. Wir nehmen die Realpräsenz als eine sakramentale, geistliche und mystische, Rom als substantielle, körperliche, wunderbare. Durch die Worte der Konsekration, stellt der Clerical
35 Protest (unter Berufung auf den Anglikaner Cosin) fest, sind Leib und Blut real und substantiell gegenwärtig und werden allen Empfängern nicht in einer physischen und sinnlichen, sondern himmlischen und unbegreiflichen Weise gegeben. Rob. Wilberforce aber bringt das Geheimnis mit der Inkarnation Christi in Verbindung: die Eucharistie ist die Vollendung des in der Menschwerdung Christi begonnenen Heilswerks; wie diese ist die
40 Eucharistie eine objektive Thatsache, von unserer Mitwirkung oder Zustimmung in alle Wege unabhängig. In den Einsetzungsworten bezeichnet (das Satzsubjekt) τοῦτο das signum, σῶμα und αἷμα (das Prädikat) den wahrhaft gegenwärtigen Gottmenschen (die res signata); ἐστὶν (die Kopula) bringt die sakramentale Identität zum Ausdruck. Zwingli wird vorgeworfen, er verflüchtige die res sacramenti, indem er die Gegen-
45 wart nur symbolisch behaupte; Calvin, er trenne die res sacramenti (Christi Leib) vom sacramentum und mache dies nur zu einem äußerlichen Siegel, wodurch Gott den Prozeß bezeuge, der in der Seele des Empfängers sich vollziehe; endlich Luther, er behaupte zwar die wirkliche Gegenwart, leugne aber ihre Wirkung, weil er die Rechtfertigung nicht durch das objektive Sakrament, sondern durch den Glauben des Subjekts vermittelt fassen.
50 — Auf weitere Zeugen und Ausdeutungen muß ich an dieser Stelle des Raumes wegen verzichten. Viele traktarianische Theologen haben in den ersten 20 Jahren um die begriffliche Fassung sich bemüht, ohne dem Anspruch gewachsen zu sein; cum res ad triarios venit, trat Pusey vor die Glieder und warf das Gewicht seines Namens in die Wagschale; ich verweise darum alle, die der Sache nachzugehen wünschen, auf seine Unter-
55 suchungen in The Doctrine of the Real Presence, as contained in the Fathers (1855), ferner auf seinen Aufsatz The Real Presence — the Doctrine of the English Church, (1857), endlich auf seinen Aufsatz On the Presence of Christ in the Holy Eucharist, (1853). Er selbst faßt seine Meinung in den kurzen Satz zusammen: Die konsekrierten Elemente werden kraft der konsekrierenden Worte Christi (nicht des Priesters) wahrhaftig
60 und wirklich, jedoch in einer geistlichen und unaussprechlichen Weise Sein Leib und

Blut, hält aber über das Geheimnis des Wie seine eignen Gedanken zurück, wie er denn auch für seine Meinung die allgemeine Zustimmung seiner Freunde nicht durchgesetzt hat.

Indes erhellt aus seiner These die alle anderen Momente überragende Bedeutung der Konsekration. Sie ist den von Christus ausdrücklich dazu bevollmächtigten 5 Personen anvertraut durch die apostolische Kommission der Bischöfe und unter ihnen der Priester. Erfolgt sie nicht durch die Hand eines rechten Priesters, so ist sie keine Konsekration. Die Lutheraner und Reformierten haben kein Sakrament. Im Anschluß an Froudes Satz: „Das Machen des Leibes und Blutes Christi ist den Nachfolgern der Apostel anvertraut", sagt Denison: „Der Akt der Konsekration macht die reale Gegen- 10 wart Christi", und R. Wilberforce: „Die Konsekration ist das Hauptstück in der Eucharistie und kann nur geschehen durch die ausdrücklich dazu Bevollmächtigten". Es ist der katholische Begriff und das Sakrament ein opus operatum. — Über die Weise dieses Machens und Werdens des Leibes Christi herrscht keine Übereinstimmung; die meisten sprechen unter Ablehnung der römischen Wandlung von einer „Verbindung 15 der Elemente mit Christi Leib und Blut durch die Konsekration" (coniunctio sacramentalis), so daß „beide Substanzen in eine einzige zusammengehen", also von einer Konsubstantiation, nicht wie die Lutheraner (auf Grund der mit den Wittenbergern 1536 vereinbarten und in die Homilien aufgenommenen „Dreizehn Artikel") von einer durch den Genuß bedingten coniunctio realis, sondern von einer objektiven, durch Christi Wort 20 bedingten Konsubstantiation. Und da als ein Hauptartikel des Glaubens übereinstimmend die res sacramenti, die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den konsekrierten Elementen festgehalten wird, so kann jene folgerichtig nur als Transsubstantiation (wie Newman will), „wenn auch in feinerer, geistiger Weise" gefaßt werden (vgl. S. 48 Puseys These). 25

Auch an diesem Punkte springt die aus innerer Notwendigkeit wachsende Fortentwickelung der traktarianischen zu römischen Sätzen in die Augen. Die Frage der Wandlung ist Jahre lang der Gegenstand der Erörterung gewesen. Den Höhepunkt erreichte sie in dem vielberufenen Streite, in den sich Canon Liddon, damals der glänzendste Kanzelredner Londons, mit dem weniger beredten, aber gelehrteren Monsignore Capel 30 einließ (Dez. 1874). Die Transsubstantiation leugnen, wie Liddon es im Interesse seiner Freunde that, geht nicht an, erwiderte ihm Capel; die ganze ritualistische Litteratur bezeugt sie. So mußte der Canon vor der überwältigenden, aus Breviaries und Manuals geholten Bezeugung der Sache die Segel streichen und seinem Gegner (12. März 1875, Brief a. d. Times) zugeben, daß „manche Dinge thäten, die sich nur auf dem Stand- 35 punkte Roms verteidigen ließen"; eine schwere Wunde, die Liddon persönlich und seine Sache traf, ohne daß er sie verdient. Er verdankte sie den unbesonnenen Drängern und ihren römischen Übergedanken. Bei den Worten: Dies ist mein Leib, heißt es im Little Prayerbook, müßt ihr glauben, daß Brot und Wein wirklich Leib und Blut Christi werden. Beugt eure Herzen und Kniee in tiefster Anbetung, wenn der Priester 40 diese schauervollen Worte spricht; denn wirklich und wahrhaftig ist euer Heiland auf dem Altare gegenwärtig. Und: Wir müssen glauben, daß der Leib Christi, der geboren ist und am Kreuze litt, wirklich, wahrhaftig, substantiell und örtlich (really, truly, substantially and locally present) in den Elementen gegenwärtig ist; wenn hinzugefügt wird: „ohne daß die Elemente verwandelt sind", so ist das na- 45 türlich, so lange Worte Sinn haben, eben nur ein Spiel mit entleerten Worten. Beim Abendmahl wurde und wird in den Kirchen der entschiedenen Tonart gesungen: „In sein Fleisch ist Brot verwandelt, In sein kostbar Blut der Wein"; und im Kiss of Peace wird aller Verschleierung ein Ende gemacht mit dem Satze, daß der hl. Geist durch die Konsekration des Priesters eine Verwandlung der Substanz (conversion of the whole 50 substance) des Brotes in die Substanz des Leibes Christi bewirke. Indes muß gesagt werden, daß das Überschwenglichkeiten einzelner sind, die die Führer nicht billigen.

Eine weitere römische Tendenz haftet der maßgebenden Stellung, die der Realpräsenz im Abendmahl zugewiesen wird, insofern an, als diese in der Eucharistie zum Opferbegriff weitergeführt hat. Schon Froude und Perceval hatten das τοῦτο ποιεῖτε (1 Ko 55 11,23—26) gegen den Sprachgebrauch als sacrificite gedeutet; Newman (und mit ihm viele andere) fassen die Eucharistie „als kommemoratives Opfer für die Lebenden und Toten zur Vergebung der Sünden"; „als das christliche Opfer ist sie die Krone des Gottesdienstes, der besondere Akt, in Kraft dessen die wirksame Fürsprache des Hauptes der Kirche im Himmel hinabreicht in die untere Sphäre unseres Gottesdienstes". Aller- 60

dings keine Wiederholung des Opfers am Kreuz, denn Christus ist nur einmal für alle Zeiten geopfert, aber die Vergebung der Sünde, die Rechtfertigung und Annahme des Sünders bei Gott, durch das Opfer am Kreuz zuwege gebracht, wird durch das Opfer am Altar appliziert. Die These wird begründet durch den Hinweis darauf, daß zunächst 5 zwar nur Christus als **res sacramenti** geopfert werde, die Kirche aber als der mystische Leib Christi mitbeteiligt sei. So wird die Eucharistie zum Opfer der kollektiven Kirche, aber auch zum Opfer Christi, der opfernde Christus und zugleich sein mystischer Leib die Kirche.

Endlich ist aus dem Begriff der Realpräsenz einerseits auf die objektiv reale 10 Wirkung des Sakraments gefolgert worden. Nachdem im Anfang der Entwickelung die reformierte Lehre (Art. XXIX) acceptiert war, auch von Pusey, herrscht jetzt im wesentlichen Übereinstimmung, daß Würdige und Unwürdige im Abendmahl das Gleiche empfangen, nicht nur das Element, sondern auch den gegenwärtigen Christus, diese zum Gericht, jene zum Segen. — Andererseits hat die Realpräsenz, in der Praxis wenigstens, 15 zur Anbetung der Elemente geführt, wenngleich die Theorie nur die Anbetung des im Abendmahl gegenwärtigen Christus fordert. Wenn gesagt wird: Anbetung gebührt dem Leib und Blut Christi, die wirklich und wahrhaftig in der Gestalt von Brot und Wein gegenwärtig sind, die Elemente aber, durch die Leib und Blut empfangen werden, dürfen nicht angebetet werden (Denison), oder: der gegenwärtige Christus, nicht das Sakrament 20 ist anzubeten (Pusey), so ist das ein für die Praxis wertloser Doktrinarismus, der in der kirchlichen Übung, so lange Menschen die Anbetenden sind, an sich bedeutungslos ist, wohl aber die Gefahr des Götzendienstes in greifbare Nähe rückt.

Die Beichte stellt die englische Kirche im Unterschied von der römischen in die Freiheit des Einzelnen und hält damit die thatsächliche Verflüchtigung der Übung und die 25 Abirrung ins Formentum fern. — Indes, wenn die Traktarianer Beichte und Absolution zum Rang eines Sakraments erheben, indem sie beiden die Wiederherstellung der durch die Sünde verlustig gegangenen Taufwiedergeburt und die Vollendung des geistlichen Lebens zuschreiben, so machen sie für den im Glauben stehenden Christen beide zur notwendigen und unentbehrlichen Heilshilfe. So tritt in diesem Lehrstück vor andern das System der 30 priesterlichen Allgewalt zu Tage; die Ritualisten fassen die Absolution nicht als deklaratorischen, sondern als judiziellen Akt, als Urteil, nicht als Sache Gottes, sondern des Priesters. „Der einzige Weg zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden — ich wiederhole es, es giebt keinen andern — ist sakramentale Beichte, die Beichte vor dem Priester“ (**Plain Words on Confession**, 6), und der erste **Tract for the Days** 35 versteigt sich zu dem ungeheuerlichen Satze: der Mann, der Gott beichtet, **may be forgiven**, der einem Priester beichtet, **must be forgiven**. Hier kommt der forcierte Priesterbegriff zu seinem prägnantesten Ausdruck, wenn die Vorsichtigen derartige Übergedanken auch abzudämpfen versuchten. Bedarf nun der Priester, damit er lossprechen, über das Bekenntnis der allgemeinen Sündhaftigkeit hinaus das Bekenntnis der einzelnen Sünden, 40 so ist die Ohrenbeichte gefordert, die, von der offiziellen Kirche nicht angeordnet, von den Ritualisten **in praxi** eifrig gepflegt wird und eine reiche asketische Litteratur zur Folge gehabt hat (vgl. u. a. Carter, **The Doctrine of Confession**, 1869 und **The Freedom of Confession**, 1877; Gresley, **Ordinance of Confession**, und das berüchtigte, hinter den schlimmsten Leistungen der römischen Bußdisziplin nicht zurückbleibende Hand- 45 buch **The Priest in Absolution**, dessen erster Teil 1866 anonym erschien, während II nur als Wegweiser für den Klerus 1886 gedruckt wurde). —

Aus diesem auf die wesentlichen Grundzüge beschränkten Lehrumriß treten als abschließendes Ergebnis diese zwei Sätze heraus: geschichtlich betrachtet bedeutet der Tr. den Protest gegen den Protestantismus des 16. Jahrhs. Nachdem in der Kirche Elisabeths 50 das Gebetbuch Eduards VI. gegen den kontinentalen Import sich siegreich verteidigt, hatte mit Hooker, Bancroft und den **Canons** von 1604 der Gegenstoß eingesetzt, dessen Wirkungen durch die „großen Anglikaner“ Andrewes, Herbert, Donne, Laud, Jer. Taylor, Sheldon, Cosin, Wilson, Bancroft und Ken vertieft wurden; aber sie ganz durchzusetzen, in Lehre, Kult und Verfassungsfragen (Verhältnis zum Staate) war keinem gelungen. Die Traktarianer 55 setzten ein, wo Ken und Bancroft aufgehört, und gaben der anglikanischen Idee zwar nicht ihr endgiltiges und letztes Gepräge, immerhin aber führten sie zu einer Überwindung der kirchlichen Nöte, unter denen nach ihrer Meinung die englische Kirche durch die Vergewaltigungen der Reformation gelitten. Ihre Aufgabe war die Beseitigung des akatholischen Fremdgutes, das im 16. Jahrhundert die freie Fahrt der englischen Reformation 60 zu beschweren und ihre Richtlinien umzubiegen versucht hatte, d. h. die Wiederherstellung

der Nationalkirche auf den Linien Eduards VI. Die Bewegung strebt die Säuberung der Kirche Englands von den religiösen Wucherungen, die sie in den Lehren und Systemen Zwinglis, Luthers und Calvins fand, an und erhebt den Anspruch auf historische, dogmatische und organisatorische Kontinuität mit der primitiven Kirche, auf den Namen einer reformierten Kirche zwar, weil sie mittelalterliche Mißbräuche beseitigt, die Bibel dem Volke wiedergegeben und die Gewalt des Papstes zerbrochen hat, zugleich aber „in der Fülle ihres geschichtlichen Rechts und der wiedergewonnenen freien Praxis auf den Namen einer katholischen Kirche" (Wakeman, 493).

Dogmatisch angesehen bedeutet er anderseits die Umwertung der idealen Lebensgüter des gläubigen Subjekts in objektiv-faßbare Thatsachen. Das innere Erlebnis verobjektiviert sich ihm in äußere Darstellung des religiösen Empfindens, der Glaube in das Werk, die Übung. So wird ihm, während als seine Grundierung die starke Nachdrücklichkeit erscheint, die er auf die Erhebung des Priesters zu einer Art Übermenschentum legt, eine Kirche der Wirklichkeiten zum Ziel. Der Tr., auch in der Form des Ritualismus hungert nach Realitäten. Das ergiebt sich aus seinem Begriff der Kirche als einer sichtbaren, realen, in der alle Wahrheit objektiv gegeben ist, der Rechtfertigung als realer, durch die Sakramentsgabe vermittelten Lebensmitteilung, der durch die apostolische Succession realiter mitgeteilten Amtsgabe und aus der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie, in abgeleiteter Weise aus seiner Stellung zum Kultus, dessen Formen die faßbare Ausprägung religiöser Wirklichkeitswerte sind. Die Form ist ihm kein Adiaphoron, sie muß dem Inhalt, der Idee entsprechen; daher seine Vorliebe für die reiche Ausgestaltung und Pracht (gorgeousness) der Gottesdienste, die er aus formloser Nüchternheit in die Sphäre der Anbetung (more worship) erhoben hat. Endlich hat er es unternommen, diesen Wirklichkeitszug dem christlichen Leben zu geben. Die Kirche, als Leib Christi ein Organismus in festgefügter Geschlossenheit kirchlicher Grundsätze und Vorschriften, soll durch das ganze Reich hin das Leben regeln in Haus, Kirche, Schule, in den wirtschaftlichen und politischen Bethätigungen. Ihre wahren Glieder werden dies nicht durch die innere Erfahrung der Gnade (Bekehrung), sondern durch das Sakrament der Taufe, bedürfen aber zur Erhaltung des Gnadenstandes des Priesters als geistlichen Beraters; und dieser priesterlichen Aktion soll eine reiche asketische Litteratur zur Auswirkung in der Gestaltung der geistigen Kultur verhelfen. —

V. *Die Wirkungen der Bewegung.* Wir sehen es, auf sehr vielen Gebieten, und nicht nur des kirchlichen Lebens, hat der Tr. tiefgehende Wandlungen zur Folge gehabt. Sein unbestreitbares Verdienst ist in erster Linie die Erneuerung und *Vertiefung des kirchlichen Geistes.* Er hat die nationale Kirche aus öder Thatenlosigkeit, geistloser Flachheit, hinträumendem Behagen am Lebensgenuß, von der unfreien Erfüllung formaler Pflichten und dem Banne der Phrase und Formel, mit dem der Kern des Lebens dicht umhängt war, befreit, sie erfüllt mit priesterlichem Geiste und angespornt zu den großen, befreienden Thaten, die der Menschheit aus der Tiefe des Gemüts geboren werden und sie auf die Höhen führen, wo Ewigkeitsluft weht. In manchen Beziehungen schoß er übers Ziel hinaus, in andern tappte er blind auf den Irrweg. Soweit es sich um seine letzten Ziele handelte, ist er in Mißerfolge geraten; er vergaß, daß „Himmel und Welt sich nur berühren und unvollkommen sind, weil sie es mit Menschen zu thun" haben. Aber er ist aufgestiegen aus edlen und fruchtbaren Motiven. Die Wahrheit und das Gute, das er gewollt und mit dem er begann, hat zuletzt als fruchtbringender Same in der ganzen Kirche nachgewirkt, als Bodensatz sind nur die extremen romanisierenden Elemente zurückgeblieben, und diese sind im Laufe der Entwickelungen nicht mehr die Verführer geblieben, als die sie anfangs das odium des ganzen Kirchenvolks zu tragen hatten. In seiner gemäßigten Form hat er also der heimischen Kirche sehr wesentliche Dienste geleistet.

Unbestreitbare und unbestrittene Erfolge weist er auf dem Gebiete der *sozialen Arbeit* auf. Der Seelsorge hat er ganz neue Wege gewiesen. Seine Geistlichen verzehren in der Arbeit an den Massen ihre Kraft bis zur Erschöpfung, soweit das Kuratentum in Frage kommt, bei meist unauskömmlichem Gehalt. Indem er mit der Gleichberechtigung von Arm und Reich in der Kirche Ernst machte, hat er die Versunkenen und Verirrten auf den rechten Weg gebracht und den Elenden durch ein Netz großartiger Liebeswerke zu einem Anteil an stillem Lebensglück verholfen.

Seine Würdigung der *Kunst* hat eine kirchliche Ästhetik geschaffen, in kraft derer er viele aus den der Kirche entfremdeten oberen Gesellschaftschichten dieser wieder gewonnen hat. Durch Herübernahme der Prozession, Kirchenfahne, Weihrauch, Spreng-

wasser, Altarkreuz und -licht, Meßgewand und Blumenschmuck (namentlich im Winter) und andere auf das Gefühl wirkende Dinge hat er sich namentlich unter der Frauenwelt eine begeisterte und opferwillige Gefolgschaft geschaffen. Seit den 70er Jahren hat dieser Kultus des Schönen die Kirchgemeinden weit über die Grenze des in der „reformierten" Kirche Englands Statthaften in Anspruch genommen. Die frühere Einfachheit und herbe Kraft der Gottesdienste hat der Tr. verlassen und einer Hypertrophie des kultischen Ausdrucks die Wege gebahnt, die einen Zug narkotischer Sinnlichkeit trägt. Ein schwüler, weicher Ton, der in Verbindung mit dem durch farbige Fenster geschaffenen Halblichte die mystischen Kräfte der Seele auslöst und der auf die von ihm gesuchte Erregung und Vertiefung der Andacht betäubend wirkt, ist die Signatur der Gottesdienste (besonders in den Städten). Wenn aus den in den Wölbungen verdämmernden Klängen des geistlichen Volksliedes — einen Choral hat die englische Kirche nicht — weiche Andacht in die zitternde Seele sich tastet, wenn in der Eucharistie bei den Worten: **Take and eat this body** die polyphone Gewalt des vollen Werks majestätisch einherbraust oder beim Credo ein Meer von Tönen auf rauschenden Fittigen durch die Hallen flutet, wähnt der Hörer sich in einen katholischen Dom versetzt. — Aber die Gefahr der 40er und 50er Jahre, daß der Tr. auch durch diese Dinge zum Bahnbrecher für Rom werde, besteht nicht mehr. Die Übertritte haben aufgehört, und das Kirchenvolk sieht interessiert, aber ungeängstet auf den Firlefanz der Gewänder; eine mehr als 50jährige Erfahrung hat gelehrt, daß er den nach mystischer Erregung verlangenden Gemütern vielfach gerade dasjenige bietet, was sie ohne ihn in die römischen Arme treiben würde. Insoweit hat er den Erfolgen der Propaganda Roms sogar Abbruch gethan. Hat der Tr. in den Zeiten hochgradiger Spannung viele Geistliche und Laien hinübergetrieben, der Ritualismus, aus Schwäche und Unterdrückung herausgewachsen und auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens zu Einfluß gelangt, hat mit seiner früheren Einheitlichkeit und Geschlossenheit die etwa Schwankenden in fester Klammer gehalten; auch seine Verbindung mit dem Hochkirchentum, an das er seit der Jahrhundertwende seine Kräfte abzugeben begonnen hat, hat ihn mehr und mehr vor den alten Irrwegen bewahrt, und in den Formen des Kultus und der Seelsorge, die jenes von ihm als Erbe überkommen hat, steht er mit breitem Fuße im kirchlichen Leben; von den rund 1000 Londoner Staatskirchen sollen etwa die Hälfte mehr oder weniger die ritual-hochkirchliche Weise pflegen.

Sein aus der Liebe zu der katholischen Vorzeit geborenes Kunstinteresse hat nicht minder auf die kirchliche Baukunst, Architektur, Malerei und Musik gewirkt. Aus der würdelosen Vernachlässigung, unter der die unvergleichlich schönen englischen Dome, fast alle Denkmale aus der Blütezeit der mittelalterlichen Kunst, im 17. und 18. Jahrhundert litten, als die kirchliche Architektur eine vergessene Kunst geworden war, sind sie zur alten Einfachheit und Schönheit wieder emporgestiegen, viele neue Kirchen sind nach den besten alten Mustern gebaut, und die bestehenden von geschmacklosen Einbauten und sonstigen Verschlimmbesserungen befreit worden. Ihre Innenwirkung ist durch Farbenreichtum an Säule und Fenster vertieft, dem Ganzen eine edle Weihe gegeben und durch stilvolle Bildwerke an Kanzel, Taufstein, Lettner und Wänden die in der „Epoche der Tünche" untergegangenen intimen Reize zu neuer packender Wirklichkeit geweckt worden. Die Ritualisten nehmen diesen Aufschwung der kirchlichen Kunst für sich gern in Anspruch, nicht ganz mit Recht. Den Gedanken einer ästhetischen Reform hat vor ihnen die **Church Building Society** vertreten, die schon in den Jahren 1818—33 durch Aufwendung von 6 Millionen Pfd. St. für Neubau und Wiederherstellung von Kirchen jenen ein nachahmenswertes Vorbild gegeben. — Auch die kirchliche Kleinkunst (an Kreuz, Kruzifix, Leuchter, Patene und Kelch) verdankt ihnen viel Anregungen, und selbst auf die Gegenseite, wo ihre Reformen anfangs den Argwohn weckten, hat ihre Kunstübung, nicht nur auf dem rein kultischen Gebiete, vielfach vorbildlich gewirkt. —

Auch auf dem Gebiet der religiösen Malerei sind sie bahnbrechend geworden. Es ist kein bloßer Zufall, daß die Präraffaeliten (Edw. Burnes-Jones, Millais, W. H. Hunt, Rosetti und W. Crane) ihr künstlerisches Ideal in der Zeit des vom Tr. beeinflußten kirchlichen Aufschwungs gegen starke Widerstände durchsetzten. Beide trieb der gleiche Geist, Vergangenheitsmächte. Sie machten Halt vor der modern-klassischen Kunst des Cinquecento, die die Wahrheit und Einfalt der mittelalterlichen Malerei verlassen hatte, und fanden ihr Ideal zurückgewendet zu den Zeiten, in denen alles Äußere Christum bekannte und die Kunst, eine Magd der Kirche, zuerst die Wahrheit, danach die Schönheit suchte.

Endlich haben die Traktarianer auch die **Musik** in den Dienst der Kirche gestellt und durch Rückgang auf die alte Klassik (16. und 17. Jahrhundert) und durch Ausbildung guter Kirchenchöre dem Elend des in England sich wie nirgends breitmachenden Dilettantentums vielfach ein Ende bereitet. Man kann in den Londoner Kirchen im Winter die Passionen J. S. Bachs und die Messen Palestrinas in vollendeten, oft wiederholten Aufführungen unentgeltlich genießen. Und auch hier sind ihre vorbildlichen Rückwirkungen auf die ihnen nicht angehörigen kirchlichen Kreise unverkennbar. —

Endergebnis. Nach alledem ist der Tr., wie Schöll treffend gesagt hat, ein Ferment geworden, das in das faulende Hochkirchentum neues Leben brachte; aber sein letztes Ziel, die englische Staatskirche in die primitive zurückzubilden, selbst auf dem Umwege über Rom, hat er nicht erreicht. Auf allen Punkten, wo er das primitive System grundsätzlich durchzusetzen versuchte, ist er auf gesetzliche Hindernisse und auf den Widerspruch aus der eignen Mitte (aus dem Goreschen Kreise) gestoßen und an dem protestantischen Sinne des englischen Volkes gescheitert. Nur dies hat er vermocht: er hat viele Wege zu der Seele des Volks zurückgefunden und die treibenden Keime, die aus dem kirchlich gesinnten Mittelalter wie die Ahnungen eines triebkräftigen Neuen, Überwindung der Gegenwartsnöte und Vertiefung des kirchlichen Empfindens, in zitterndem Hoffen in den englischen Herzen wirkten, zu kräftigem Antrieb gebracht. Das Wahre und Gute, mit dem er begann, hat er nach heftigem, oft leidenschaftlichem Streite zum Leben gebracht. Aber sein Mangel an Besonnenheit und spekulativer Kraft und seine Uebertreibungen waren sein Unrecht und seine Schwäche. **Rudolf Buddensieg.**

Traktatgesellschaften. — Litteratur: Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause von 1844 an; Wichern, Die Innere Mission der deutschen evang. Kirche. Denkschrift 1849, Hamburg 3. Aufl. 1889, S. 62 ff.; Löwe, Kritische Musterung der Traktate deutsch-evangelischer Gesellschaften, Hamburg 1852; Schaubach, Zur Charakteristik der heutigen Volksliteratur, Hamburg 1863; Bodemann, Die Verbreitung christlicher Schriften, Gotha 1868; Stähelin, Das Traktatwesen, 2. Aufl. Basel 1873; Höpfner, Praktischer Wegweiser durch die christl. Volkslitteratur, Bonn 1873; Lobeck, Die Sorge für das Volksschriftenwesen, Leipzig 1877; Schäfer, Monatsschrift f. Inn. Mission, Hamburg 1878/79 (Gerlach); ders., PRE², Bd XV: Traktatgesellschaften; Schnell, Die 50 ersten Jahre des Vereins zur Verbreitung christlicher Schriften, Basel 1884; Kayser, Die Versorgung der Gemeinde mit den Erzeugnissen der christl. Presse (26. Kongreß f. Inn. Mission Nürnberg 1890); Schöner, Die christl. Volksliteratur und ihre Verbreitung, Gotha 1891; Müller, Die Notwendigkeit der Verbreitung christlicher Volksschriften, Berlin 1891; ders., Die Pflichten der Inn. Mission gegenüber dem volksverderblichen Schriftenwesen, Berlin 1891; Schäfer, Monatsschrift f. Inn. Mission, Gütersloh 1893 (Crome); ders., ebd. 1893 (Reiche) (Brandenburg. Provinzialausschuß); Central-Ausschuß f. Inn. Mission, Statistik, Berlin 1899, S. 305—352; Schäfer, Monatsschrift f. Inn. Mision 1900 (Mau); ders., Evangel. Volkslexikon, Bielefeld 1900. Presse, christliche und unchristliche (Hülle); ders., ebd.: Christliche Volksschriftsteller (Bachmann); ders., ebd.: Erbauungsbücher (Petran); Central-Ausschuß f. Inn. Mission, Jahresberichte, bes. 1901 ff. Die Jahresberichte der hauptsächlichsten deutschen evangel. Traktatgesellschaften (s. Text).

Der Reformation entstammt das Bestreben, neben der Ausbreitung des Wortes Gottes selbst (s. d. A. Bibelgesellschaften Bd II S. 691 ff.) die Verkündigung des Evangeliums in seiner Anwendung auf besondere Zeitfragen und Lebenslagen durch gemeinverständliche anregende Schriften von geringem Umfange (Traktate) in weitere Kreise zu tragen, als die durch die Predigt erreicht werden, und damit der Ausbreitung glaubensarmer oder glaubensfeindlicher Anschauungen und Grundsätze im Volksleben wirksam entgegen zu treten. Luthers 95 Thesen vom Jahre 1517, ins Deutsche übertragen und wie durch der Engel Botendienst in kurzer Zeit fast die ganze Christenheit durchlaufend, machten den Anfang. Zahlreiche Flugschriften ließ der Reformator selbst nachfolgen, von denen er sagte: „Wiewohl ich ihrer viele weiß und täglich höre, die meine Armut gering achten und sprechen, ich machte nur kleine Sexternlein und deutsche Predigten für die ungelehrten Laien, laß ich mich nicht bewegen; wollte Gott, ich hätte einem Laien mein Leben lang mit allem meinem Vermögen zu der Besserung gedienet!" (WW EA XX, 194) (vgl. das chronolog. Verzeichnis seiner Schriften in Köstlins Luther II, 723 ff.). Seine deutschen Mitarbeiter sowie ihm nach evangelisierende Schweizer und Franzosen (Berquin PRE III. Aufl. Bd II S. 643 ff. und Farel, PRE III. Aufl. Bd V S. 762 ff.) schlossen sich eifrig an, desgleichen der unbekannte Verfasser des italienischen Traktats „Von der Wohlthat Christi".

Später nahmen besonders in ihrer Weise englische Puritaner (Baxter, Bunyan) und Methodisten (Wesley gest. 1791, über Trunksucht, Erziehung u. s. w. und Fletcher) und

deutsche Pietisten (A. H. Francke) diese Arbeit auf (Francke: Pfennigartikel. Kurzer Unterricht, wie man die hl. Schrift lesen soll), besonders auf persönliche Bekehrung und Heiligung dringend. Die Brüdergemeinde fuhr darin treulich fort.

Zu neuem Aufschwung führte die thatkräftige Anregung des Augsburger Seniors Dr. Joh. Urlsperger und der englischen Schriftstellerin Hanna More gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Ersterer begründete 1782 die „Deutsche Christentumsgesellschaft" in Basel (s. Bd III S. 821 ff.), die gegenüber der rationalistischen Verödung der evangelischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz die bibelgläubigen Glieder zu lebendigem Zusammenwirken zu verbinden unternahm durch „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit" und der Mutterschoß zahlreicher Anstalten und Vereine der inneren und äußeren Mission wurde. Ihr Sekretär Steinkopf bildete nach seiner Berufung an die deutsche Kirche in London das persönliche Bindeglied zwischen der deutschen und der englischen Missionsarbeit, von letzterer der ersteren neuen Ansporn zuführend. — Hanna More (ihr Lebensbild nach Roberts und Thompson herausgegeben in Stuttgart 1847) bekämpfte die von Frankreich hereinbrechende Freigeisterei zuerst allein und dann von Freunden unterstützt durch eigene hervorragend wirksame, in 2 Millionen Exemplaren verbreitete Traktate und fand für ihr Vorgehen eifrige Nachfolge durch die 1796 begründete „Edinburgher Traktatgesellschaft" und durch die 1799 auf dem Boden der Londoner Missionsgesellschaft entstandene „Religious Tract Society", deren vorbildlich gewordene Grundsätze lauten: „Traktate müssen die reine Wahrheit enthalten, welche Gott in der hl. Schrift niedergelegt hat und welche alle lebendigen Glieder der Kirchen der Reformation von Herzen annehmen; ihre Sprache muß klar sein, damit auch Leute, die nicht an Nachdenken gewöhnt sind, sie verstehen. Jeder Traktat muß, was auch immer der Gegenstand ist, den er behandelt, dem Sünder die Wahrheit vorhalten, daß er nur durch den Glauben an Jesum Christum gerecht werden kann und daß er durch den heiligen Geist von neuem geboren werden muß. Traktate sollen dem Reiche Gottes und nicht einer einzelnen bestimmten Kirche dienen; frei von allem, was an das Schibboleth einer Sekte erinnert, sollen sie nur die großen Wahrheiten verkünden, welche zu allen Zeiten mächtig gewesen sind vor Gott, Seelen zu erwecken, zu bekehren, zu heiligen und zu trösten, und welche einen Menschen befähigen, dem Herrn zu leben und zu sterben."

Nach dem Muster und zum Teil auch mit der Beihilfe der Rel. Tract. Soc. bildeten sich bald hin und her Vereine, welche die Herstellung und Verbreitung von Traktaten teils ausschließlich teils zusammen mit verwandten Bestrebungen der inneren Mission sich zur Aufgabe machten. In Wechselwirkung mit der Erweckungszeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es auf diesem Gebiete zu immer reicherer Entfaltung, deren segensreiche Bedeutung J. H. Wichern in seiner Denkschrift 1849 über „die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" warm und anfeuernd bezeugte (3. Aufl. Hamburg 1889, S. 62 ff.), indem er zugleich mahnte, den Schriften ein mehr deutsch-evangelisches Gepräge zu geben und die tüchtigsten Federn wahrer kirchlicher Volksmänner dafür in Bewegung zu setzen, um „diejenigen Massen innerhalb der Kirche, die ihr fern getreten sind und in Gefahr stehn, von ihr ganz geschieden zu werden, für Buße und Glauben wieder zugänglich zu machen und für den Herrn aufs neue zu gewinnen".

Die namhaftesten Traktatgesellschaften auf deutschem Boden sind: Der „christliche Verein im nördlichen Deutschland", Eisleben 1811. Die „Wupperthaler Traktatgesellschaft", gegründet 1814 auf Anregung von Dr. Pinkerton aus London. Der „Hauptverein für christliche Erbauungsschriften in den preußischen Staaten", Berlin 1814. Die „Niedersächsische Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften", Hamburg 1820. Die „Evangelische Gesellschaft" in Stuttgart 1832. Die „Evangelische Bücherstiftung in Stuttgart" bezw. der „Calwer Verlagsverein" 1833. Die „Evangelische Gesellschaft in Straßburg", 1834. Der „Verein zur Verbreitung christlicher Schriften", Basel 1834. Die „Agentur des Rauhen Hauses", Hamburg 1842. Der „Evangelische Bücherverein" in Berlin 1845. Die „Evangelische Gesellschaft für Deutschland", Elberfeld 1848. Der „Evangelische Verein für die protestantische Pfalz", 1848. Der „Nürnberger evang. Verein für innere Mission", 1850. Die „Schriftenabteilung der Gesellschaft für innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche", 1850. Der „Christliche Kolportageverein in Baden", 1867. Der „Nassauische Kolportageverein", Herborn 1873. Die „Deutsche evangelische Traktatgesellschaft", Berlin 1879. Der „Christliche Zeitschriftenverein", Berlin 1880. Verwandt ist die Verbreitung von Pfennigpredigten, von der Berliner Stadtmission 1881 angefangen, der „Verein für christliche Volksbildung für Rheinland und Westfalen", Köln 1882, die Menge der christlichen Sonntagsblätter, Familien-Zeitschriften und Volkskalender,

die von Vereinen für innere Mission gepflegte Bezirkskolportage und von den jüngsten Unternehmungen in weiterem Rahmen: die Versorgung der Tagespresse durch Artikel und Korrespondenzen seitens des Zentralausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche und verbundener Preßvereine seit 1892, die „Deutsche Zentralstelle zur Förderung der Volks- und Jugendlektüre", Hamburg 1905. Die volkstümlich-wissenschaftlichen Abhandlungen „Lehr und Wehr fürs deutsche Volk", Hamburg, Rauhes Haus seit 1904.

Welche segensreiche Bedeutung im Geiste des Evangeliums wirkende Traktatgesellschaften bei zweckmäßiger Arbeitsweise haben, bedarf um so weniger eines Nachweises, je handgreiflicher in unserer Zeit das hochgesteigerte Lesebedürfnis durch Schriften in planmäßigem, jedes Mittel der Kultur benutzendem Vertriebe befriedigt wird, welche Glauben, Treue, Familiensinn, Pietät, christliche Sitte und Sittlichkeit im Volke untergraben und vielfach durch wissenschaftlich-künstlerischen Firniß blenden oder sogar mit spannend gezeichneten elenden Zerrbildern des Lebens (Kolportage-Schauerromane) selbst in moralischer Pose den niedersten Trieben ausführlichen Anschauungsunterricht in Lastern und Verbrechen erteilen. Dagegen können kleine christliche Volksschriften allgemein erwecklichen oder speziell belehrenden oder erzählenden Inhalts treffliche Dienste thun, und auch positiv lebenzeugend wirken, wenn sie echtes biblisches Gold in Scheidemünze für den Alltagsgebrauch umsetzen, weder langweilig noch geschraubt tendenziös, sondern durch Wahrhaftigkeit und Volkstümlichkeit fesselnd geschrieben sind (wie Schaitbergers „Sendschreiben", R. Baxters „Von der Ruhe der Heiligen" aus älterer Zeit, letzteres besonders fruchtbringend bewährt in der Bekehrung eines Wilberforce, des Sklaven- und eines Chalmers, des großen Armenfreundes; oder aus neuerer Zeit eine Anzahl „Schillingsbücher" des Rauhen Hauses von J. H. Wichern, F. Oldenberg u. a., Rincks „Ein verkannter Wohlthäter", Löhes „Von dem göttlichen Wort als dem Licht, welches zum Frieden führt", manche Mäßigkeits- und Sittlichkeitsschriften, manche kleinere Erzählungen von Fries, E. Frommel, O. Funcke u. a., Ziethes „Palmzweige", Schriften des Rauhen Hauses „Für Feste und Freunde der inneren Mission", „Kirchenliederdichter" u. dgl.) — wie Löwe (Kritische Musterung der Traktate) sagt: „Der Traktat soll ein Pfeil sein, rasch beflügelt, scharf zugespitzt, die Spitze von gediegenem, reinem Metall".

Hauptaufgaben für die Gegenwart sind einerseits die gemeinverständliche Bezeugung der Grundgedanken des Evangeliums für das sittlich-wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben gegenüber dem die Massen berückenden falschen Prophetentum der Sozialdemokratie (worin Kapffs „Des Arbeiters Würde und Bürde", Stuttgart 1874, Thompsons „Der Arbeiter und seine Freunde", Berlin 1881, Gräbenteichs „Ev. Arbeiterkatechismus", M.-Gladbach 1898 bemerkenswerte Vorgänge bilden, und die soziale „Denkschrift des Zentral-Ausschusses für innere Mission", Berlin 1884 mit Nachwort 1889, Prof. Dr. von Nathusius „Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der soz. Frage", Leipzig 1897, Past. em. Köhler „Sozialistische Irrlehren", Leipzig 1899 u. a. als wissenschaftliche Rüstkammern zu verwerten sind) — und andererseits die gemeinverständliche Bezeugung der biblischen Wahrheit und christlichen Weltanschauung gegenüber alter und neuer rationalistischer Kritik und evolutionistisch-monistischer Hypothese (wofür Meinhofs „Schutz- und Trutzbüchlein", Leipzig 1903 als Muster dienen mag, und reiches Material aus Luthardts „Apologetischen Vorträgen", Leipzig 4 Bde von 1864 bis 1883, und u. a. aus Böhmer-Kropatschecks „Biblischen Zeit- und Streitfragen", Gr.-Lichterfelde 1905 ff. zu schöpfen ist) — beiderseits aber weniger zusammenfassend als einzeln beleuchtend, weniger lehrhaft als praktisch umfassend zu behandeln.

Die Verbreitung der Traktate geschieht meist mittelst Zweigniederlage und Kolportage, am besten nicht durch planloses Ausstreuen, sondern von Person zu Person auf Grund gegebener Bekanntschaft und unter sorgfältiger Auswahl des im besonderen Falle Geeigneten.

H. Rahlenbeck.

Trankopfer s. d. A. Opferkultus Bd XIV S. 390,60.

Transsubstantiation. — Die Litteratur ist wesentlich diejenige, die bei den Artikeln „Abendmahl. II. Kirchenlehre", Bd I S. 38, 8—29 und „Messe, dogmengeschichtlich", Bd X S. 665, 14—57 verzeichnet ist. Das Werk von J. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters vom christolog. Standpunkte, 2 Bde 1873 und 75 (nicht fertig geworden), bietet manches gute Material für die Entwickelung von Paschasius bis gegen die Zeit hin, wo der Ausdruck transsubstantiatio fixiert wurde (für den Ausdruck selbst bietet es nichts). Der „Leitfaden zum Studium

der Dogmengeschichte" von Loofs ist jetzt in vierter, völlig umgearbeiteter Auflage erschienen (1907) und auch für die Spezialgeschichte der Transsubstantiationsidee von erhöhter Wichtigkeit geworden. Instruktiv ist die Erörterung von R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, 1900 (Studien z. Gesch. d. Theol. ꝛc., von Bonwetsch und Seeberg, 5. Bd), S. 378ff. Siehe ferner P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, 2ième série: L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, 3ième édit. 1906; H. Denifle O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung, zweite, durchgearbeitete Aufl., 1. Bd Schlußabteilung, herausgegeben von A. M. Weiß O. P., 1906, S. 612ff.: „Thomas von Aquino nach Luther auch Erfinder des Wortes und Begriffes Transsubstantiatio". — Für die griechische Kirche vgl. speziell Kiesling, Historia concertationis Graecorum Latinorumque de transsubstantiatione in sacrae eucharistiae sacramento, 1754; G. E. Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche in ihrer geschichtl. Entwickelung, Schluß, § 47—57, JdTh XIII, 1868, S. 649—700; M. Jugie, Le mot transsubstantiation chez les Grecs (1. Artikel): avant 1629, (2. Artikel): après 1629, Échos d'Orient, X, 1907, S. 5ff. und 65ff. — Im weiteren ist derjenige Teil des von Steitz für die erste Auflage verfaßten, von Hauck für die zweite überarbeiteten Artikels im wesentlichen erhalten geblieben, der der eigentlich scholastischen Lehre galt. Denn Steitz hat da so viel Interesse und kongeniales Verständnis für den Scharfsinn der mittelalterlichen Theologen bewährt, daß mir seine Arbeit der Erhaltung wert schien, zumal ich keine gleich-eingehende und umsichtige Darstellung dieser Materie zu nennen wüßte. Die elegante Schrift von Batiffol bricht da ab, wo die „Idee", der der Ausdruck transsubstantiatio entsprechen soll, reif geworden, ohne auf die scholastischen Begriffsklitterungen überhaupt noch einzugehen. Alles, was der Zeit vor dem Berengarschen Streite in Steitz' Artikel gegolten hat, ist von mir gestrichen, manches andere durch neue Darstellung ersetzt worden. Es erschien als überflüssig, die Darstellung der Entwickelung der „realistischen" Idee über die Eucharistie in der älteren Zeit nochmals, etwa mit Revision im einzelnen, abzudrucken, da der Artikel „Abendmahl II" von Loofs vollkommen ausreichend darüber instruiert. Daß ich zum Teil mit Loofs nicht ganz übereinstimme, habe ich schon gelegentlich (im Art. „Messe", auch „Sakrament") bemerkt; es ist ja selbstverständlich, daß sich die Kontroversen über die Vorstellungen der altkirchlichen Theologen fortsetzen werden. Also Teil I, speziell der Abschnitt 1 und der Eingang von Abschnitt 2, dann wieder Teil IV, ist vollständig von mir, das andere ist in der Hauptsache noch von Steitz. Wenn ich im Art. „Messe" (Bd X S. 679, 44) einmal auf den Art. „Transsubstantiation" verwiesen habe, wie wenn da über den „Symbolismus oder Realismus" bestimmter Theologen der alten Kirche näher berichtet werden werde, so hatte ich den Art. von Steitz vor Augen und war selbst noch gar nicht vor die Frage gestellt, ob ich diesen Art. neu bearbeiten wolle. Ich habe mir erst jetzt klar gemacht, daß es doch nicht wirklich Sache dieses Artikels sein könne, auf solche Fragen zurückzugreifen. — Zur Ergänzung vgl. auch Art. „Ubiquität".

I. Das Aufkommen des Gedankens der Transsubstantiation. Es hat fast 400 Jahre gedauert, ehe der Prozeß, in welchem dieser Gedanke sich herausbildete, zum Abschlusse kam. Er ist nicht in jeder Beziehung völlig aufzuklären. 1. Dogmatische Fixierung und älteste nachweisliche Vertreter der Lehre. Begriff und Ausdruck der transsubstantiatio, in Anwendung auf die Umsetzung des Brotes und Weines der Eucharistie in den wirklichen, ehedem historischen, jetzt himmlischen Leib (und Blut) Christi, ist in der römischen Kirche dogmatisiert worden durch das unter Innocenz III. abgehaltene vierte Laterankonzil, 1215 (11.—30. November), und zwar in dem Glaubensbekenntnis, welches dieses Konzil erließ. — Das Bekenntnis (eine Überarbeitung des Apostolikums) bildet das cap. 1 der decreta, die das Konzil gegen alle Häretiker der Zeit richtete; es hat zum Teil den Titel des „quartum symbolum" (vgl. A. „Symbole, Symbolik", Bd XIX S. 200, 22—31) erhalten und gehört jedenfalls dogmatisch zu den Lehrquellen ersten Ranges des Katholicismus; vgl. Enchiridion symbolorum etc. ed. H. Denzinger, 9. Aufl. von J. Stahl, 1900, § 357 (auch Mirbt, Quellen zur Gesch. d. Papsttums ꝛc., 2. Aufl. 1901, Nr. 221). Hier heißt es: **una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro** . . . Der Ausdruck war schon längere Zeit bei den Theologen im Brauch gewesen, der Begriff der Sache nach sicher noch erheblich länger. Luther hat also ohne Zweifel geirrt, wenn er meinte, den Ausdruck und nicht nur ihn, sondern auch den Gedanken, für thomistisch halten zu sollen. Denifle hat dem Reformator seine „Ignoranz" mit der Urbanität seiner Schreibweise aufgerückt (s. oben Z. 6—9; S. 620 giebt er eine Erklärung, wie Luther zu seinem Irrtum gekommen sein möge; er wird da wohl richtig kombinieren: „mögen die protestantischen Theologen ihren Luther retten", schließt er — ich

meine, daß es dessen unter uns nicht bedarf, Luthers Gelehrsamkeit können wir ruhig preisgeben, haben auch längst gewußt, daß Luther speziell hier sehr irrte). Denifle selbst begeht übrigens in diesem Zusammenhang selbst einen Irrtum, indem er (S. 614) bemerkt, daß das Wort **transsubstantiatio** schon „mehr als ein Jahrhundert vor dem vierten Laterankonzil nachweisbar sei". Denn wenn er hier Hildebert von Lavardin (= von Mans oder von Tours, geb. 1059, als Schriftsteller also vielleicht schon um 1100 thätig — er starb am 18. Dezember 1133, nicht 1134, wie Denifle meint: s. den A. von H. Böhmer in Bd VIII S. 67) nennt, so gilt Hildebert ja schon lange als derjenige, der den Ausdruck zuerst zeige und wohl in diesem Zusammenhang auch geprägt habe (so auch bei Steitz, auch noch wieder bei Batiffol, S. 372), aber mit Unrecht. Seit Hauréaus Forschung über die dem Hildebert zugeschriebenen Sermone dürfte feststehen (ich selbst kann nur referieren), daß die Mehrzahl unecht ist, s. die Liste mit der Verteilung auf andere Autoren bei Böhmer S. 69, 45—60. Steitz berief sich seiner Zeit (1862) für den Ausdruck bei Hildebert auf „**serm. VI**"; das ist nach älterer Bezeichnung der gleiche, wie der, auf den sich Denifle (auch Al. Schmid in dem Art. des KKL² XI, 1987), als auf „**serm. 93**" bezieht (MSL CLXXI, 776). Dieser Sermon gehört nach Hauréau jedoch dem Petrus Comestor (Professor in Paris, gest. 1179, „nach anderen 1198", KKL² IX, 1903) (Böhmer S. 69, 58 notiert ausdrücklich den üblichen Irrtum in Hinsicht des Hildebert, redet aber von dem „bekannten sermo 73, in dem der Terminus **transsubstantiatio** vorkommt" und den Hauréau ganz speziell und umständlichst beleuchtet, bezw. dem Comestor vindiziert habe: ich will hier nur festlegen, daß Böhmer einen Druckfehler hat passieren lassen, es handelt sich in Wirklichkeit um **serm. 93**, MSL a. a. O. 776 A; so genau und richtig bei Loofs, Dogmengeschichte⁴, S. 504, Anm. 7; **serm. 73** gehört übrigens auch dem Comestor).

Ist Hildebert nicht mehr als der erste Zeuge für den Ausdruck zu benennen, so könnte zunächst in Frage kommen, ob nicht schon Petrus Damiani (gest. 1072) ihn biete. Schade, daß Denifle das nicht bemerkt hat! Er würde der Spur gewiß nachgegangen sein. Ch. Gore, **The body of Christ, An enquiry into the institution and doctrine of holy communion**, 1901, S. 116 Anm. 2 hat auf Damiani als den verwiesen, der „**appears to have been the first to use the term**"; er berief sich auf dessen **Expositio canonis missae**, MSL CXLV, 883 (s. hier D, § 7: „**Hoc est corpus meum". Quaeritur quid demonstret sacerdos per hoc pronomen „hoc". Si panem, pani nunquam congruit esse corpus Christi, sed demonstrat corpus Christi; sed quando profertur ipsum pronomen, nondum est transsubstantiatio** . . .). Leider ist diese Expositio keineswegs verbürgt als ein Werk Damianis (s. den A. von Mirbt, Bd IV S. 438, 50—52 und die dort angezogene Schrift von J. Schnitzer. Aber von wem mag sie sein?). Vorerst werden wir wohl noch stehen bleiben müssen bei Stephan von Autun, von dem Denifle den **tractat. de sacram. altaris, c. 13** (s. MSL CLXXII, 1291 C, dazu auch c. 14, p. 1293 C) citiert (das Citat wenigstens von c. 13, auch schon bei Gihr, Die hl. Sakramente d. kath. Kirche², 1897, I, S. 439, A. 2); als Verfasser des genannten Traktats gilt seit Mabillon der erste der zwei Bischöfe von Autun, die im 12. Jahrh. den Namen Petrus tragen, also der, welcher 1139 oder 40 gestorben ist; s. KKL² XI, 766). Des weiteren bezeichnet Denifle als Theologen, die den Ausdruck schon im Laufe des 12. Jahrhunderts gebrauchen, den Peter von Poitiers (gest. 1205; Denifle citiert aus dem Werke **Sententiarum libri V** mehrere Stellen, s. aus dem 5. Buche **cap. 5, 11 u. 12**, MSL CCXI, 1232 B, 1243 A, 1247 B — das Werk ist nach dem A. von Deutsch Bd XV S. 227, 29, „spätestens 1175 vollendet worden"), ferner den Kardinal Peter von Pavia („vor dem letzten Jahrzehnt" des 12. Jahrhunderts; D. citiert **Epist. 3**; s. MSL CXCIX, 1122 A), Peter von Celle (um 1150 Abt von La Celle, später von Chartres, gest. 1183 [1187?] KKL² IX, 1897; D. citiert **serm. 8, de coena Domini**, MSL CCII, 770 D; R. Schmid in s. Art. über den Mann Bd XV S. 221 notiert als die Stelle, wo er „das Zeitwort **transsubstantiare** braucht", den **serm. 41**: das ist nur die neuere Zählung, die man bei Migne trifft), Peter von Blois (geb. um 1130, gest. „nicht vor 1204", s. den A. von Deutsch Bd XV, S. 218. D. und vorher auch Gihr citieren **Epist. 140**, s. MSL CCVII, 420 D), Alanus von Lille (ab **Insulis**; gest. 1203; D. citiert **Contra haeret. c. 57 = Summa quadripartita adv. hujus temporis haereticos** [dazu Deutsch, Bd I, S. 284, 41—285, 9] **I, c. 57**; s. MSL CCX, 359 A; das Werk heißt hier einfach **de fide catholica**), auch den Präpositinus (Prevostin, Nachfolger des Petrus von Poitiers als Kanzler von Paris; D. citiert aus dessen ungedruckter **Summa**, bezw.

aus der darin sich findenden Disputatio corporis et sanguinis Christi, eine Stelle nach einer Handschrift in Paris und im Vatikan: er gebrauche „fortwährend“ die Ausdrücke transsubstantiatio und transsubstantiare, „es wäre ermüdend aus seiner Summa Belege dafür zu bringen“). „Den Ausdruck kannte man in der zweiten
5 Hälfte des 12. Jahrhunderts auch in den Klöstern“ (D. citiert: „Exordium magnum Cisterc., dist. 2, c. 6, MSL CLXXXV, 419, s. ibid. auch 785“: es handelt sich um eine Erzählung im Lib. VII der sog. „vita prima S. Bernhardi“, die ein Excerpt aus dem genannten Exordium ist, s. hier cap. 6: nach dem A. von Herold Bd II S. 624, 8 ist es kaum glücklich, daß D. sich auf den dort berichteten Vorgang beruft; der
10 Verweis auf „S. 785“ wird ein Druckfehler sein, denn was man bei Migne hier findet, hat mit der Sache nichts zu thun); „selbst die hl. Hildegard wendet ihn an“ (Ep. 47 ad prael. Mogunt., MSL CXCVII, 224 C; Hildegard starb 1178; der citierte Brief soll nach den AS l. c. 63 D, Nr. 163 aus der allerletzten Zeit der H. stammen. Die Stelle, die Denifle nicht zum Abdrucke bringt, lautet: oblatio panis cum vino et aqua
15 in carnem et sanguinem salvatoris . . . transsubstantialiter „quemadmodum lignum in ardentem carbonem per ardorem ignis mutatur“: der Vergleich zeigt, daß Hildegard den eigentlichen Begriffswert des transsubstantialiter nicht begriffen hat; um so wahrscheinlicher, daß sie einen Ausdruck aufgreift, der schon umlief).
20 Es ist nach Denifles Nachweis klar, daß der Ausdruck ein ganz geläufiger war, als das Konzil von 1215 ihn, man muß doch wohl sagen: absichtlich sanktionierte; denn wenn auch mit keinem Worte angedeutet wird, daß ein anderer terminus technicus für die „Wandelung“ gemieden werden solle, so ist es doch nach der Vorgeschichte gewiß nicht zufällig und ohne spezielle Erwägung geschehen, daß der Ausdruck transsubstantiare ohne
25 Andeutung von Synonymen gewählt worden ist. Innocenz hat ihn selbst in seinem Werke de sacramenti altaris mysterio ll. VI wiederholt gebraucht (freilich ohne ihn speziell oder antithetisch zu urgieren, vielmehr ihn wie einen gegebenen brauchend, lib. IV, c. 17 ff., MSL CCXVII, 868 ss.). Auch der Tractatus contra Amaurianos („Ein Traktat gegen die Amalricianer“ herausgeg. von Cl. Bäumker, 1893, S. 63) bietet den Ausdruck (Denifle
30 citiert diesen Traktat; die decreta des Konzils gelten auch den Amalricianern; die oben berührte Stelle aus Alanus von Lille zeigt noch besonders, daß der Ausdruck im Streite mit den Katharern oder Albigensern, denen speziell das cap. 1 der decreta entgegengesetzt ist, eine Rolle gespielt hat. Alanus schreibt: Dicunt etiam praefati haeretici panem non transsubstantiari in corpus Christi per sacra verba). In
35 der Zeit nach 1215 kann man auch, wie mir scheint, sofort bemerken, daß der Ausdruck „offiziell“ ist und anfängt, die Theologen spezifisch zu beschäftigen. Denifle notiert S. 614 Anm. 1, daß Wilhelm von Auxerre (Professor in Paris, gest. um 1230), in seiner Summa, speziell in dem tr. de eucharistia qu. 2 (s. zu dem Manne und dem Werke meine Notiz in dem Art. „Sakrament“ Bd XVII S. 363, 45—49) eigens titelmäßig „de
40 transsubstantiatione“ handele. Daß dann Männer wie Wilhelm von Paris (oder von Auvergne, gest. 1249; KKL[2], XII, 1586), Alexander von Hales, Albertus M. den Terminus verwerten und zum Teil weitläufig erörtern (wie Denifle hervorhebt, um Luther in aller Weise als Ignoranten darzuthun), ist fast selbstverständlich.

2. Die theologische Vorbereitung seit Paschasius Radbert. Es ist
45 immerhin interessant, daß der Lombarde in seinem dogmatischen Sammelwerke, wo er sachlich keine andere Ansicht von der Eucharistie vertritt als die schlechthin realistische, doch den Begriff der transsubstantiatio nicht darbietet. Daß keins seiner Citate ihn enthält, ist nach Lage der „patristischen“ Lehre selbstverständlich, aber er selbst könnte ihn schon bieten. Auch Roland bietet den Terminus nicht (Die Sentenzen Rolands, nachmals Papst
50 Alexander III., herausgeg. von Gietl, 1891, S. 223 ff.). Ob weitere Editionen der Lehrbücher, zu denen als Klasse die Sentenzen des Lombarden gehören (s. darüber A. „Sakrament“ Bd XVII S. 359, 35—52), ihn hervortreten lassen werden, muß sich zeigen; (die Stellen, die Gietl S. 223 Anm. aus Omnebene u. a. mitgeteilt, enthalten den Ausdruck nicht). So weit wir die Litteratur übersehen, ist der Ausdruck vielleicht unvermerkt
55 in Brauch gekommen. Er mag schon vor dem 12. Jahrhundert, wo wir ihn bisher erstmals konstatieren, mehr oder weniger verbreitet gewesen sein. Denn wir treffen sogar schon bei Haimo von Halberstadt (gest. 853, falls er hier in Betracht kommt und nicht vielleicht, wie Hauck konjiziert hat [und was mir gar nicht übel erscheint], Haimo von Hirschau [Abt daselbst seit 1091]; s. den A. von Deutsch, Bd VII S. 348), an einer
60 Stelle, die Denifle S. 615 (er doch nicht zuerst; s. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters

I, 183 Anm. 1 — wenn Bach die Stelle ein „Exzerpt" aus Haimos Kommentar zum 1. Korintherbrief nennt, so irrt er übrigens) notiert, Wendungen, die es zeigen, daß der Ausdruck, wie man wohl zu sagt pflegt, „in der Luft gelegen" hat, ehe er vielleicht halb zufällig schließlich wirklich geprägt wurde. Haimo schreibt (in dem Bruchstück eines Traktats de corp. et sang. domini, den d'Achery ihm vindizierte; s. MSL CXVIII, 815 bis 816): Credimus itaque... quod substantia illa, panis scilicet et vini..., idest natura panis et vini, substantialiter convertantur in aliam substantiam, idest in carnem et sanguinem; es handele sich in dem Sakramente um ein „mutare naturas" . . . Commutat . . . invisibilis sacerdos suas visibiles creaturas in substantiam suae carnis et sanguinis etc. Eine ernstliche Überlegung, ob, bezw. eine Rechtfertigung, daß der Terminus transsubstantiatio für die Sache am Platz sei, findet sich an den oben citierten Stellen aus Autoren des 12. Jahrhunderts auch, soweit ich gesehen habe, nur bei Peter von Poitiers (s. o. S. 57,44—48), cap. 12. Peter schließt sich zum Teil sehr eng an den Lombarden an und es ist nicht ohne wissenschaftlichen Wert zu sehen, wie er die Lehre von der Eucharistie auf diesem Punkte gestaltet. Wie beim Lombarden steht bei ihm der Prozeß, der sich durch die Konsekration vollzieht, unter dem allgemeinen Titel der „conversio". Der Lombarde handelt de modis conversionis des Brotes und Weines im 4. Buche in Dist. XI. Er fragt zunächst, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, vel alterius generis. Ganz der Frage gewachsen zu sein, leugnet er von sich. Zwar die erste Art bestreitet er ausdrücklich, „quia species rerum quae ante fuerant remanent et sapor et pondus". Aber für die conversio substantialis, welche bewirke, „ut haec essentialiter fiat illa", macht er dann nur geltend, daß die vorher genannten „Autoritäten" ihr zuzustimmen „schienen". Er berührt dann Einwände gegen diese Vorstellung, die „ab aliis" gemacht seien. Er glaubt diese widerlegen zu können. So nimmt er auch keinen Anstoß daran, daß man sage, sacerdotes „conficere" corpus Christi et sanguinem, bezw. daß durch deren ministerium die „substantia" des Brodes „fit caro" etc. Aber wie das positiv zugehe, rechnet er zu den Fragen, von denen gelte: mysterium credi salubriter potest, investigari salubriter non potest. Er berührt aber immerhin noch verschiedene Gedanken, die über das Mysterium existierten, so zunächst a) den, daß es doch eben nicht die „substantia" panis sei, die zur caro Christi werde: es gebe Leute, die anerkennten, es „entstehe" in dem Sakramente „caro" Christi aus dem Brote, aber nur wie panis aus farina, oder Wein aus Wasser: man könne da sagen: farina „facta est" panis, aber nicht „est" panis. Andere b) legten Gewicht darauf zu sagen, quod „erat" panis vel vinum, das „sei" hernach corpus etc., und zwar so, daß das Brot nun nicht mehr substantia und also auch nicht mehr „Brot" sei. Eine dritte Klasse sage c) die conversio sei als Bewirkung dahin zu verstehen, ut „sub illis accidentibus", sub quibus erat prius substantia panis et vini, post consecrationem „sit" substantia corporis et sanguinis. Endlich gebe es eine vierte Reihe von Leuten, die meinten, d) substantiam panis et vini „remanere", aber „ibidem" sei nach der Konsekration corpus et sanguis Christi; man müsse sagen: „ubi" est haec substantia, „et" est illa. Der Lombarde entscheidet sich für keine dieser vier Theorien. Es ist klar, daß die letzte diejenige ist, die schließlich Luther acceptierte, nämlich die Lehre von der „Konsubstantiation". Die erste ist eine in der griechischen Kirche sehr geläufig gewordene, die dort, als der „Realismus" siegreich wurde, wie nunmehr eigentlich die selbstverständliche galt; sie repräsentiert die sog. Transformationslehre. Die zweite, die kaum zu verselbstständigen ist gegen die dritte, stellt in Kombination mit dieser letzteren (der sog. Annihilationstheorie), unverkennbar in der Sache die sich eben jetzt durchsetzende Transsubstantiationslehre dar. Ohne Tadel bleibt beim Lombarden nur die zweite Theorie, die also wesentlich das ausdrücken wird, was er „salubriter" zwar nicht eigentlich „behaupten", aber doch anerkennen zu dürfen meint. Es ist nicht zu erkennen, ob der Lombarde etwa wegen seiner Scheu das Mysterium allzu genau zu illustrieren, den Ausdruck transsubstantiatio meidet, oder ob letzterer ihm noch nicht in solchem Zusammenhang begegnet war, daß er ihn in der Kürze hätte in Brauch nehmen mögen, um die relativ von ihm gebilligte „Theorie" zu bezeichnen. Peter von Poitiers bezeugt ausdrücklich die Zweckmäßigkeit des Ausdrucks für den Vorgang im Sakrament. Er unterscheidet a. a. O. S. 1246 im allgemeinen tria genera conversionis oder mutationis, eines, welches wir als „Entwickelung" bezeichnen würden (er braucht das Beispiel vom Ei, welches „potestate animal" sei, quia inde fit operatio naturae), eines, welches eine „transformatio" begründet

(diesen technischen Ausdruck bringt er noch nicht bei der Schilderung, aber hernach), und schließlich das, „quod hic (d. h. im Sakrament) tantum invenitur", nämlich das, wobei eine Substanz „transit", in eine andere, „manentibus tamen omnibus proprietatibus": er kann dieses genus mutationis nur an der Eucharistie illustrieren, es
5 kommt sonst nicht vor. Für den Gedanken setzt er den Ausdruck transsubstantiatio ein, „quia nullum verbum adeo proprie hic ponitur". „Cum vero dicitur: panis transformabitur in corpus Christi, non est satis expressum (mysterium), quia non transit forma in formam".

Daß diejenige theologische Lehrentwickelung, die mit der Dogmatisierung der trans-
10 substantiatio zur kirchlich-exklusiven Anerkennung gelangte, d. h. zur „orthodoxen" gestempelt wurde, im 9. Jahrhundert begonnen hat, braucht nicht erst genauer ausgeführt zu werden. Paschasius Radbert (s. den A. von Steitz-Hauck Bd XVI S. 394) gilt mit gutem Recht als epochebegründend in der Abendmahlslehre. Zwar er selbst hatte kein Bewußtsein darum, daß er eine neue Lehre über das Abendmahl biete, und er hat auch höchstens
15 im relativen Sinne etwas anderes gelehrt, als schon früher vorgekommen. Er hat nur ernstlicher und absichtlicher die Identität des geschichtlichen Leibes Christi und des Abendmahlsleibes behauptet, als diejenigen älteren Theologen, die man als seine Vorgänger bezeichnen muß (besonders „Ambrosius" de sacramentis); wenn er selbst überzeugt gewesen ist, speziell mit Augustin in Übereinstimmung zu sein, so war das ein Irrtum
20 (wiewohl man über das Maß dieses Irrtums streiten kann). Es ist nicht eigentlich ein „Streit" über das Abendmahl, den er heraufbeschworen (vgl. auch den A. „Ratramnus" von Steitz-Hauck, Bd XVI S. 463), aber er hat durch sein Werk de corpore et sanguine domini (MSL CXXI, 125ss.) den Anstoß geboten zur eigentlich theologischen Anfassung des Abendmahlsproblems. Sein Werk ist im Abendlande die erste „wissenschaft-
25 liche" Monographie über die Eucharistie gewesen. (Loofs⁴ S. 472, A. 7 stellt daneben als erste Monographie des Morgenlands die des „Eulogios" [Druckfehler, l. Eutychios; so richtig Loofs selbst in dem A. Bd I S. 56] von Konstantinopel [2. Hälfte des 6. Jahrhunderts], die de paschate et eucharistia betitelt und von Steitz zuerst eingehend gewürdigt ist. Im Abendland hat es auch vor Paschasius gelegentlich einmal eine thema-
30 tisch absichtlich darauf gerichtete „Predigt", jedoch keine eigentliche gelehrte Arbeit über die Eucharistie gegeben: s. die u. a. [und vielleicht mit Recht] dem Faustus von Reji zugeschriebene Homilie de corpore et sanguine Christi [MSL XXX. 271ss.; hier als Epist. XXXVIII unter den Werken des Hieronymus]; dazu Harnack III³, S. 288A, Caspari, Briefe, Abhandlungen ꝛc. 1890, S. 418ff. „Haimo" benutzt anscheinend die
35 Homilie!) Es ist im Grunde das christologisch-soteriologische Problem, das sich hier fortsetzt bezw. in eine der anders (nicht etwa größer) gewordenen Zeit mehr angemessenen Form umsetzt. Das giebt der nun ansetzenden dogmengeschichtlichen Bewegung ein symptomatisches Interesse über das der bloßen Begriffsauklügelung hinaus (Harnack hat Dogmengesch. III³, S. 284ff. diesen Gedanken gewürdigt. In interessanter Weise hat
40 ihn Seeberg in dem oben S. 56,3 genannten Buche S. 375 bei Duns Scotus konstatiert: ich glaube, daß er überhaupt viel wirksamer ist, als bisher herausgestellt worden, doch kann das natürlich nicht hier weiter verfolgt werden).

Der erste wirkliche „Abendmahlsstreit" (meist allerdings, unter Überschätzung der Kontroverse des 9. Jahrhunderts, der „zweite Abendmahlsstreit" genannt) im Abend-
45 lande ist derjenige gewesen, den Berengar von Tours heraufbeschwor (vgl. den A. von Jakobi-Hauck Bd II S. 607, dazu die über die andern in Betracht kommenden Theologen). Er muß hier genauer zur Sprache kommen, nämlich nicht in Hinsicht dessen, was Berengar vertrat, sondern was seine Gegner, die Männer, die sachlich die Begründer der Transsubstantiationslehre gewesen sind, wieder ihn aufstellten.

50 Gegen Berengar sind während seines Lebens vier litterarische Bestreiter aufgetreten: Hugo, Bischof von Langres (Tractatus de corp. et sang. Chr., etwa 1048; MSL CXLII, 1325ss., s. A. „Berengar" S. 608, 27—31), Durandus, Abt von Troarn (Liber de corp. et sang. Chr., „wahrscheinlich 1058", MSL CXLIX, 1375ss., s. A. von Hauck Bd V S. 104), Lanfranc (De corp. et sang. domini, 1069 oder 1070, s. A.
55 von Böhmer Bd XI S. 254, 60—255, 12, MSL CL, 407ss.) und Guitmund, später Erzbischof von Aversa (Libri III de corporis et sanguinis domini veritate in eucharistia, MSL CXLIX, 1427ss., „zwischen 1073 und 1078", s. A. von Böhmer, Bd VII S. 234, 47—235, 41). Über die nicht allzu wichtigen Schriften des Hugo und Durandus braucht nicht berichtet zu werden. Lanfranc hat, was allerdings zur Realität
60 der vollzogenen Brotverwandlung wesentlich gehört, zum ersten Male den Empfang des

Leibes Christi auch durch die Unwürdigen ausgesprochen (c. 20). Er ist da doch noch ziemlich unsicher: im Sakramente, sagt er, werde das Fleisch Christi täglich geopfert, geteilt, gegessen, und sein Blut von den Gläubigen mittelst des Mundes getrunken, obgleich man nach einer anderen Redeweise auch sage und glaube, der ganze Christus werde gegessen (manducari), nämlich wenn er als das ewige Leben mit geistlichem Verlangen begehrt 5 werde. Beide Arten der Kommunion, die mündliche oder leibliche und die geistliche, seien zum Heile notwendig, die letztere könne nicht ohne die erstere sein (c. 15, vgl. c. 17).

Am wichtigsten ist die Schrift des Guitmund von Aversa. Was darin ausgeführt ist, wurde von Anselm von Canterbury (gest. 1109) durch eine wichtige Folgerung ergänzt, von Alger von Lüttich (gest. 1132) in seinen libri III de sacramentis corp. et sang. 10 dominici zusammengefaßt und weiter fortgebildet (MSL CLXXX, 743ss.; wer hier p. 760 den Satz liest: in sacramento, mutata substantia, non forma, panis et vinum non fit nova caro et novus sanguis, sed existens substantia et panis et sanguinis mutatur in coexistentem substantiam corporis Christi, sieht, daß es wohl Zufall ist, daß der Ausdruck transsubstantiatio sich bei Alger noch 15 nicht findet; wenn man von Guitmund herkommt, hat man den Eindruck, daß Alger eine schärfere Terminologie führe). Hugo von St. Viktor (gest. 1141), Robert Pulleyn (gest. c. 1150) und Peter der Lombarde (gest. 1064? 1060?) haben Guitmunds Gedanken dann vorläufig systematisiert.

Guitmund stellt den Satz auf: Ita tota hostia est corpus Christi, ut nihilo- 20 minus unaquaeque particula separata sit totum corpus Christi (a. a. O. 1434 B, es handelt sich um die drei Partikeln, in welche in der Messe die Hostie gebrochen wird). In dieser ausführlich begründeten Bestimmung, mit der Guitmund die Lehre sowohl des Paschasius als auch noch Lanfrancs bereicherte, sind vier Sätze enthalten, die von den späteren Theologen als Axiome festgehalten wurden: 1. nicht ein „Teil" des 25 „Leibes Christi" (etwa bloß das „Fleisch"), sondern der „ganze Leib", der ganze Christus ist in Kraft der Verwandlung im Abendmahle gegenwärtig; 2. der ganze Leib, der ganze Christus ist auch nicht bloß in der „ganzen Hostie", sondern nicht minder in „jedem Teile" der gebrochenen „ganz" enthalten (totus in toto und totus in qualibet parte); 3. ebenso ist er, wenn tausend Messen zugleich an verschiedenen Orten gefeiert werden, 30 in jeder einzelnen und ganz in allen gegenwärtig; 4. durch das Brechen der Hostie und das Zermalmen derselben mit den Zähnen wird der in sich einige und folglich unteilbare Leib Christi nicht geteilt.

Man darf nur die Erörterungen des Hugo von St. Viktor (de sacr. christ. fidei [verfaßt um 1140] lib. II, p. VIII, cap. 9—12, MSL CLXXVI, 468ss.) nachlesen, um 35 sich zu überzeugen, wie völlig die neue Theorie in die Theologie überging. So wie Guitmund sie formulierte, bedurfte sie immerhin noch einer Ergänzung. Ist nämlich der ganze Christus in der Hostie gegenwärtig, so wird er es nicht bloß seinem Leibe, sondern auch seiner Seele, nicht bloß seiner Menschheit, sondern auch seiner Gottheit nach sein, denn das alles gehört wesentlich zu seiner Person. Ist ferner in allen getrennten Partikeln der einen 40 Hostie der eine Christus ganz und ungeteilt gegenwärtig, so muß er auch folgerichtig unter jeder Spezies, unter dem Brote und unter dem Weine sein; obgleich diese nicht zwei, sondern nur ein Sakrament bilden, wird doch unter jeder der ganze Christus empfangen. Zum ersten Male zieht diese Folgerung Anselm von Canterbury (in dem Aufsatze de corp. et sang. Domini, Epist. lib. IV, Nr. 107, MSL CLIX, 255). Er lehnt die An- 45 nahme ab, daß wir in dem Empfange des Blutes nur die Seele, nicht auch den Leib, oder in dem Empfange des Leibes nur den Leib, nicht auch die Seele in uns aufnähmen, und behauptet, in dem Empfange des Blutes empfangen wir den ganzen Christus, Gott und Menschen, und im Empfange des Leibes nicht minder den ganzen, und obgleich wir für sich (separatim) den Leib und für sich das Blut empfangen, empfangen wir doch 50 nicht zweimal, sondern nur einmal den unsterblichen und leidenslosen Christus, aber jene Sitte, jedes für sich zu empfangen, stammt in der Kirche daher, daß Christus im Abendmahle seinen Jüngern jede Spezies einzeln (separatim) gab, damit sie erkennen möchten, daß sie sich an Seele und Leib ihm konformieren sollten. Von jetzt an blieb es stehende Formel: quod totus Christus sub utraque specie sit et sumatur, und obgleich 55 die Späteren die Eucharistie ausschließlich als Seelenspeise auffaßten und ihre Wirkung auf den Leib nur als eine mittelbare ansahen (vgl. Thomas, Summ. Theol. III, q. 79, art. 1, ad. 3 m), wurde doch noch immer das alte Argument des Anselm wiederholt (ibid. qu. 74, art. 1).

Auch eine schärfere Bestimmung des „Vorgangs", der das Sakrament konstituiert, 60

hat Guitmund dargeboten. Er präludiert den Ausführungen, die wir bei dem Lombarden und Peter von Poitiers getroffen haben, indem er den Prozeß im Abendmahle unter den Gattungsbegriff der „mutatio" stellt. An dieser unterscheidet er vier Arten (Lib. I, l. c. 1443 C ss.): 1. Übergang von dem Nichts zum Sein (Schöpfung), 2. Übergang von dem Sein zum Nichts (Vernichtung, Annihilation), 3. Übergang einer bereits seienden Substanz in eine noch nicht vorhandene auf dem Wege des Naturprozesses (wenn der Kern zum Baum, Speise und Trank zu Fleisch und Blut wird) oder durch ein Wunder (wenn ein Stab in eine Schlange verwandelt wird); die 4. gehört ausschließlich dem Sakramente an und besteht darin, daß das, was ist, zu einem Anderen wird, was auch schon ist, wie das Abendmahlsbrot zu dem schon im Himmel existierenden Leibe Christi. — Die nächste Frage, die sich daran anschloß, war: wie wird der im Himmel existierende Leib im Abendmahle gegenwärtig? Alger von Lüttich, der sie erstmals aufwirft, hat den Gedanken abgewiesen, daß dies mittelst einer lokalen Bewegung vom Himmel durch den Weltraum nach der Erde geschehe; vielmehr muß die menschliche Natur kraft der schrankenlosen Allmacht, die ihr durch die Erhöhung über alle Kreatur gegeben ist, die Fähigkeit haben, ganz, ungeteilt und substantiell, da, wo sie ist, bleiben und dennoch an jedem anderen Orte, wo sie will, existieren zu können (de sacr. lib. I, c. 14, l. c. 780 ss.). Diesen Satz hat die Scholastik vollständig adoptiert.

Es ist ferner beachtenswert, daß Guitmund auch bereits die logischen Kategorien von Substanz und Accidens auf das Abendmahlsdogma anwandte, sofern er die zurückbleibenden sinnlichen Qualitäten (qualitates sensuales) der verwandelten Substanz als Accidentien bezeichnet (lib. II, 1430). Alger spricht darum den als unvermeidliche Konsequenz sich ergebenden Gedanken aus, Gott mache, daß die accidentiellen Qualitäten (accidentales qualitates), was sonst schlechthin unmöglich sei, in seinem Sakramente für sich (per se) allein (also ohne Subjekt) fortbestünden (de sacr., lib. II, c. 1).

Guitmund (lib. II, 1445—1453) und Alger (lib. II, c. 1) denken die Verbindung, in die der Leib Christi zu den Accidentien des Brotes tritt, in der Art wirkungsvoll, daß sie behaupten, wenn das Abendmahlsbrot verschimmele, von Mäusen benagt würde u. dgl., so bleibe nicht nur der Leib Christi unberührt, sondern auch an den Accidentien geschehe das alles nur zum Schein, da das substantielle Wesen des Brotes ja nicht mehr vorhanden sei. Allein diese Vorstellung konnte doch nicht befriedigen, weil es (vgl. Hugo von St. Victor, Summ. Sentent. Tract. VI, c. 8, MSL CLXXVI, 144; Robert Pulleyn, Sent. lib. VIII, c. 5, MSL CLXXXVI, 965; Thomas, Summ. Theol. P. III, qu. 77, art. 7 Resp.) der Wahrhaftigkeit des Sakraments zu widersprechen schien, Vorgänge, welche die Sinne an den Accidentien unleugbar wahrnehmen, für eine Sinnestäuschung zu erklären. Man nahm daher an, wie man es bereits rücksichtlich des Brechens und Teilens der Hostie gethan hatte, daß an den Accidentien manches geschehe, was den in ihnen enthaltenen Leib Christi nicht berühre; er werde, wie Anselm sagt, nicht wie die Spezies räumlich umschlossen, von den Mäusen zernagt, in den Bauch aufgenommen (a. a. O.). Auf gleiche Weise erklärten sich Hugo (a. a. O. und de sacram. lib. II, p. VIII, c. 12) und Robert Pulleyn (a. a. O.). Freilich waren damit die Accidentien des Brotes und der Leib Christi in eine durchaus lose Beziehung zueinander gesetzt; er ist unter ihnen zwar enthalten, und doch liegen beide völlig auseinander, — aber eben damit war nur zum ersten Male ein Gedanke ausgesprochen, der fortan integrierendes Moment des römischen Dogma blieb.

Schon Paschasius Radbert hatte das Brot und den Wein Bilder des Leibes und Blutes Christi genannt, in welche sie „verwandelt" werden, aber den Leib Christi doch nur als Gegenstand eines geistlichen Genusses bezeichnet, an welchem der Unwürdige und Ungläubige keinen Anteil nimmt. Darin lag ein Widerspruch: die Realität der Verwandlung hat zu ihrer Konsequenz, daß alle Kommunikanten, ganz abgesehen von ihrer religiösen oder sittlichen Qualität, den Leib Christi als realen Inhalt des Sakramentes empfangen; daß aber die Unwürdigen von dem Segen ausgeschlossen bleiben. Dieser Gedanke, den schon Lanfranc (c. 20) ausgesprochen, forderte eine erweiterte Anschauung von dem Verhältnisse zwischen Bild und Sache. Guitmund hat auch darin eine neue Bahn gebrochen; der im Abendmahle gegenwärtige Leib Christi ist ihm selbst wieder ein Bild, ein Zeichen, daß die Gläubigen aus dem Schoße der jungfräulichen Mutter, der Kirche, wiedergeboren werden, ein Zeichen also der Kirche selbst, der Gemeinschaft des Hauptes und der Glieder, des mystischen Leibes, und durch den eucharistischen Genuß bezeugen die Glieder sich als geistlich Geborene, als solche, die mit Christus gestorben, begraben und auferstanden sind (lib. II, pag. 1457—1460). Auf dieser Grundlage war der Satz des Lanfranc

erst wirklich durchzuführen. Eine Substruktion war um so notwendiger, als der neue Gedanke selbst den Freunden der Wandlungslehre noch vielfach widerstrebte. Guitmund macht geltend, daß allerdings die Unwürdigen nur leiblich, nicht geistlich genießen und darum den spezifischen Inhalt der geistlichen Nießung, das Bleiben in Christo und das Bleiben Christi in ihnen, nicht empfangen, aber nichtsdestoweniger dasselbe Fleisch und dasselbe Blut Christi wie die Würdigen genießen (lib. III, 1491—1493). Hier greift Hugo von St. Victor ein. Er spricht keinen wesentlich neuen Gedanken aus, aber er faßt sämtliche Gedanken Guitmunds fest zusammen und giebt ihnen die geschlossene Form, in der sie fortan in der Scholastik und in der Kirchenlehre fortleben. Ihm sind 1. die Spezies bloßes Bild, nicht Sache (**sacramentum tantum, non res**), ein bloßes Bild des eucharistischen Leibes; 2. der eucharistische Leib ist Bild und Sache zugleich (**sacramentum et res**), nämlich die durch die Spezies bildlich dargestellte Sache, ihr bildlich signifizierter Inhalt, und doch zugleich selbst wieder Bild eines Dritten; 3. dieses Dritte, welches nur Sache und nicht wieder Bild ist (**res tantum et non sacramentum**) und somit den letzten Zweck des eucharistischen Genusses ausmacht, ist der Segen des Sakramentes, das geistliche Fleisch Christi im Sinne des Hieronymus (**ipsa efficientia sacramenti, quae spiritualis caro Christi appellatur**), der mystische Leib, die Einheit des Hauptes und der Glieder, welche allein durch den Glauben an den Leib und das Blut des Herrn vermittelt wird (**quam efficit fides corporis et sanguinis Domini**) und darum spezifischer Segen und Inhalt der geistlichen Nießung bleibt (Summ. Sent. Tract. VI, c. 3). Dagegen werden nicht bloß die Spezies, sondern auch der von der Jungfrau geborene Leib, welcher das Bild jener mystischen Einheit ist, von Würdigen und Unwürdigen gleichmäßig empfangen, aber von diesen nur **quantum ad essentiam, sed non idem quantum ad efficientiam** (Summ. Sent. I, l. c. cap. 7; de Sacram. lib. II, p. VIII, c. 5).

In der Zeit Algers und des großen Viktoriners (ja selbst vorher) mag der Ausdruck **transsubstantiatio** schon von andern gebraucht worden sein; alsbald nachher können wir ihn jedenfalls konstatieren. Als er erst dogmatisiert worden, begann er von sich aus der Lehre „Probleme" zu stellen. Ist er offenbar aufgekommen, weil er in der Kürze der treffendste schien für die sachlich gewonnene und gesichert erscheinende Anschauung vom Sakrament (s. oben bei Peter von Poitiers, S. 59,55), so verselbstständigt er sich auf Grund der „Dekretierung" durch das Konzil von 1215, will nun seinerseits „durchgedacht" werden und schafft dadurch weitere Fragen für die Theologie.

II. Die scholastische Ausführung der Transsubstantiationslehre. Die Scholastik hat durch ihre Bestimmungen der Lehre die Abrundung gegeben, in der sie der römische Katechismus (II, c. 4) und Bellarmin (Disp. t. III, de euch. l. III) darbieten. Die „Materie" des Sakramentes, an der die Verwandlung vollzogen wird, ist ungesäuertes Weizenbrot und Wein, dem etwas Wasser beigemischt wird. Die Form des Sakramentes, wodurch die Verwandlung zu stande kommt, sind die Worte: **Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus** (die vorhergehenden Worte edite u. s. w. gehören nicht zur Form). Durch sie wird im aristotelischen Sinne die Materie das Neue, wozu sie die Möglichkeit in sich trägt. Die Form wirkt in göttlicher Kraft, allein wie über die Wirksamkeit der Sakramente selbst die Scholastik nach zwei Seiten auseinander geht, insofern die Einen die wirkende Kraft den Sakramenten immanent, die Anderen nur konkomitierend dachten (s. A. „Sakrament" Bd XVII S. 362,30—363,16), so zeigt sich dieselbe Verschiedenheit wieder in der Beurteilung der eucharistischen Form. Albert der Große (in libr. 4, dist. 10, art. 7) und Thomas behaupten eine in den Konsekrationsworten liegende geschaffene Kraft, durch welche sie die Veränderung der Materie hervorbringen (P. III, qu. 78, art. 4. Resp., vgl. Alexander von Hales S. th. IV, qu. 34, 1, 1), dagegen führen andere, wie Bonaventura (in Sent. libr. IV, dist. 10, pars II, art. 1, qu. 3 concl.) und Gabriel Biel (expos. can. miss. lect. 47 T. und in libr. IV, dist. 10, qu. unica Lit. O. in fine) diese Veränderung auf eine den Konsekrationsworten vermöge der Einsetzung gesicherte bloße Assistenz der göttlichen Allmacht zurück.

Die Anwendung der Form an der Materie geschieht durch die priesterliche Konsekration und ihr unmittelbarer Effekt ist die Transsubstantiation. Es ist klar, daß das Wort **transsubstantiatio** mit seinem philosophischen Grundgepräge in gewisser Weise allen Theologen unmittelbar das gleiche sagte; immerhin blieb in bestimmten Beziehungen mancher Schulstreit möglich.

1. Alger von Lüttich (de sacr. lib. I, cap. 7) vertritt die Anschauung, daß die Substanz des Brotes infolge der Verwandlung zu sein aufhöre. Er hatte die Zukunft für

sich, aber nicht seine Zeitgenossen. Nach ihnen hört die Substanz des Brotes und Weines durch die Konsekration nur auf, das zu sein, was sie bisher gewesen, und wird etwas, was sie bisher nicht gewesen war. Aus diesem Grunde erklärt sich schon Hugo von St. Viktor (de sacr. II, p. VIII, cap. 9) gegen den Gedanken, daß die früheren Substanzen vernichtet würden. Ebenso Robert Pulleyn (Sent. lib. VIII, c. 5) und der Lombarde (IV, dist. XI D, s. dazu o. S. 59, 48–51). Noch Thomas erklärt sich äußerst schwankend und unbestimmt über die Natur der Verwandlung, scheint sich aber doch bereits auf die andere Seite zu neigen (l. c. qu. 75). Klarheit bringt erst Duns Scotus in den Begriff. Trotz mancher Bedenken gestattet er dennoch, die Transsubstantiation unter den Gattungsbegriff der Mutation zu stellen; nach Aristoteles nimmt er drei Mutationen an, während die eine Übergang von einem negativen (a non subjecto) zu einem positiven Termin, zu einer Substanz (Schöpfung), die andere von einem positiven zu einem negativen Termin ist (Annihilation), fordert die Transsubstantiation die positive Natur beider Termini, sowohl des a quo als des ad quem: sie ist im allgemeinen Übergang von Subjekt zu Subjekt, von Substanz zu Substanz (in lib. IV, dist. XI, qu. 1. in fine). Dieser Übergang läßt sich auf zwiefache Weise denken, einmal so, daß die Substanz, welche den terminus ad quem bildet, dadurch erst zu sein anfängt; dann aber auch so, daß sie nur hier, also an einem neuen Orte, zu sein anfängt, jene Verwandlung nennt er productiva sui termini ad quem, diese adductiva; jene hat die Entität ihres Terminus, diese seine Präsentialität an irgend einem Orte (praesentialitas eius alicubi) zum Ziele. In der eucharistischen Transsubstantiation, welche der zweiten Art entspricht, succediert demnach der Leib Christi nicht nach dem einfachen Sein, sondern nur nach dem Hiersein dem präexistierenden Brote, folglich wird das Brot in den Leib Christi verwandelt nur nach dem esse hic praesens pani praeexistenti (ib. qu. 3). Es ist der große Fortschritt dieser Darlegung, daß schon in dem Begriffe der eucharistischen Transsubstantiation das Moment mit Bestimmtheit nachgewiesen wird, auf welches der ganze Bildungsprozeß des Dogma von Anfang an mit unverkennbarer Absicht angelegt ist, nämlich die Präsenz des präexistierenden Leibes Christi im Abendmahl, die man nur durch die Transsubstantiation für den Glauben vollständig gewahrt glaubte, und daß das Wesen des ganzen Vorganges näher unter den Begriff der Succession der beiden Termine gestellt wird. Duns Scotus zeigt dann weiter: da der Leib Christi die neue Gegenwart (das neue lokale Sein) ohne Verlust der alten empfange, so sei die mutatio, die er dabei erfahre, eine acquisitive ohne eine deperditive, während umgekehrt das Brot nur die deperditive ohne die acquisitive Mutation erleide; es handle sich demnach zunächst nur um eine translative Konversion, um ein Hiersein und um ein Nicht-Hiersein; da nun daraus folge, daß das Brot durch die Verwandlung nicht sein substantielles (sondern nur sein lokales) Sein verliere, so müsse man schließen, daß es durch dieselbe auch nicht annihiliert oder vielmehr destruiert werde; wenn aber doch das Brot in seinem substantiellen Sein nicht verbleibe und dennoch, wie gesagt, durch diese Verwandlung nicht destruiert werde, so müsse es auf eine andere Weise (alia desitione) zu sein aufhören; diese andere Weise sei nun der Übergang vom einfachen Sein zum Nichtsein, folglich sei diese Desition, für sich betrachtet, allerdings Annihilation, aber nicht dürfe man diese Aussage auf die ganze (beide Termini umfassende) Verwandlung ausdehnen (sondern eben nur auf das, was an dem terminus a quo, dem Brote vorgeht, ibid. qu. 4 in fine). Man darf nur die Erörterungen von Occam (in Sent. lib. IV, qu. 6. C), und von Gabriel Biel (in lib. IV, dist. 11, qu. 1) über diesen Gegenstand lesen, um sich zu überzeugen, wie ihre Begriffsbestimmungen lediglich auf Duns Scotus zurückgehen. Die durch die Nominalisten fortgebildete Ansicht des Duns Scotus von dem Wesen der Transsubstantiation ist vom römischen Katechismus angedeutet (qu. 25, al. 22) in den Worten, daß panis et vini substantia in ipsum Domini corpus ita mutantur, ut panis et vini substantia omnino esse desinat; Bellarmin hat sie (l. c., de euch. lib. III, c. 18) als die sententia ecclesiae nicht nur vollständig adoptiert, sondern auch selbst schärfer präzisiert. Nach ihm hat der Begriff der wahren Verwandlung vier Voraussetzungen: a) daß Etwas zu sein aufhöre (desitio), b) daß Etwas an die Stelle des Aufhörenden trete (successio), c) daß die Desition und Succession untereinander in einem teleologischen Kausalnexus stehen, d. h. sich so aufeinander beziehen, daß das Eine aufhöre, damit das Andere seine Stelle einnehme und durch die Desition die Succession eintrete, d) daß sowohl der terminus a quo als der terminus ad quem positiver Natur seien. Diese wahrhafte Verwandlung ist weder productiva noch conservativa, der Leib Christi wird durch sie weder hervorgebracht noch erhalten, sondern adductiva, er erhält neben seiner Gegenwart

im Himmel noch eine neue Präsenz im Sakrament, und erleidet somit eine neue Veränderung, die ihrer Natur nach nicht deperditiva, sondern nur acquisitiva ist. Trotzdem ruht die Transsubstantiation nicht auf einer zweifachen, sondern nur auf einer einzigen göttlichen Aktion, auf demselben einen göttlichen Willensakt (volitio), kraft dessen er das Brot nicht konservieren, sondern aufhören lassen will, damit der Leib Christi seine Stelle 5 unter den Accidentien einnehme.

2. Der eine Effekt der Konsekration ist, wie wir sahen, daß Leib und Blut Christi „in" den Sakramenten zu sein anfangen, mithin ihre reale Gegenwart unter den Accidentien des Brotes und des Weines (vgl. Gabriel Biel in lib. IV, dist. XI, qu. 1, Lit. H.). Thomas begnügt sich mit dem Satze, daß der wahre Leib und das wahre 10 Blut des Herrn im Sakramente sei — eine Thatsache, die weder mit den Sinnen noch mit der Vernunft, sondern nur mit dem auf die göttliche Autorität gestützten Glauben erfaßt werden könne (qu. 75 art. 1), doch bleibt er sich insofern nicht ganz gleich, als er öfter den Leib Christi, wie er im Himmel existiert, im Unterschiede von seiner sakramentlichen Existenz in der Hostie den „wahren" Leib nennt (z. B. qu. 76, art. 3, ad 2m), 15 ein Beweis, wie die angestrebte Identität beider unwillkürlich und unbewußt wieder auseinander bricht. Dagegen hebt Biel nach Occams Vorgang wieder ungleich schärfer die absolute Identität des Leibes Christi im Himmel und im Abendmahle hervor, die Paschasius und die ältere Schule so nachdrücklich behauptet hatten (Expos. can. miss. lect. 39, Lit. C). Aus ihr folgt unabweisbar, daß der Leib Christi so im Abendmahle gegen- 20 wärtig ist, wie er zur Rechten des Vaters thront, d. h. als ein lebendiger, mit der Gottheit verbundener, unsterblicher, verklärter (gloriosum) Leib mit allen ihm im Himmel inhärierenden Qualitäten und Accidentien (Biel in libr. IV, dist. XI, qu. 1, Lit. D) Denn die Scholastik legt dem verklärten Leibe Christi im ganzen dieselbe natürliche Beschaffenheit bei, die er im irdischen Leben hatte; das Einzige, was er durch die Verklärung 25 voraus hat, ist die Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit. Daraus ergiebt sich eine Reihe uns bereits seit Anselm (s. o. S. 61, 44—54) bekannter weiterer Bestimmungen, welche Thomas durch die Lehre von der „realen Konkomitanz" zu begründen versucht hat. Kraft der sakramentalen Verwandlung (ex vi sacramenti) nämlich ist in dem Abendmahle nicht bloß die Grundsubstanz des Leibes Christi, sein Fleisch, sondern sein ganzer Leib. Da aber der 30 Leib Christi im Himmel als ein lebendiger, nur ein beseelter sein kann und überdies mit der Gottheit unzertrennlich verbunden ist, so muß er auch gleicherart in dem Sakramente sein, aber beide, Seele und Gottheit Christi, sind nicht kraft der sakramentalen Verwandlung (vi sacramenti), sondern nur kraft der natürlichen Konkomitanz in dem Sakramente. Da ferner der lebendige Leib nicht ohne das Blut, das Blut nicht ohne den Leib sein 35 kann, so hat die reale Konkomitanz zu ihrer weiteren Konsequenz, daß das Blut auch unter der Hostie und der Leib auch unter der Spezies des Weines, daß somit der ganze Christus unter jeder der beiden Gestalten ist (qu. 76, art. 1 und 2; vgl. Catech. Rom. qu. 34, al. 28). Die spätere Scholastik hat diese Theorie festgehalten und Biel hat sie, im Anschlusse an Franz Mayron (Franz de Mayronis, der Magister abstractionum, 40 war einer der hervorragendsten Schüler des Duns in Paris, gest. 1327; s. KL[2], Bd VIII S. 1117) mit noch größerer Präzision gegliedert (lect. 42).

3. Damit der Leib Christi unter der Spezies der Hostie präsent werden könne, muß die Substanz des Brotes aufhören unter ihr zu sein; nur die Accidentien des Brotes bleiben zurück. Es ist dies die andere Seite an der Wirkung der Konsekration. Die Scho- 45 lastik konnte daher die Frage nicht umgehen, ob diese Accidentien für sich allein ohne ihr Subjekt fortbestehen können. Thomas bejahte dieselbe unbedenklich mit Berufung auf die göttliche Allmacht, die als causa prima den Effekt der causa secunda auch nach deren Aufhebung erhalten könne (qu. 77, art. 1); er wußte aber auch für das fehlende Subjekt ein Surrogat auszumitteln, er nahm an, daß die Accidentien des Brotes nach dem 50 Aufhören der Brotsubstanz in der noch vorhandenen dimensiven Quantität des Brotes sicut in subjecto zurückblieben; daß diese somit gewissermaßen das Subjekt sei, welches den übrigen Accidentien die Möglichkeit des selbstständigen Bestehens auch ohne eigene Substanz sichere (qu. 77, art. 2). Demgemäß haben die sakramentalen Spezies, obgleich substanzlos, unverändert ihr selbstständiges Sein, sie können wie vorher die leiblichen 55 Dinge außer sich affizieren und an ihnen Veränderungen hervorrufen, denn die dimensive Quantität des Brotes, welche an ihnen die Stelle der Materie vertritt, leistet alles, was der Materie als solcher zukommt, sie ist, wie diese primum subjectum subsequentium formarum (art. 5 resp. in fine). Schon Duns Scotus erklärte sich gegen diese „realistische" Auffassung der Quantität als des Quasisubjektes der zurückbleibenden wesenlosen 60

Accidentien. Noch mehr mußten es die Nominalisten Occam und Biel nach der Konsequenz ihres Standpunktes thun, der keinen realen Unterschied zwischen Quantität und dem Quantum selbst (der res quanta, d. h. der Substanz oder der Qualität) zuließ. Eben darum aber konnte es auch für sie nicht dieselbe Schwierigkeit haben, anzunehmen, 5 daß die Accidentien des Brotes, die ja nur Qualitäten sind, fortbestehen, ohne einer Substanz oder einem Subjekt zu inhärieren; gegen Thomas machen sie geltend, daß die dimensive Quantität, in welcher sie nach der Verwandlung bestehen, nicht die der früheren Brotsubstanz, sondern ihre, der Accidentien, eigene Quantität sei (vgl. Biel, **dist.** 12, qu. 1, Lit. A).

10 Nach geschehener Konsekration wird der Leib Christi in diesen substanzlosen Accidentien präsent; da diese aber auch für sich allein ohne Subjekt selbstständig bestehen können, so ist ihre Verbindung mit dem unter ihnen enthaltenen Leibe doch eine ungemein lose; es ist eigentlich nur die Koexistenz zweier einander innerlich fremder Dinge in demselben Raume. Die Accidentien des Brotes inhärieren darum dem Leibe Christi nicht, sie affi- 15 zieren ihn nicht, sie informieren ihn nicht; es können sich auch an ihnen Vorgänge vollziehen, welche den Leib Christi nicht berühren. Dies tritt sehr sichtlich in dem Falle hervor, daß die Hostie gebrochen wird, denn die ganze Scholastik blieb einstimmig bei der Erklärung Guitmunds stehen, daß der Bruch nur das Zeichen, nicht den Leib Christi treffe, weil dieser nicht bloß **totum in toto**, sondern zugleich **totum in qualibet parte** fort- 20 existiere (Thom. qu. 77, art. 7; Biel, **dist.** 12, qu. 1. J).

4. Von großer Wichtigkeit war die Frage: wie lange Christi Leib unter der Hostie gegenwärtig bleibe. Die ältere Scholastik hatte es nicht gewagt, darauf eine abschließende Antwort zu geben. Dem Hugo von St. Victor liegt nur daran, die Gegenwart Christi im Sakrament für den Moment des Genusses sicher zu stellen (de Sacr. lib. II. P. VIII, 25 cap. 13). Objektiver wurde die Frage von der späteren Scholastik behandelt. Nach Thomas bleibt der Leib Christi so lange unter den Spezies gegenwärtig, als diese nicht eine solche Veränderung erfahren, durch welche die Substanz des Brotes und Weines, wenn dieselbe noch vorhanden wäre, alteriert würde. Eine solche Veränderung erfolgt entweder durch mechanische Zerstörung (z. B. Pulverisierung) der Hostie oder durch die Umwandlung 30 aller Qualitäten, d. h. durch chemischen Prozeß, wie die Verschimmelung oder Verdauung. Mit dem Eintritt einer derartigen Korruption hört in beiden Fällen der Leib und das Blut Christi auf, in dem Sakramente zu sein (qu. 77, art. 4). Gabriel Biel wiederholt diese Entscheidung und ergänzt sie durch die neue Bestimmung Occams, daß wenn der Leib Christi unter der Hostie aufhöre, eine andere Substanz an seine Stelle trete, sei es, 35 daß die alte Brotsubstanz wiederkehre, oder daß eine ganz neue Substanz darin gegenwärtig werde (Dist. XI, qu. 1 G. H.). Darauf hatte bereits Occam das Paradoxon gegründet: **quod ex non substantiis** (nämlich den substanzlosen Accidentien) **potest fieri substantia** (l. c. concl. 39). Damit war nun auf sicherer Basis die alte Frage: ob die Accidentien Kraft hätten, zu ernähren, leicht zu entscheiden: da nämlich der Ver- 40 dauungsprozeß die Substanz des Brotes alteriert, so hört mit seinem Beginn die Gegenwart des Leibes Christi unter den Accidentien auf, und folglich wird ihm durch einen absoluten Akt Gottes unter denselben eine andere Substanz surrogiert, welche die Kraft hat, zu ernähren, die den Accidentien als solchen abgeht. Damit war die Diskussion des „stercoranistischen" Streites für immer abgethan.

45 5. Es fragt sich noch, wie die formalen Worte: **hoc est corpus meum**, exegetisch gefaßt wurden. Gabriel Biel hat dieser Frage in seiner Erklärung des Meßkanon einen eigenen Abschnitt gewidmet und ihre verschiedenen Beantwortungen im Mittelalter darin (lect. 48) zusammengestellt. Die Berengarianer erklärten wie Zwingli einfach: das, nämlich das Brot, ist, d. h. bedeutet meinen Leib. Die Anhänger der Transsubstantia- 50 tionshypothese konnten sich dabei natürlich nicht beruhigen, da diese Worte, bestimmt die Verwandlung hervorzubringen, sie auch aussprechen mußten. Richard von St. Victor hält das Präsenz für irrelevant und substituiert ihm das Futurum: dies — nämlich das Brot — w i r d mein Leib sein. Ihm kommt am nächsten Bonaventura, der **hoc** gleichfalls auf die unter der Spezies enthaltene Brotsubstanz bezieht, dagegen durch die Copula **est** nicht 55 den Begriff des identischen Seins, sondern den der Umwandlung ausgedrückt glaubt; er umschreibt: dies, d. h. die Brotsubstanz, welche unter diesen Spezies jetzt noch gegenwärtig ist, wird in meinen Leib transsubstantiiert. Einen neuen Weg schlägt Alexander von Hales ein; er nimmt die Worte signifikativ und operativ zugleich; **hoc** aber vertritt ihm nicht den Begriff des Zeichens, sondern des Bezeichneten (**signatum**), geht also dem Sinne 60 nach auf den Leib Christi selbst, er umschreibt: das, was durch das Zeichen bezeichnet ist,

ist mein Leib. Thomas hat im Grunde nur diese Ansicht vollendet; hoc vertritt ihm ganz allgemein den Begriff der qualitativ unbestimmt gelassenen Substanz, welche unter den Accidentien präsent gedacht und durch das Prädikat dann näher als der Leib Christi bestimmt wird. Der Sinn der Worte ist demnach: das unter den Spezies Enthaltene ist mein Leib (qu. 75, art. 8 Resp. in fine, und besonders qu. 78, art. 5 Resp.). Dieser Erklärung schließen sich im wesentlichen auch Biel (lect. 41 H.) und Bellarmin (III, c. 19) an. Den Beweis dafür, daß es sich wirklich um Transsubstantiation handele, entnimmt Thomas aus dem „hoc": bliebe die Substanz des Brotes, so hätte Christus sagen müssen: „hic" (panis) est corpus meum (qu. 75, art. 2, Resp. in fine).

6. Die interessanteste bezw. schwierigste Frage, welche die Scholastik unter dem Gesichtspunkt, wie der Leib Christi vermöge der Transsubstantiation im Abendmahle gegenwärtig sei, verhandelte, betraf die Quantität des eucharistischen Leibes und sein räumliches Verhältnis zu der Hostie, unter welcher er enthalten ist.

Der Identität des eucharistischen Leibes mit dem Leibe Christi im Himmel, welche durch die Transsubstantiationslehre erwiesen werden sollte, mußte ein starkes Bedenken in der sinnlichen Wahrnehmung entgegentreten. Der Leib Christi im Himmel wurde nämlich, abgesehen von den Prädikaten der Impassibilität und Unsterblichkeit, die man ihm beilegte, in derselben Weise existierend gedacht, wie er einst auf Erden gewandelt war; er muß nach dieser Auffassung also auch sitzend zur Rechten Gottes in quantitativer Weise existieren, mithin einen bestimmten, seiner Ausdehnung entsprechenden Raum erfüllen, so daß das Ganze des Leibes diesen ganzen Raum und jeder einzelne Teil des Leibes wieder seinen besonderen, mit keinem anderen geteilten Teil dieses Raumes einnimmt. Diese Art des quantitativen Seins nannte man esse dimensive oder circumscriptive (vgl. Bonaventura l. IV, dist. 10. P. 1, qu. 4). So kann er aber augenscheinlich nicht unter der Hostie enthalten sein. Diesem Einwurfe konnte man nur mit dem Satze begegnen, daß der Leib im Sakramente, obgleich ein und derselbe mit dem im Himmel, doch im Sakramente eine andere Existenzweise habe, als im Himmel, er existiere im Sakramente in quantitätsloser Weise, so daß der Leib Christi ganz in der ganzen Hostie und wiederum ganz in jedem Teile derselben sei (vgl. Bonaventura a. a. O. qu. 5 Concl.). Der letztere Satz erhielt durch die Scholastik eine zentrale Stellung in der Abendmahlslehre; er beantwortete die Frage nach der eigentümlichen Art, wie der Leib Christi im Abendmahle gegenwärtig sei. Die sakramentale Seinsweise des Leibes erhielt im Unterschiede von dem esse circumscriptive seit Occam (Quodlib. I, qu. 4) den Namen esse diffinitive oder definitive. Die wesentliche Frage, auf die hier alles ankam und um die sich der Gegensatz der Systeme in diesem Punkte bewegte, war nun die, ob der Leib Christi, dem alle die gleiche Existenzweise im Abendmahle beilegten, wie sie durch das totum in toto et totum in qualibet parte bestimmt war, im Sakramente aufhöre, an sich ein quantum oder extensum zu sein, oder ob er an sich ein solches allerdings auch im Sakrament sei, aber trotzdem in demselben nur in quantitätloser Weise, also ohne modus quantitativus, in der Hostie existiere?

a) Die ältere realistische Scholastik legte bekanntlich der Quantität, wie den übrigen absoluten Accidentien, eine selbstständige, von der Substanz wie von den Qualitäten unterschiedene reale Existenz bei, sie betrachtete sie als ein in der Mitte zwischen der an sich unquantitativen Substanz und den an sich nicht quantitativen Qualitäten stehendes reales Ding, durch dessen Verbindung mit der Substanz oder einer Qualität diese erst zu res quantae würden, erst eine Ausdehnung erhielten, erst einen bestimmten Raum einnähmen (vgl. Biels Kritik des realistischen Quantitätsbegriffes, Expos. can. miss. lect. 43. Lit. E.). Da der Realismus somit die Quantität nicht als eine den materiellen Dingen an sich zukommende unveräußerliche Bestimmtheit, sondern als eine fremde, ihnen nur von außen erst gleichsam zugekommene Bestimmung als ein Superadditum ansah, so konnte er einräumen, daß dieselbe auch von ihnen abgelöst werden könne, ohne daß sie dadurch in ihrem wesentlichen Sein irgendwie alteriert würden. Demnach mußte es dem Realismus am nächsten liegen, anzunehmen, daß der Leib Christi nicht als quantum und folglich auch ohne modus quantitativus in der Hostie gegenwärtig und doch derselbe wie im Himmel sei. In der That hat es nicht an solchen gefehlt, welche, dieser Auffassung folgend, behaupteten, daß das Accidens der Quantität nur dem Leibe Christi im Himmel zukomme, aber nicht dem Leibe Christi im Sakrament, hier habe er keine wirkliche „Ausdehnung". Fragt man, wie das zu denken sei, so antworteten sie: Gott kann einen Teil des Leibes in den anderen, und in diesen wieder einen anderen gleichsam hineintreten lassen (subintrare), so daß zuletzt kein Teil mehr

unter und neben dem anderen, sondern jeder nur in dem anderen existiert und das Ganze die denkbar kleinste natürliche Quantität hat. Daß damit auch die Gestalt (figura) des Leibes aufgehoben sei, beirrt diese Anschauung nicht; ihr genügt es, daß nur die Realität der Materie und Form, die Realität der Substanz als solcher, gewahrt bleibe. Wer die Vertreter dieser „Subintrationstheorie“ waren, wissen wir nicht, wir lernen nur den Inhalt derselben durch das historische Referat Alberts des Großen (IV. dist. 13, art. 10), des Duns Scotus (IV. dist. 10, qu. 1) und Gabriel Biel (l. c. Lit. F.) kennen. Der Anstoß, den man an ihr nahm, beruhte nicht darin, daß sie die Quantität als etwas von der Substanz Ablösbares betrachtete, — dies giebt im Gegenteile Bonaventura ausdrücklich zu (l. c. qu. 2) —, sondern daß der Leib Christi, wenn er als non quantum im Abendmahle gegenwärtig wäre, auch weder ein lebendiger, noch ein organischer und folglich nicht mit dem himmlischen ein und derselbe sein könne (Bonaventura l. c.), oder, was besonders Albert der Große (dist. 13, art. 10) und Duns Scotus (dist. 10, qu. 1) zu bedenken geben, daß unter dieser Voraussetzung der eucharistische Leib nicht einen Teil neben dem anderen, folglich keine „Gestalt“ (figura) haben und demgemäß auch kein beseelter Leib sein könne.

So sah man sich genötigt, die Lösung des Problems auf anderem Wege zu versuchen; es galt nichts geringeres, als den Nachweis zu liefern, daß Quantität vorhanden sein könne, ohne im „Raume“ als solche zur Erscheinung zu kommen, oder daß der Begriff eines Ausgedehnten ohne räumliche Ausdehnung keinen Widerspruch in sich schließe. So formuliert Bonaventura der Scholastik ihre Aufgabe in den Worten (l. c. qu. 4 Conclus.): Corpus Christi vere existens in hostia consecrata, licet habeat ibi propriam dimensionem, non tamen est ibi dimensive [sive circumscriptive].

b) Der erste, der diese These dialektisch durchzuführen versuchte, ist Thomas von Aquino. Er legte seiner Lösung die Begriffe der Verwandlung und der Konkomitanz zu Grunde. Die Verwandlung hat zu ihren Terminen nicht die Dimensionen, sondern die Substanzen; da nämlich die Dimensionen des Brotes wie die übrigen Accidentien auch nach der Konsekration bleiben, so werden sie nicht in die Dimensionen des erhöhten Leibes Christi, sondern nur die Substanz des Brotes wird in die Substanz dieses Leibes verwandelt (qu. 76, art. 1 ad 3m). Kraft der Verwandlung (ex vi huius sacramenti) ist daher auch nur die Substanz des Leibes Christi auf dem Altare; da aber der Leib Christi in dem Sakramente so gegenwärtig ist, wie er in dem Himmel existiert, so darf auch seine dimensive Quantität nicht fehlen; da diese aber nur concomitanter und gewissermaßen per accidens im Sakramente ist (art. 4 ad 1m), so ist sie darin auch nicht auf ihre eigene Weise (secundum proprium modum), sondern nur nach der Weise der Substanz (per modum substantiae, art. 4 Resp.); näher: der Leib Christi ist im Sakramente nicht so gegenwärtig, wie seine dimensive Quantität unter der dimensiven Quantität des Raumes, sondern wie seine Substanz unter ihren eigenen Dimensionen besteht (art. 3). Es ist also ein zweifacher modus zu unterscheiden, der modus quantitatis oder dimensionum und der modus substantiae. Dieser ist das Präzedens, jener das Konsequens. Die Eigentümlichkeit des ersteren besteht darin, daß nach ihm der ganze Körper den ganzen Raum und jeder einzelne Teil des Körpers darin seinen besonderen Raumteil einnimmt (totum in toto und pars in parte); die des anderen spricht sich umgekehrt darin aus, daß die Natur der Substanz (natura substantiae) ganz im ganzen Raum und ganz in jedem Teile dessen enthalten ist (tota in toto et tota in qualibet parte), wie man dies an der Luft und dem Brote sieht, deren Natur nicht bloß in dem Ganzen, sondern auch in jedem Teile nach ihrer Totalität enthalten ist. Ebenso ist der ganze Christus in jedem Teile der Hostie, nicht bloß der gebrochenen, sondern auch der ungebrochenen vorhanden (art. 3 und 4). Nach dieser Voraussetzung kann es Thomas nur verneinen, daß der Leib Christi im Sakramente räumlich (sicut in loco) sei; auf den Einwurf, daß doch der Raum der Spezies nicht leer gedacht werden könne (denn nach Aristoteles giebt es keinen leeren Raum), antwortet er, dieser Raum sei allerdings erfüllt, aber nicht von der unräumlich darin existierenden Substanz des Leibes, sondern nur von den Spezies des Brotes, die nach der Verwandlung ihrer früheren Substanz noch immer ihre alten Dimensionen beibehalten (art. 5 Resp. und ad 2m). Der vermittelnde Gedanke dieser Theorie liegt demnach darin, daß das, was kraft der Verwandlung im Sakramente ist, also der direkte Terminismus derselben, auch mit Notwendigkeit da ist, was dagegen seine Gegenwart bloß der Konkomitanz verdankt, darin auch nur eine zufällige Existenz haben kann und mithin jenem, wenn es die Natur des Sakramentes fordert, seine Eigentümlichkeit opfern muß. In

diesem Verhältnisse nun stehen zueinander die Substanz des Leibes Christi und seine dimensive Quantität; die letztere hat darum als das rein Accidentielle ihren eigentümlichen **modus essendi** dem Modus der Substanz unterzuordnen; sie ist nur nach dem letzteren im Sakramente gegenwärtig. Daß Thomas sein angestrebtes Ziel, den Nachweis, daß der ganze Leib Christi in jedem Teile der Hostie enthalten sei, nicht erreicht, leuchtet ein. Der dialektische Fehler liegt darin, daß er der Natur der Substanz (d. h. der qualitativen Beschaffenheit derselben) im Fortgange der Beweisführung die Substanz selbst substituiert, ohne zu bedenken, daß beides doch zwei nicht zu verwechselnde Begriffe sind. Wie sollen wir uns ferner die Beschaffenheit des eucharistischen Leibes nach den näheren Bestimmungen denken, unter welche er ihn stellt, d. h. als **quantum** ohne im Raum erscheinende Quantität? Er sagt ausdrücklich (art. 3 ad 2 m): die Distanz der Teile, welche der organische Körper zeige und welche dem wahren (sic!) Leibe, dem Leibe im Himmel, eigne, sei nicht in dem Sakramente, woraus sich dann als unabweisbare Konsequenz weiter ergiebt, daß im Sakramente der Leib Christi weder eine Gestalt hat, noch — was Bonaventura mit Recht fordert — ein organischer, ein wahrer Leib ist, und daß somit auch der eucharistische Leib mit dem himmlischen nicht ein und derselbe sein kann. Überhaupt ist, was den Raum, in welchem es gegenwärtig ist, nicht erfüllt — wie dies Thomas vom eucharistischen Leibe annimmt — kein Leib, denn es fehlen die drei Dimensionen, sondern nur ein mathematischer Punkt. So kommt Thomas der Sache nach im wesentlichen auf die Subintrationstheorie zurück: er zerstört wie diese mit der Quantität des Leibes, die er zu retten meint, auch seine Leiblichkeit. Trotz dieser in die Augen springenden Mängel ist die Thomistische Theorie, deren Konsequenz selbst Bellarmin nicht vollständig erkannt hat (er meint, Thomas habe dem eucharistischen Leibe Gestalt beigelegt, l. c. cap. 5), in den römischen Katechismus übergegangen (qu. 43, al. 36).

Es trifft demnach die Lehre des Thomas derselbe Einwand, den Scotus mit Albert dem Großen gegen die Subintrationstheorie erhob, nämlich daß sie mit der **distantia partium** auch die Gliederung und die **figura** des Leibes aufhebe. Gegen Thomas macht Scotus noch die weitere Instanz geltend, was in dem Sakramente gegenwärtig sei, möge es als erster oder zweiter Terminus, möge es kraft der Verwandlung direkt oder indirekt gegenwärtig sein, das müsse, so gewiß es überhaupt Gegenwart habe, auch eben so gewiß alle die Eigentümlichkeiten, die ihm seinem Begriffe nach notwendig zukämen, in seinem sakramentlichen Gegenwärtigsein bewahren. Es kam nun darauf an, diese Grundsätze in einer neuen Doktrin durchzuführen und damit die ungenügende thomistische zu überwinden.

c) Duns Scotus unterscheidet in dem quantitativen Sein eines Dinges zwei Positionen: die erste drückt den Begriff der Quantität an sich, die zweite das Verhältnis des Quantums zum Raume aus. Das Wesen der ersten Position bezeichnet er als **differentia quantitatis**, deren Inhalt er näher als **ordo partium ad totum** angiebt, d. h. als Verhältnis der Teile zum Ganzen; vermöge der **differentia quantitatis** differenzieren sich die einzelnen Teile des Körpers, sie treten auseinander, so daß **pars extra partem, pars juxta partem** zu liegen kommt, und schließen sich wieder zum Ganzen zusammen. Aber dieser **ordo partium ad totum** ist eine rein innerliche Position (**positio intrinseca**), er kommt dem Quantum zu, sofern es in seinem Verhalten zu sich selbst, absolut gefaßt wird, ohne alle Beziehung zu einem anderen außer ihm und neben ihm existierenden Quantum (**sine respectu extrinsecus adveniente**). Eine solche Beziehung nach außen empfängt das Quantum erst dadurch, daß es in den Raum eintritt und zu ihm ein Verhältnis gewinnt. Dies ist die äußere Position (**positio extrinseca**); diese spezifiziert sich wieder in zwei Positionen, die erste hat ihre nähere Bestimmung in dem **ordo locati ad locum**, kraft dessen das Quantum als Ganzes im Raume überhaupt stehend gedacht wird; die zweite in dem **ordo commensurativus partis locati ad certam partem loci**, kraft dessen jeder einzelne Teil des Quantums zu einem einzelnen ihm allein zukommenden Teile des Raumes in eine bestimmte kommensurative Beziehung tritt. Der **ordo locati ad locum** bestimmt sich näher als Koexistenz zweier Quanta, abgesehen von der Koextension ihrer Teile (**coexistentia quanti ad aliud quantum sine tamen coextensione partium**); der **ordo partis ad partem**, den Scotus auch **positio situs** nennt, fügt zu der Koexistenz der Quanta auch die Koextension der Teile hinzu. Es liegt am Tage, daß diese Unterschiede rein logischer Natur sind; Scotus aber giebt ihnen *ohne* weiteres eine metaphysische Bedeutung; weil von diesen drei Positionen die erste sich *ohne* die beiden letzteren und die beiden ersten wiederum ohne die letzte denken lassen,

so können sie auch so bestehen: Gottes Allmacht kann ein Ding außerhalb des Raumes stellen und dann hat nur der ordo partium ad totum, die rein innere Position für sich allein Wirklichkeit, er kann es aber auch ebenso gut in dem Raume so belassen, daß es zwar als Quantum mit dem Raum als einem anderen Quantum koexistiert, aber ohne
5 die dritte Position, d. h. ohne daß seine Teile zu den Teilen des Raumes in das kommensurative Verhältnis der Koextension treten, ohne daß das Ganze den ganzen Raum, den es einnimmt, und jeder seiner Teile den ihm allein zukommenden Raumteil ausfüllt. Diese Koexistenz ohne Koextension nun kommt durch einen absoluten Willensakt Gottes, durch ein Wunder, in der Art und Weise zur Verwirklichung, wie der Leib Christi in
10 dem Abendmahle, obgleich selbst als Quantum unter der Spezies existierend, dennoch ohne **esse circumscriptive**, ohne **modus quantitativus**, in dem Raume der Spezies gegenwärtig ist: da nämlich seine Teile sich nicht kommensurativ zu den einzelnen Teilen der Hostie verhalten, unter der er doch enthalten ist, so kann er **totum in toto** und **totum in qualibet parte hostiae** gegenwärtig sein (in lib. IV. Sent., dist. 10,
15 qu. 1; vgl. Biel, Expos. can. miss. lect. 43. Lit. G). Was diese Theorie vor der thomistischen voraus hat, ist, wie auch Biel anerkennt (Lit. H), daß in ihr der Quantitätsbegriff nicht verflüchtigt, sondern in dem **ordo partium ad totum** wirklich festgehalten wird und daß in der **positio intrinseca** als **positio partis extra partem** auch die wirkliche Gestalt des Leibes Christi in der Hostie gewahrt bleibt; der dialektische
20 Fehler des Scotus aber tritt nicht minder klar zu Tage; er liegt in der realistischen Auffassung des Raumes als eines Quantums; denn wenn der Begriff des Raumes uns doch erst daran zum Bewußtsein kommt, daß ein Ding neben und außer dem anderen existiert, so daß von dem einen zum anderen eine Bewegung möglich ist, so ist auch mit der **differentia quantitatis**, mit dem **habere partem extra partem**, bereits der Be-
25 griff des Raumes und folglich die Beziehung des Quantums zum Raume mit allem, was sie in sich schließt, auch mit der **coextensio commensurativa partium locati ad partes loci** gesetzt, und keines dieser begrifflichen Momente läßt sich in der Wirklichkeit von dem anderen trennen. Ungeachtet dieses evidenten Mangels hat Bellarmin, der sich in diesem Punkte von Thomas nicht befriedigt fühlte, die Lehre des Scotus nach ihrer
30 wichtigsten Bestimmung aufgenommen. Er bezeichnet (c. 5) als erstes Merkmal der Größe oder Quantität das **extensum esse et partem habere extra partem ac proinde situm quendam intrinsecum et ordinem ac dispositionem partium**; vermöge dieses Essentiale, sagt er, lasse sich kein Körper ohne die drei Dimensionen denken. Davon zu unterscheiden sei als zweites Moment das **coextendi loco seu commensurari**
35 **loco et habere situm extrinsecum in ordine ad locum**, und auch als drittes das **extrudere aliud corpus ex loco seu non pati secum aliam magnitudinem in loco sibi adaequato**. Da aber jedes dieser beiden letzten Merkmale (logisch) erst aus dem vorhergehenden folge und kein vorhergehendes durch das nachfolgende bedingt sei, so könne Gottes Allmacht das zweite und dritte von dem ersten trennen und diesem absolute
40 Wirklichkeit geben. Die gemeinsame Ansicht der Katholiken sei daher, daß die ganze Größe des Leibes Christi in dem Abendmahle gegenwärtig sei, aber nur mit dem ersten ihr wesentlich zukommenden Merkmale, nicht mit den beiden anderen, welche auf der Beziehung der Quantität zum Raume beruhen.

d) In eine neue Phase ihrer Entwickelung trat diese Lehre mit dem Nominalis-
45 mus. Occams Kritik richtet sich zunächst gegen die realistische Auffassung des Quantitätsbegriffes. Er bestreitet, daß der **ordo partium in toto** ohne **ordo partium in loco** sein könne; wo ein **ordo inter partes distantes** vorhanden sei, da sei eine lokale Bewegung von einem zum anderen Teile möglich, da sei mithin der Begriff des Raumes bereits gesetzt, da müsse auch jeder Teil des Körpers einem besonderen Teile des Raumes
50 korrespondieren (in Sent. lib. IV, qu. 4 Lit. E). So zerstört er unerbittlich die scotistische Fiktion einer Koexistenz zweier Quanta ohne räumliche Koextension. Nun aber kam es darauf an, den überwundenen realistischen Quantitätsbegriff durch einen neuen zu ersetzen. Occam widerspricht der bis dahin gang und gäbe gewesenen Annahme, daß die Quantität oder Extension ein zwischen Substanz und Qualität in der Mitte stehendes
55 und von beiden verschiedenes reales Ding für sich sei; sie ist ihm vielmehr mit der Substanz und mit der Qualität, an der sie sich als Accidens findet, realiter ein und dasselbe, sie bezeichnet das Ding selbst, insofern es ein Quantum ist, insofern es **partem extra partem, partem distantem situ ab alia** hat und muß daher auch im Raume zur Erscheinung kommen; sie ist **res circumscriptive existens in loco**, das im Raume
60 zirkumskriptiv existierende Ding selbst, mag es näher Substanz oder Qualität sein (**Tract.**

de sacr. altar., Einleitung, Bog. D). Diese Definition drückt so haarscharf das Wesen und den Umfang des Quantitätsbegriffes aus, daß sie sich auch umdrehen läßt. Er sagt daher: wenn eine Substanz oder Qualität so mit dem Raume koexistiert, daß das Ganze dem Ganzen und jeder Teil einem besonderen Teile koexistent ist, dann heißt diese Substanz oder Qualität Quantität. Daraus ergiebt sich sofort die Folgerung: Wenn sie aber so mit dem Raume koexistiert, das das Ganze dem Ganzen und das Ganze jedem einzelnen Teile koexistiert, dann heißt sie nicht Quantität oder **res quanta**, dann erleidet der Name und der von den **quantis** abstrahierte an sich wesenlose Begriff der Quantität auf sie keine Anwendung, er kann nicht von ihr prädiziert werden, sie ist ein **non quantum**, ein **non extensum** (**in libr. IV, qu. 4 Lit. G**). Jene Existenzweise nennt er, wie bisher, **esse circumscriptive**, diese dagegen bezeichnet er im Widerspruche mit der bisher üblichen Bedeutung des Wortes als **esse diffinitive**. Es würde daraus zunächst folgen, daß, wie das **esse circumscriptive** den materiellen und mithin teilbaren Dingen zukommt, welche Quanta sind, so auch das **esse diffinitive** nur den immateriellen, körperlosen und mithin unteilbaren Dingen zugeschrieben werden kann, die als **res non quantae, non extensae** angesehen werden müssen. Aber Occam behauptet sofort, daß es keinen Widerspruch in sich schließe, wenn auch für teilbare Dinge dieselbe Möglichkeit in Anspruch genommen werde; ja in Beziehung auf den Leib Christi im Sakramente müsse dies unbedingt als Wirklichkeit behauptet werden, er habe darin **esse diffinitive**, er existiere darin nicht bloß, wie die Früheren behauptet haben, in quantitätloser Weise, sondern an sich als **non quantum**, als **non extensum**. Man wird fragen, wie er sich dies gedacht habe? Er verweist auf den Naturprozeß der Verdichtung, welcher zur Folge hat, daß eine Substanz, die früher eine größere Ausdehnung hatte, nun zu einer geringeren zusammenschrumpft; schließt dies keinen Widerspruch in sich, so ist auch nicht widersprechend, daß dieselbe Substanz so kondensiert wird, daß sie ohne Ausdehnung existiert; denn das zweite ist der göttlichen Allmacht ebensosehr möglich, als das erste; so nun verhält es sich mit dem Leibe Christi, wie er im Sakramente ist, in der That (**Lit. H**, vgl. Gabriel Biel, **Expos. lect. 43, Lit. O**). Was also die Subintrationstheorie durch das Subintrieren eines Teiles des Leibes in den anderen erklärt, vermittelt Occam durch die Theorie der „K o n d e n s a t i o n“; das Resultat ist dasselbe, der Leib Christi ist ohne alle Extension im Sakramente; er existiert darin nur als unteilbarer mathematischer Punkt, als Atom ohne Dimensionen, wobei freilich der Nachweis fehlt, mit welchem Recht einem Ding, das keine Dimension hat, noch das Prädikat des Körpers und des Leibes beigelegt werden kann. Als solches kann er denn auch begreiflicherweise keine Gestalt haben, er ist überhaupt im Sakramente nicht als organischer Leib, dies wird wieder auf Gottes schrankenlose Allmacht zurückgeführt, der nichts unmöglich ist. So endet die nominalistische Scholastik mit demselben Resultat, mit welchem die realistische begonnen hatte: mit der Behauptung, daß der Leib Christi als **non quantum** und mithin gestaltlos im Abendmahle gegenwärtig sei. Sie hat einen Kreislauf durchlaufen, um auf ihr ursprüngliches Ergebnis wieder zurückzukommen; nur Duns Scotus hat einen obgleich vergeblichen, doch immerhin scharfsinnigen Versuch gemacht, der von Bonaventura aufgestellten These wirklich gerecht zu werden, und wir begreifen darum, warum der feinblickende Bellarmin diesen schwachen Rettungsanker für das katholische Dogma ergriffen hat: es war ein Akt der Verzweiflung.

7. Auch in der Blütezeit der „kirchlichen“ Scholastik erhielt sich ein stilles Raunen, daß es mit dem Rechte der Transsubstantiationslehre keine völlig zweifellose Bewandnis habe. Die Dogmatisierung konnte immerhin als nicht völlig perfekte erscheinen; was das Dekret von 1215 feststellte, war thetisch deutlich dem Terminus nach, bot aber keine „Antithesen“. So kamen diejenigen älteren Theorien, die die „Realität“ der Gegenwart Christi im Sakrament so fest behaupteten, als die Transsubstantiationslehre, neben dieser nicht ganz um ihren guten Namen.

Es ist nicht klar, welche Theorien ein Guitmund und später Alger unter dem Titel der „**impanatio**“ bekämpfen. Bei Alger mag man an Rupert von Deutz (gest. 1135, s. über seine Abendmahlstheorie den Art. von Rocholl, Bd XVII, speziell S. 239, 51 ff.) zu denken haben, und dieser s c h e i n t die „Konsubstantiationslehre“ gehegt zu haben.

Aus der Zeit der sanktionierten Transsubstantiationslehre darf es genügen, die von Steitz berührten Kritiker namhaft zu machen und auch seine Darstellung festzuhalten.

Er erwähnt zuerst den Johann von Paris; vgl. dessen Werk **Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia** (London 1686 — Harnack widmet ihm III, 517 eine beachtenswerte

Anmerkung). Wie Steitz es ausführt, lehrte dieser Dominikaner („um 1309“), daß die Substanz des Brotes nach der Konsekration unter ihren Accidentien fortbestehe, aber nicht in ihrem eigenen Suppositum (Subjekt), weil in diesem Falle keine Communicatio idiomatum zwischen dem Leib Christi und dem Brote stattfinde und folglich Christus 5 nicht gesagt haben könne: mein Fleisch ist eine wahre Speise, sondern die Substanz des Brotes würde zu dem Sein und dem Suppositum Christi hinübergezogen, so daß es ein Suppositum in zwei Naturen sei. (Genaueres in dem Art. „Impanation“ des KRL[2] VI, 621—622).

Beachtenswert aber ist die Stellung, welche die spätere Scholastik zu der Trans- 10 substantiation einnimmt. Noch Duns Scotus hat die Transsubstantiationshypothese acceptiert; er sieht in ihr die von dem Glauben geforderte reale Gegenwart Christi im Sakramente vollständig gewährleistet. Doch tritt schon bei ihm eine merkliche Wendung ein, ja man kann ihn den Vorläufer aller derer nennen, die die Kirchenlehre nur noch aus äußerlichen Gründen und mit einer gewissen Gleichgiltigkeit festhielten. Er sagt 15 nämlich (IV, dist. 11, qu. 2), Gott habe bewirken „können“, daß in dem Sakramente der Leib Christi zugleich mit dem Brote gegenwärtig bleibe, und wenn er dies gethan „hätte“, würde das Mysterium leichter zu fassen gewesen sein; es bestehe keine so ausdrückliche Schriftstelle, daß aus ihr die Transsubstantiation ohne die Deklaration der Kirche mit zwingender Notwendigkeit abgeleitet werden könne; da jedoch auf dem vierten 20 Laterankonzil die katholische Kirche die Schrift in diesem Sinne erklärt habe, so werde durch die so erklärte Schrift die Transsubstantiation allerdings bewiesen, denn es sei derselbe heilige Geist, der die Schrift den Aposteln und Propheten diktiert und sie auf jenem Konzile durch die Kirche erklärt habe, darum könne der Sinn, in welchem das Letztere geschehen sei, nur der ursprüngliche Schriftsinn und mithin der schlechthin wahre sein 25 (s. dazu Bellarmin de euch. III, cap. 23).

Der Vorgang des Scotus blieb maßgebend für die folgenden Scholastiker. Occam nimmt verschiedene Arten an, wie der Vorgang in der Eucharistie an sich gedacht werden könne. Die erste sei die einfache Koexistenz des Leibes Christi und der unveränderten Brotsubstanz, in der er keine Schwierigkeit findet, weil es kein Widerspruch sei anzunehmen, 30 daß eine Substanz einer anderen in demselben Raume koexistiere. Ein wesentlicher Vorzug dieser Ansicht sei, daß sie die Umgehung der Frage ermögliche, ob ein Accidens ohne Subjekt für sich bestehen könne. Nur darüber könne man zweifelhaft sein, ob diese Koexistenz durch Vereinigung, bezw. durch Assumtion vermittelt und somit die eine Natur als das die andere tragende Suppositum oder Subjekt vorgestellt werden könne, doch hält 35 er auch dies für möglich (in lib. IV, qu. 6, Lit. D). In der Schrift sei nur ausdrücklich überliefert, daß der Leib Christi unter der Spezies des Brotes den Gläubigen gereicht werde, aber daß die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes umgewandelt werde, sei nicht in der Schrift ausdrücklich gelehrt, sondern man glaube, daß dies den heiligen Vätern von Gott offenbart worden sei oder den kirchlichen Autoritäten nach ge- 40 wissenhafter Erforschung der Schrift sich empfohlen habe (de sacr. altar. c. 3). Dennoch hat die Transsubstantiation für ihn eine größere „Probabilität“, weil die Allmacht Gottes in ihr schrankenloser erscheine, als in der Annahme der bloßen Konsubstantiation. Auch Gabriel Biel findet die Wahrheit der formalen Worte: hoc est corpus meum durch die letztere Annahme ebenso gesichert, als durch die Transsubstantiation; für diese spricht 45 ihm nur die Determination der Kirche und der Autorität der Väter; denn in dem unter Innocenz III. von dem vierten Laterankonzile erlassenen Symbolum sei die Wahrheit einiger Glaubensartikel weit genauer entwickelt, als in dem nicänischen und athanasianischen Symbolum; was daher dort als Glaubensobjekt definiert sei, müsse als zur Substanz des Glaubens gehörig um so mehr nach jener feierlichen Decision festgehalten werden, 50 da in ihr derselbe Geist sich ausgesprochen habe, der in der Schrift rede (Expos. can. miss. lect. 41 J.).

Von besonderer Wichtigkeit muß uns der Kardinal von Cambrai, Peter d'Ailli, sein, weil Luther selbst in dem Büchlein über die babylonische Gefangenschaft bekennt, daß dieser ihn zuerst auf den Gedanken gebracht habe, die Konsubstantiation habe eine größere 55 Wahrscheinlichkeit für sich als die Transsubstantiation, und weil Melanchthon versichert, daß Luther seine Aussprüche aus dem Gedächtnisse rezitieren konnte. Peter d'Ailli steht auf dem Boden Occams, er meint (Quaest. sup. libr. sentent. lib. IV, qu. 6, E.), die Annahme, daß die Substanz des Brotes nach der Konsekration bleibe und nur in dem Sinne in die Substanz des Leibes Christi übergehe, daß wo jene sei, auch diese zugleich zu sein 60 anfange, sei durchaus möglich, weil die Koexistenz zweier Substanzen ebenso denkbar sei

als die Koexistenz zweier Qualitäten; auch sei es nicht schwieriger anzunehmen, daß zwei körperliche Substanzen in demselben Raum koexistierten, als die Annahme einer solchen Koexistenz von einer Substanz und einer Quantität (Qualität?). Selbst der Zweifel, daß der Leib Christi der Brotsubstanz durch Union koexistiere, sei nicht unlösbar, denn wenn, wie manche behaupteten, eine Kreatur von einer anderen sustentiert werden könne, wogegen sich in der That kein evidenter Grund anführen lasse, so sei es auch möglich, daß der Leib Christi die Substanz des Brotes **per unionem** assumiere. Somit streite diese Auffassung weder mit der Vernunft noch mit der Schrift; sie sei im Gegenteil verständlicher und vernünftiger, als jede andere, weil sie nicht die Accidentien ohne Subjekt setze, sondern umgekehrt setze, daß die Substanz des Brotes und nicht die Substanz des Leibes die sichtbaren Accidentien trage (**deferat**). Es läge darum keine Inkonvenienz in ihr, wenn sie nur mit der Determination der Kirche sich vereinigen ließe. Der wesentliche Fortschritt des Peter von Ailli über Occam besteht nicht bloß in der größeren Klarheit seiner Entwickelung, sondern namentlich auch darin, daß ihm das entscheidende Merkmal für die Wahrheit der Sache nicht mehr ihre Wunderbarkeit, wir möchten sagen ihre Absurdität, sondern ihre Vernünftigkeit und ihre schriftmäßige Begründung ist. Wie dünn war doch der Faden geworden, welcher der Transsubstantiationslehre noch ihren Halt in dem Bewußtsein der Zeit gab: sie wird als die absurdere und durch die Schrift in keiner Weise begünstigtere Lösung des Problems betrachtet. Nur die Autorität der Kirche konnte sie gegen die der Wissenschaft noch schützen. Und diese hat sie freilich geschützt. Das Tridentinum (**sess. XIII, cap. 4**; s. Denzinger, **Enchiridion**[3], Nr. 758) stellt fest, daß die Kirche den Vorgang im Sakrament **„convenienter et proprie"** als **transsubstantiatio** bezeichnet. S. auch Pius' VI. Konstitution **„Auctorem fidei"**, 1794, Nr. 29 (Denzinger, Nr. 1392). Kein römischer Theolog wird es wagen, sie ferner zu kritisieren.

III. Die praktischen Konsequenzen der Dogmatisierung. 1. Nachdem der Gedanke der Wandelung in der spezifisch wunderbaren Form, die das Dogma von 1215 fixiert hat, einmal begonnen hatte, das Volk und die Theologen gleich sehr geistig zu beschäftigen, schien es immer klarer zu werden, daß die Eucharistie ein Sakrament sei, das doch eine ganz andere Art habe, als jedes sonst. Galten alle übrigen nur in ihrer „Ausspendung", so sehr daß in wachsender Bestimmtheit (s. d. A. „Sakrament" Bd XVII S. 368, 4—47, dazu die A. über die einzelnen Sakramente) ihre „Form" in nichts anderen als den Worten ihrer Applikation durch den Priester (nur das Sakrament der Ehe hatte hier auch eine Besonderheit) statuiert wurde, so verhält es sich mit der Eucharistie umgekehrt. Hier tritt schon bei der „Konsekration" die sakramentliche Handlung ein, ja die Konsekration als solche ist diese Handlung; ihr wesentlicher Zweck ist nicht der Genuß, der etwas rein Accidentielles bleibt, sondern die Transsubstantiation des Stoffes, die Hervorbringung der Gegenwart Christi und seines Leibes. Thomas spricht dies ganz unumwunden aus in den Worten: **Sacramentum eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum** (**qu. 73, art. 1, ad 3 m.**). Er sagt sogar: **usus materiae consecratae non est de necessitate hujus sacramenti, — tamen ad quandam perfectionem sacramenti pertinet** (**qu. 88, art. 1, ad 2 m.**). Nur in Beziehung auf diese **quaedam perfectio** habe Christus die Worte: esset! trinket! gebraucht. Trotzdem wird als der Zweck des Sakramentes die geistliche Ernährung (**spirituale alimentum**) bezeichnet, welche doch ohne den **usus** nicht denkbar ist (**qu. 73, art. 1, Resp.**). Es ist nur eine Konsequenz dieser Auffassung, wenn das Tridentinum die protestantische Anschauung, daß Christus im Sakramente nur **in usu fidelium** gegenwärtig sei, mit dem Anathema belegt hat.

Legt aber die römische Kirche den wesentlichen Vollzug der sakramentlichen Handlung schon in die Konsekration, so ist es klar, daß der eigentliche Zweck derselben in etwas Früherem gesucht werden muß, als in dem eucharistischen Genuß; dieses ist das Opfer, das Thun des Priesters, nicht der Gemeinde, welches man in den Worten: dies thut zu meinem Gedächtnis! geboten glaubte. Letztere Folge trat ja nicht sofort hervor. Die Transsubstantiationslehre war anfangs, wie man dies von Paschasius Radbert bis auf Hugo von St. Victor und Robert Pulleyn verfolgen kann, darauf angelegt, die Gläubigen der realen Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament für den eucharistischen Genuß zu versichern; allein indem man die Perfektion des Sakramentes in die Konsekration legte, sah man sich zu einem anderen Gedanken unaufhaltsam fortgedrängt: man wurde unvermeidlich dahingetrieben, aus der Realität dieser Gegenwart auf die

reale Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer zu schließen. Noch Guitmund ist davon weit entfernt. Berengars Einwurf, daß der bildliche Charakter wesentlich zum Sakramente gehöre und daß die Realität der Verwandlung diesen zerstöre, bereitet ihm sichtlich Verlegenheit; er weist daher dem Sakramente die Realität und dem Opfer die
5 Symbolik zu und sagt: die Feier ist nicht die Passion des Herrn selbst, sondern die signifikative Verkündigung seiner vollbrachten Passion (Dominicae passionis jam peractae significativa commemoratio). Sie ist, wie Augustin sagt, ein Bild (figura), das uns gebietet an seiner Passion (in Gedanken) teil zu nehmen und uns heilsam zu erinnern, daß sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet ist (lib. II, 1455—1458). Diese
10 Äußerungen haben nur dann einen Sinn, wenn die Auffassung des Opfers zu seiner Zeit überhaupt noch eine bildliche war. Selbst Thomas stellt das Verhältnis des Meßopfers zum Kreuzesopfer unter den Gesichtspunkt von Bild und Sache; aber er nimmt bereits eine entschiedene Wendung nach der anderen Seite, denn nicht bloß legt er der bildlichen Nachfeier die realen Wirkungen der ursprünglichen Versöhnungsthat bei, sondern
15 er beantwortet auch die Frage, warum in der Eucharistie der wahre Leib Christi sei, vor allen anderen Gründen mit dem, damit das von Christo gestiftete Opfer des neuen Gesetzes etwas vor den schattenhaften Opfern des alten voraus habe, damit es Christum, der für uns gelitten hat, nicht bloß der Bedeutung und dem Bilde nach, sondern auch in realer Wirklichkeit (in rei veritate) enthalte, und weil dieses Sakrament realiter
20 Christum enthält, darum liegt in ihm die Vollendung (perfectivum est) aller anderen Sakramente, in denen nur die Kraft Christi mitgeteilt wird (qu. 75, art. 1, Resp.). So mußte denn notwendig die Eucharistie zur realen Wiederholung des Opfers Christi werden (vgl. d. A. „Messe" Bd XII S. 688 ff.).

2. Ist Christus bereits ante usum im Sakramente gegenwärtig, weil das Sakra-
25 ment schon ante usum durch die Konsekration in der Transsubstantiation seine Vollendung hat, ist er darin kraft der Konkomitanz nicht bloß nach seinem Leibe, sondern auch nach seiner Seele, nicht bloß nach seiner ganzen Menschheit, sondern auch nach seiner mit der Menschheit unauflöslich verbundenen Gottheit gegenwärtig, so gebührt ihm auch, wie er in der Hostie ist, Anbetung; ja, Thomas hebt ausdrücklich hervor, daß schon
30 aus dem Grunde die Substanz des Brotes nicht in dem Sakramente bleiben dürfe, damit nichts Geschaffenes nach der Konsekration mehr da sei, was die Anbetung hindere (qu. 75, art. 2).

Die Adoration hat zu ihrer Voraussetzung die Reservation der Hostie. Man hat viel darüber gestritten, ob diese das Zeugnis des kirchlichen Altertums für sich habe.
35 Gewiß ist es, daß in der alten Kirche nicht bloß den Kranken die geweihten Elemente durch die Diakonen in das Haus gebracht wurden, sondern auch daß manche sich von dem konsekrierten Brote etwas mitnahmen, um entweder für sich damit zu kommunizieren oder auch es zu abergläubischen Zwecken zu verwenden (vgl. Tertullian, de orat. 14; ad ux. II, 5; Augustin, Opus imperf. III, § 164). So dürfen wir uns denn auch nicht
40 wundern, daß Cyprian bereits ein Behältnis — er nennt es arca — erwähnt, worin eine Frau das Heiligtum des Herrn aufbewahrt hatte (de lapsis cap. 26). Es ist ferner bekannt, daß man den Pönitenten, wenn sie von plötzlicher Todesgefahr überrascht wurden, das geweihte Brot als viaticum reichte, und für solche Fälle mußte man wohl immer eine Quantität desselben in den Kirchen bereit halten und folglich auch wohl einen Ort
45 haben, wo es sicher bewahrt werden konnte. Denn die alte Kirche betrachtete solche Privatkommunionen lediglich als einen durch Ort und Zeit von der Gemeindekommunion nur zufällig abgelösten, der Idee nach aber ihr integrierenden Akt. Darum wurde denn auch die Konsekration nicht in den Häusern vollzogen, sondern nur das in der Kirche konsekrierte Brot zur Hauskommunion gebraucht. Im 6. Jahrhundert bezeichnete man diese
50 Hostiengefäße mit dem Namen turris (Gregor von Tours, de glor. mart. 1, 86). Es ist daher auch ganz unverfänglich, wenn sich bei dem Wormser Burchard die Verordnung findet, jeder Presbyter solle eine Büchse oder ein Gefäß sich halten, um die in das Blut Christi getauchte und für die Kommunion der Sterbenden bestimmte Oblation, vor Mäusen und schlechten Menschen geschützt, in verständiger Weise aufzubewahren (magnum
55 decretorum volumen l. V, cap. 9), denn diese Aufbewahrung geschah nur zum Zwecke des Genusses von seiten der Kommunikanten. Aber infolge der Transsubstantiationslehre entstand die Praxis, die konsekrierten Hostien zu einem ganz anderen Zweck zu reservieren, nämlich um sie der Gemeinde zur Adoration auszustellen, und dazu wurde nun ein eigenes Gefäß ausgesonnen, nämlich die Monstranz (vgl. d. A. „Monstranz"
60 Bd XIII S. 114). Das römische Rituale setzt fest, daß stets einige konsekrierte Partikeln

zum Behuf der Kranken- und der von dem Meßopfer abgelösten Kommunion anderer Gläubiger in einer gut verschlossenen Büchse in dem Tabernakulum entweder auf dem Hochaltar oder auf einem anderen Altar aufbewahrt werden sollen, welcher für die Verehrung und den Kult eines so hohen Sakramentes geeignet und würdig wäre.

Die Adoration wurde zuerst von dem päpstlichen Legaten Kardinal Guido zu Köln 1203 bei der Elevation der Hostie in der Messe, die dadurch eine veränderte Bedeutung erhielt, und für den Fall, daß die Hostie über die Straße zu den Kranken getragen wird, angeordnet; 1217 wurde die Elevation der Monstranz kirchengesetzlich. Bald nachher entstand in der Kirche das, vollends seit dem Tridentium besonders hochgehaltene, glanzvolle Fest zur Verehrung der Hostie und zur Verherrlichung des Transsubstantiationswunders, das „Fronleichnamsfest" (s. d. A. Bd VI S. 298). Die Scholastiker haben den Begriff der adoratio näher bestimmt. Er zerfällt in die species der Dulia, Hyperdulia und Latria. Die Latria gebührt Gott allein und Christus, sofern er Gott und Mensch ist; die Hyperdulia der Maria, die Dulia nicht bloß den Engeln, den Heiligen, deren Bildern und Reliquien, sondern in einem anderen Sinne auch den Päpsten und Königen. Nach Gabriel Biel hat im engeren Sinn allerdings nur die Gottheit des Sohnes, im weiteren auch die mit der Gottheit geeinigte Menschheit Christi Anspruch auf Latria, also auf Anbetung; da er die sakramentalen Accidentien, unter denen Christus im Sakramente gegenwärtig ist, unter denselben Gesichtspunkt, wie die Menschheit Christi stellt, so wird er dieselben davon nicht ausgeschlossen gedacht haben; sein Resultat spricht er aus in den Worten: Debet igitur in sacramento totus Christus adorari latria proprie dicta (Expos. can. miss. lect. 50. Lit. L. vgl. G u. H). Die Latria, welche Christo im Sakramente zukommt, bestimmt er näher als eine innere (magna mentis devotio, quietum cor etc.) und als äußere (Entblößung des Hauptes, Kniebeugung, Händefaltung, Schlagen der Brust, tiefer Ernst der Mienen Lit. L u. M). Das Tridentinum war weniger skrupulös, als Biel; es stellt es als zweifellos hin, daß alle Gläubige verpflichtet seien, nach dem in der Kirche stets üblich gewesenen Gebrauche diesem heiligsten Sakramente den Kult der Latrie, welcher dem wahren Gotte gebühre, zu erweisen (latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant), unbeschadet dessen, daß es Christus zum Genusse (ut sumatur) eingesetzt habe (Sess. XIII, de eucharistia c. 5).

3. Eine weitere Konsequenz des Transsubstantiationsdogmas ist die Steigerung der Skrupulosität, womit die Überreste der Kommunion behandelt werden. Die Ängstlichkeit in dieser Beziehung reicht freilich bis in eine frühe Zeit hinauf. Schon Tertullian bezeugt, daß die Christen peinlich darauf achteten, daß nichts von dem konsekrierten Brote zur Erde falle (de cor. milit. c. 3); das hatte gewiß nicht bloß in liturgischem Anstandsgefühl seinen Grund. Allerdings hielt man es örtlich verschieden. In Konstantinopel überließ man den kleinen Schulknaben die unbenutzten Partikeln des geweihten Brotes zum Essen (Evagr. Hist. eccl. l. IV, c. 35), was noch zu Nicephorus Callistus (Hist. l. XVII, c. 25) Zeit üblich war; ein ähnlicher Gebrauch wird für Gallien durch die Synode von Mâcon im Jahre 585 (can. 6) bezeugt, erhielt aber hier die Form einer Kinderkommunion. Von anderen Orten wird dagegen die Sitte bezeugt, was von dem konsekrierten Brote nicht verwendet worden war, zu verbrennen, weil man das Feuer für ein reines Element hielt. Das römische Missale giebt in dem Kapitel de defectibus in celebratione missarum occurrentibus Nr. 10 eine Reihe von Vorschriften für den Fall, daß ein Tropfen aus dem konsekrierten Kelche falle; fällt derselbe auf Holz oder Stein, so soll ihn der Priester auflecken und die benetzte Stelle radiert oder abgewaschen werden; fällt er auf die Altardecke oder das Meßgewand, so sind diese sorgfältig auszuwaschen. Die ausradierten Splitter sollen, wie das Wasser, womit man die benetzte Stelle wusch, im Sakrarium aufgehoben werden, bis sie auf natürlichem Wege verderben. Der Fall ist auch vorgesehen und bestimmt geregelt, daß der Priester „evomat eucharistiam", (Steitz nennt die Vorschriften hierüber die „widrigsten", ich meine, mit Unrecht).

Daß das Sakrament des Altars nur von dem Priester verwaltet werden könne, ist eine alte Maxime, die seit Cyprian unerschütterlich festgehalten wurde. Auch das Mittelalter ist über diese ausschließliche Berechtigung des Priesters einverstanden. Ihm kommt darum die Konsekration allein zu. Schon die alte Kirche hat dafür den Ausdruck corpus Domini conficere gebraucht, der mit consecrare identisch ist und selbst von Symbolikern unverfänglich in dem Sinne gebraucht werden konnte, daß die Elemente durch die Weihe eine Bedeutung und eine Dignität für den Glauben empfangen, die sie vorher

nicht hatten. Jetzt erhielt die Formel einen ganz anderen Inhalt; sie drückt die ganz spezifische Veränderung aus, welche nach der Transsubstantiationslehre der Priester mit dem konsekrierenden Machtworte und dessen göttlicher Kraft an der Person Christi vollzieht: er transsubstanziiert das Brot in den Leib Christi, er macht im eigentlichen 5 Sinne den Leib des Herrn, er kausiert die Gegenwart, in welcher der Gottmensch im Mysterium seiner Gemeinde gegenwärtig ist, sich täglich für sie opfert, von ihr angebetet wird und ihren Gebeten auf dem Grunde seines Opfers die Wohlgefälligkeit und Erhörung sichert, und von den Gläubigen leiblich mit dem Munde empfangen wird, damit auch ihre Seelen mit seiner unsichtbaren Gnade, der Einheit des Hauptes und der Glieder, 10 gespeist und genährt werden. Diese Kraft, das Brot in den Leib Christi zu verwandeln, verbunden mit der anderen, die Sünde zu vergeben und zu behalten, bildet darum den substantiellen Inhalt des Gedankens des Sacerdotiums und wird in der bischöflichen Ordination dem Ordinanden feierlich übertragen, ja als ein seiner Person unauslöschlich anhaftender Charakter eingeprägt. So mußte das Transsubstantiationsdogma wesentlich 15 dazu beitragen, den Unterschied zwischen Priester und Laien zu schärfen und den Priester trotz aller ihm anklebenden menschlichen Schwäche und aller zugestandenen Unvollkommenheit als ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen emporzuheben und mit einem Glanze zu umgeben, vor welchem der Laie geblendet sein Auge niederschlägt.

4. Nach der Lehre von der realen Konkomitanz ist im Abendmahle der Leib nicht 20 ohne das Blut und das Blut nicht ohne den Leib, denn beide sind im Abendmahle so, wie sie im Himmel sind, nicht getrennt, sondern zu organischem Leben verbunden. Diese Lehre hat geholfen, die Sitte zu rechtfertigen, daß die Laien sich von dem Kelche vielfach ausschlossen. Über die Entwickelung dieser Sitte, die ja schließlich zu einer kirchenrechtlichen V e r s a g u n g des Kelches für die Laien geführt hat, s. d. A. „Messe, liturgisch" 25 Nr. VI (Bd XII S. 721—722, von Drews). Die Furcht, etwas von dem Inhalte des Kelches zu verschütten, hat schon frühe manche Kommunikanten veranlaßt, sich desselben ganz zu enthalten. Nicht bloß Kirchenlehrer, sondern auch römische Bischöfe, wie Gelasius I. (**Gratiani Decr., de consecr. dist. II, c. 12,** auch **MSL LIX, 141 C**), eiferten gegen diese Enthaltung. Man suchte daher auf anderem Wege, wie durch den Gebrauch der 30 **fistula eucharistica** der gefürchteten Gefahr vorzubeugen. Seitdem es aber Anselm von Canterbury zuerst ausgesprochen, daß der eucharistische Leib nicht ohne das Blut sei, hatte die früher verbotene Sitte eine neue dogmatische Grundlage erhalten. Schon Wilhelm von Champeaux, ein jüngerer Zeitgenosse Anselms, erklärt die Behauptung, daß die Kommunion unter beiden Gestalten notwendig sei, für Häresie. Der gleichzeitige 35 Abt Rudolf von St. Trond im Lüttichschen empfiehlt die Entziehung des Laienkelchs als geeignete Vorkehrung in solchen Fällen, wo entweder die Gefahr des Verschüttens nahe liege oder zu besorgen sei, daß der Einfältige die Gegenwart Christi unter beiden Gestalten bezweifle. Robert Pulleyn will die Entscheidung, ob in dem einzelnen Falle den Laien der Kelch entzogen werden solle, dem freien Urteile der Kirche anheimgestellt wissen, 40 die berechtigt sei, bei großem Gedränge und bei den Krankenkommunionen den eucharistischen Genuß auf eine Gestalt zu beschränken (**Sent. lib. VIII, c. 3**). Trotzdem reden noch im 12. Jahrhundert fast sämtliche Kirchenlehrer, wie Bernhard, Hugo, Peter der Lombarde, Peter von Blois, von dem Genusse unter beiden Gestalten, als der eigentlich zu „Recht" bestehenden Form. Daneben verlangt Alexander von Hales, daß es dem 45 Laien frei stehe, nur das konsekrierte Brot zu nehmen, „**sicut fere ubique fit a laicis in ecclesia**", **Summ. Th. p. IV. qu. 53. membr. 1.** Die Synoden von Durham (1229) und Exeter (1287) setzen in ihren Beschlüssen den Laienkelch noch voraus. Dagegen beschränkt das Generalkapitel der Cistercienser 1261 den Kelch auf die Priesterkommunion und das Konzil zu Lambeth 1281 ordnet bereits für die Laienkommunion 50 den Spülkelch an. Freilich mußte daraus der Theologie eine Schwierigkeit erwachsen; denn wenn mit dem Leibe Christi das Blut bereits genossen wird, wozu hatte dann Christus den Kelch eingesetzt? Sollte dieser etwas rein Luxurierendes sein? Dagegen mußte doch das fromme Bewußtsein sich sträuben. Alexander von Hales legte der Kommunion unter beiden Gestalten eine größere Vollkommenheit und Wirksamkeit bei, als der unter einer 55 Gestalt (**l. c.**). Albert der Große erklärte gleichfalls die letztere in Rücksicht auf die Feier und Kraft für unvollkommen, weil das Blut in dem Leibe nicht kraft des Sakramentes, sondern nur kraft der natürlichen Vereinigung sei (**ex unione naturali**; vgl. **de corp. Christi et sacram. altaris**). Thomas, der die Vorstellung des Albert von der **unio naturalis** zur Lehre von der Konkomitanz ausbildet, hält zwar den Kelch im Abendmahle 60 nicht für Überfluß, weil dadurch in bedeutungsvoller Symbolik das in der Vergießung

des Blutes bestehende Leiden Christi, das Bedürfnis des geistlichen Trankes neben dem der geistlichen Speise und endlich die erlösende Kraft des Blutes Christi für die Seele neben der des Leibes Christi für den menschlichen Leib angedeutet werde (qu. 76, art. 2, ad 2 m); aber er erachtet doch nur für den Priester den Genuß des Kelches für absolut notwendig, die Entziehung des Laienkelches aber aus Zweckmäßigkeitsgründen für statthaft; den Einwurf der Imperfektion einer solchen Kommunion lehnt er mit der Replik ab, daß die Perfektion dieses Sakramentes eben nicht in dem Genusse der Gläubigen, sondern lediglich in der priesterlichen Konsekration bestehe (qu. 80, art. 12 Resp. u. ad 2 m). In ähnlicher Weise entscheidet sich Bonaventura (in Sent. lib. IV, dist. 11, P. 2, Art. 1, qu. 2) dafür, daß die communio sub una ihrer Wirksamkeit nach der sub utraque vollkommen gleich sei und nur an Vollständigkeit der Symbolik hinter ihr zurückstehe; dieser Mangel werde durch die Kommunion des Priesters, der die Kirche repräsentiere, vollständig gedeckt. Seit dieser Zeit erklärten sich Dominikaner und Franziskaner für das Cessieren des Laienkelches. Das Konzil zu Konstanz bestätigte die Entziehung am 15. Juni 1415. Die Tridentiner Synode billigte gleichfalls (Sess. XXI. Decret. de commun. sub utraque specie c. 2 u. 3) diesen Beschluß auf Grund der der Kirche zustehenden Gewalt die zur Sakramentsdispensation notwendigen Maßregeln zu bestimmen, und weil durch die communio sub una, in der der ganze Christus gegenwärtig sei, der Laie keiner wesentlichen Gnaden- und Heilswirkung beraubt werde. Wenn die Versammlung dabei einräumt, daß im Anfang der Genuß beider Spezies „nicht ungewöhnlich" (non infrequens) gewesen sei, so zeigt diese Aussage deutlich, daß man doch ein Bewußtsein hatte, einen Bruch mit dem kirchlichen Altertum zu legalisieren. Vgl. übrigens die Monographie von Jul. Smend, Kelchversagung und Kelchspendung im Abendlande, 1898.

IV. Die Transsubstantiationslehre bei den Griechen. Der griechische Ausdruck, der dem lateinischen transsubstantiatio entspricht, ist genau *μετουσίωσις*. Er gilt den heutigen Griechen ebenso sicher als der korrekte für das „orthodoxe" Verständnis der Eucharistie, wie den Lateinern der ihrige. Die älteren Ausdrücke bei den Griechen waren *μεταβολή*, *μεταποίησις*, zuweilen auch *μεταρύθμισις*. Daß diese (lat. transformatio, mutatio, conversio, transfiguratio) eine andere Idee involvieren, ist längst erkannt. Der Übergang der Theologen von einer dynamistischen zur eigentlich realistischen Deutung der durch die Konsekration begründeten Beziehung zwischen den irdischen Elementen und Christus oder vielmehr seinem erhöhten Leibe vollzog sich mit Hilfe des Begriffs der *μεταβολή*, speziell seit Gregor von Nyssa an der natürlichen Verwandlung des Brotes in „Fleisch" (durch die Verdauung) einen Vergleich (so Loofs Bd I S. 54) oder (was mir immer noch mit Steitz wahrscheinlich ist) eine Realparallele dafür aufgewiesen hatte, wie der Logos sich gerade des Brotes zu bedienen wisse. Daß jedenfalls Johannes von Damaskus eine eigentliche Realverwandlung des Brotes und Weines angenommen hat und daß durch diesen „Normaldogmatiker" diese Vorstellung Gemeingut der griechischen Kirche geworden, steht für alle Dogmenhistoriker fest. Aber die Lehre der Griechen der älteren Zeit setzt voraus, daß die „Substanz" des Brotes bleibt und „nur" ihre „Form" sich ändert (wiewohl ihr „Aussehen" sich erhält). In der Transsubstantiationslehre handelt es sich darum, daß das Brot durch den Leib Christi „ersetzt" wird. In steigendem Maße wurde es den Lateinern seit Berengar klar, daß der Begriff bloß der mutatio, conversio, transitio etc. irgendwo versage für die Anschauung, die man ausdrücken wollte. Könnte man zeigen, daß die Reflexion auf das „Opfer" in dem Streite mit Berengar den praktischen Accent im Unterschiede von derjenigen auf die „hl. Speise" trage, so würde man es leichter verstehen, daß der Terminus transsubstantiatio schließlich wie der „eigentlich" korrekte, gewissermaßen der einzig „rettende" erschien. Umgekehrt ist deutlich, daß der Ausdruck *μετουσίωσις* bei den Griechen nie so scharf als „Problem" empfunden worden ist, weil bei ihnen die Kommunionidee doch die praktisch oberste bei der Begehung der „Liturgie" geblieben ist. Er ist bei den Griechen nie zum eigentlichen Differenzgedanken wider den der *μεταβολή* geworden. Warum den Gegnern des Berengar der Gedanke der „Konsubstantiation" (meist) unerträglich schien, muß noch einmal genauer untersucht werden, als bisher geschehen ist. Den Griechen ist dieser Gedanke überhaupt nie als ernstliche Theorie näher getreten. Ihnen lag daran, daß mit dem Brote etwas vorgehe, wodurch es heilskräftig werde; daß an dem Brote selbst, seiner *ὕλη*, seiner *οὐσία* etwas vorgehe, war ihren „Realisten" der nächste und mehr oder weniger selbstverständliche Gedanke; ob aber die Wandlung sich als *μεταβολή* oder *μετουσίωσις* vollziehe, konnte ihnen relativ

gleichgiltig erscheinen. Schien letzterer Begriff noch mehr Garantie zu enthalten, als ersterer, so konnten sie ihn immerhin vorziehen. Bedeutsame Vertreter auch noch des späteren Griechentums haben sich ihn nicht angeeignet, weil sie offenbar nicht einsahen, daß er ihnen bessere Dienste thue, als der der *μεταβολή*. Doch ist er wiederholt von den kirchlichen Autoritäten der Griechen sanktioniert worden und ist zweifellos „offiziell". Nur daß er mehr äußerlich als innerlich den Gedanken des Abendmahlswunders für sie repräsentiert.

Es ist nicht allzu verwunderlich, daß die älteren Griechen, die sich für die Idee der *μετουσίωσις* (man trifft den Gedanken auch mit dem Ausdruck *μεταστοιχείωσις*, eigentlich = **transelementatio**) erwärmten, meist behauptet haben, daß ihre Kirche den Begriff und Ausdruck geschaffen hätte, daß die Lateiner ihn mit Unrecht im Ursprung für sich reklamierten. Der Stolz der Griechen ertrug es kaum, irgendwo den Lateinern die Vorhand zu gewähren. Was Jugie in dem oben S. 56, 13 notierten Aufsatz mit einigem Ärger beibringt, um die Griechen zur Bescheidenheit zu mahnen, wird heutiges Tags bei wissenschaftlichen Männern unter ihnen doch Gehör finden.

Schon Steitz hat in dem S. 56, 11 bezeichneten Artikel die älteste Stelle, wo bei den Griechen von der *μετουσίωσις* die Rede ist, nachgewiesen. Es ist in dem Briefe bezw. dem Glaubensbekenntnis der Fall, das Kaiser Michael Paläologos dem Papste Gregor X. 1274 übersandte: römisches Diktat liegt zum Grunde. Eine Synode zu Konstantinopel, 1277, unter Johannes Bekkos, repetierte das Bekenntnis mit dem Stichworte. Es handelt sich um den bekannten ersten (an sich politisch bedingten) Unionsversuch nach dem Briefe unter Michael Kärularios. Die Gelehrsamkeit Denifles (S. 615) hat eine Stelle ausgegraben, wo schon hundert Jahre früher, ein Grieche zwar nicht von der *μετουσίωσις*, aber *μεταστοιχείωσις* redet, nämlich Nikolaos von Methone (s. den A. von Bonwetsch, Bd **XIV** S. 81) in dem zweiten seiner 1865 von Demetrakopulos edierten *λόγοι*, um 1156, (S. 51: *ἄρτον κτλ. μ ε τ α σ τ ο ι χ ε ι ο υ μ έ ν ω ν ἐνεργείᾳ τοῦ παντουργοῦ πνεύματος εἰς τὸ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα* etc.). Nikolaos giebt dem Ausdrucke keinen Spezialnachdruck, sondern verwendet ihn einfach als synonym mit *μεταβάλλεσθαι*, *μεταποιεῖσθαι* etc., wie Stellen beweisen, die Denifle selbst an anderem Orte (S. 618) beibringt.

Ein wirkliches Bewußtsein um den Sonderinhalt des Begriffs der Transsubstantiation verrät Manuel Kalekas (um 1360; er war ein solcher Verehrer des Thomas, daß er selbst schließlich Dominikaner geworden sein soll). Aber er operiert mit einer Übersetzung von **substantia** nicht durch *οὐσία*, sondern *ὑποκείμενον*, und kommt dadurch anscheinend nicht auf den Terminus *μετουσίωσις* (der also jedenfalls noch nicht irgendwie geläufig geworden war).

So bedeutsame Männer wie Nikolaos Kabasilas (Zeitgenosse des Kalekas; s. d. A. „Messe" Bd **XII** S. 685, 53) und Symeon von Thessalonich (gest. um 1429, s. d. A. von Ph. Meyer, Bd **XIX** S. 210; daneben auch A. „Mystagogische Theologie" von mir, Bd **XIII** S. 620, 59) bedienen sich des Ausdrucks nicht; ihnen genügt durchaus *μεταβολή* etc. Daß der Ausdruck *μετουσίωσις* doch bis auf Georgios Scholarios = Patriarch Gennadios von Konstantinopel, den man vor Steitz überhaupt für den „Schöpfer" desselben hielt, nicht bloß mit dem Briefe des Michael Paläologos in den „Archiven des Vatikans schlummerte" (Steitz), macht Jugie glaubhaft. Er dürfte in der That auf dem Konzil von Florenz 1438 und 39 eine Rolle gespielt haben. Doch ist er bei Markos Eugenikos nirgends zu erweisen. Noch im 15. Jahrhundert liest man bei Johannes Plusiadenos in seiner Schrift zur Verteidigung des Konzils von Florenz eine Erörterung, wonach es richtig sei, eine *μεταβολὴ ἐξ οὐσίας εἰς οὐσίαν* zu lehren. Steitz hebt das selbst hervor, mit Recht jedoch auch, daß das Stichwort als solches hier nicht auftritt. Jeremias II. in seinen Briefen an die Tübinger (1576—81) bedient sich desselben ebensowenig, so nahe er ihm sachlich kommt. Dagegen bald nachher bei Männern wie Gabriel Severos (in Venedig), Meletios Pigas (Patriarch von Alexandria 1584—1603), Margunios, Johannes Nathanael (in Konstantinopel), tritt er zum Teil mit Nachdruck auf. Pigas war nicht Unionsfreund, so ist es um so bemerkenswerter, daß er in der Lehre von der Eucharistie durchaus „latinisiert"; er kennt und vertritt auch die Lehre von der Konkomitanz („*ἡ ἐπακολούθησις*").

Die Wirren, welche Kyrillos Lukaris seit 1629 hervorrief, haben dazu geführt, daß der Terminus *μετουσίωσις* eine feierliche kirchliche Sanktion fand. Ob man sagen darf, daß er dogmatisiert worden, hängt davon ab, wie hoch man die Autorität der Synoden, die damals 1638 in Konstantinopel, 1642 in Jassy, 1672 in Jerusalem, 1691 wieder in

Konstantinopel tagten, einschätzt. Auf diesen Synoden (ihre Akten sind am besten ediert von Mesoloras, *Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδ. ἀνατ. ἐκκλησίας, παράρτημα*, 1893, s. auch Kimmel, Monumenta 1850) wurde in gewisser Weise die ganze Kirchenlehre revidiert und neu konstituiert, besonders aber die Lehre von den Sakramenten. Von ihnen sind die Dokumente ausgegangen, die die Griechen ihre *βιβλία συμβολικά* zu nennen pflegen. Die Bestimmungen dieser Synode stehen doch nicht ganz auf der dogmatischen Höhe des einen, einzigen *σύμβολον*, das die alte Kirche geschaffen. (Vgl. A. „Symbole, Symbolik", Bd XIX S. 199, 36—52). Wer von solchen Bestimmungen der Synoden des 17. Jahrhunderts abweicht, die nicht mitgeschützt sind durch C, das Symbol schlechthin, wird sich in vielen Fällen als rechtgläubig behaupten können; es wird sich darum handeln, wie die religiöse Volksempfindung die etwa angetastete Formel praktisch schätzt. Es steht, wie mir scheint, deutlich so, daß auch heute noch der Gedanke der *μετουσίωσις* abgelehnt werden darf, wenn nur der der *μεταβολή* d. h. die volle und unbedingte Realität der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den konsekrierten eucharistischen Elementen festgehalten wird. Kein Zweifel, daß die Synoden des 17. Jahrhunderts die *μεταβολή* und *μεταποίησις* wider den „Calvinismus" des Lukaris (s. über ihn d. A. von Ph. Meyer in Bd XI) absolut verteidigt wissen wollten. Kein Zweifel auch, daß die meisten den Terminus *μετουσίωσις* als den besten Ausdruck empfehlen wollten (die von 1691 hat ihn jedoch offenbar mit Absicht nicht wiederholt, s. Steitz a. a. O. S. 698). Aber der letztere Ausdruck soll den ersteren, alten Ausdruck nicht verdrängen und bedeutet keinen Sinngegensatz gegen ihn; man darf den Ausdruck *μετουσίωσις* verstehen nach Maßgabe von *μεταβολή*, man darf es auch umgekehrt machen — die Differenz fällt in das Gebiet der Spekulation, nicht des „Glaubens".

Die Confessio orthodoxa des Mogilas bietet in ihrem jetzigen griechischen Wortlaut, den Meletios Syrigos, welcher keineswegs unionistisch gesinnt, aber ein besonders lebhafter Verfechter der *μετουσίωσις* war, hergestellt hat, in I Qu. 107 den letzteren Ausdruck, wie wenn er der selbstverständliche für die Sache sei. Der Urtext der Confessio war, wie man jetzt weiß (s. bei uns zuerst Loofs, Die Ursprache der C. O., ThStK 1898, S. 165ff.) lateinisch; Syrigos hat ihn nicht bloß übersetzt, sondern „bearbeitet": es steht dahin, ob Mogilas und die Synode von Kiev 1640 schon von „transsubstantiatio" gesprochen haben. Die einzelnen Autoren und Bücher zu nennen, die in jener Zeit die „*μετουσίωσις*" verfochten haben, hat keinen Zweck. S. den Aufsatz von Jugie (oben S. 56, 13). Ein besonders notabler Verfechter desselben ist Dositheos von Jerusalem (1641—1707). S. über ihn jetzt speziell *Χρ. Α. Παπαδόπουλος, Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων* (zuerst in *Νέα Σιών, τομ. ε΄.*), separat 1907. Jugie verweist S. 76 noch auf eine Synodalerklärung, die 1727 von Konstantinopel aus erging und die (in unverkennbarer Weise sich des Wortlauts der Decision von Trient, bezw. auch der Professio fidei Trident. bedienend) den Terminus *μετουσίωσις* sogar „vorschreibt"; dogmatische Bedeutung hat diese Erklärung jedoch in keiner Weise erlangt. (G. E. Steitz †) F. Kattenbusch.

Trappisten. — Litteratur: I. Biographien des Stifters: Pierre le Nain de Tillemont, deutsch Augsburg 1751; M. de Marsolier, Paris 1702, 2 vol.; Maupeau, Paris 1702, 2 vol.; Adelung, Leipzig 1787; Göckingk, Berlin 1820, 2 Bd; d'Exauvillez, Paris 1842; Chateaubriand, Paris 1844; deutsch Ulm 1844; l'abbé Dubois, Histoire de l'abbé de Rancé et de sa Réforme composée avec ses écrits, ses lettres, ses règlements, Paris 1867, 2 vol.; W. Schmidt, Regensburg 1897; ders., Frankfurter zeitgemäße Broschüren, NF XIX, 12; F. Büttgenbach, Aachen 1897; M. L. Serrant, l'abbé de Rancé et Bossuet, Paris 1903.

II. Geschichte des Ordens: Helyot, Histoire des ordres monastiques religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe qui ont été établies jusqu'à présent (1714), VI, 1 ff., Paris 1714—1719; Ursprung und Schicksale des Ordens de la Trappe, Wien 1798; L. D. B., Histoire civile, religieuse et littéraire de l'abbaye d. l. T. et des autres monastères de la même observance, Paris 1824; Gaillardin, Les Trappistes ou l'ordre de Citeaux au XIX. siècle, Paris 1844, 2 vol.; Ritsert, Der Orden der T., Darmstadt 1833; Tallon, Notice sur les monastères de l'ordre d. l. T., Paris 1855; Der Trappist, Wien 1863; La Trappe, Rome 1864; deutsch Paderborn 1865; Fr. Pfannenschmidt, Illustrierte Geschichte der T., Paderborn 1874; La Trappe, origine, esprit, organisation actuelle, par un Trappiste de Sept-Fons, Paris 1870; P. Marie Trophime in Analecta I, Pont. XXVI, 897ss.; K. Ruff, Die Trappistenabtei Oleberg und der reformierte Cistercienserorden, Freiburg 1898; eine Apologie des Ordens in hygienischer Beziehung bietet Dr. Suchier, Der Orden der T. und die vegetarische Lebensweise, 2. Aufl. München 1906;

Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 2. Aufl. Paderborn 1907; Art. „Trappisten" in Welter und Wetze, Kirchenlexikon XI, 1996 ff.

III. Zur Ordensregel: Constitutions de l'abbaye d. l. T., Paris 1671; Règlements généraux de l'abbaye d. l. T., Paris 1701, 2 vol.; Reglement von l. T., deutsch von P. Dom 5 Bonaventura, Graz 1887.

Trappisten oder reformierte Cistercienser (s. d. A. Cistercienser Bd IV S. 126, 4 ff.) heißen die Glieder eines in der römischen Kirche bestehenden Ordens, welcher, aus einer vom Grafen Rotrou de Perche um 1140 gegründeten Cistercienserabtei in der Normandie hervorgegangen, durch die bis zur Schwärmerei gesteigerte Härte seiner Regel, seine die 10 Begriffe eines humanen Lebens tief verletzenden Einrichtungen, und besonders seine strenge Verpönung des Verkehrs mit der Wissenschaft berüchtigt geworden ist. Jene Abtei, deren Stiftung von anderen ins Jahr 1122 gesetzt wird, führte den Namen **Notre-Dame de la Maison-Dieu**. Sie liegt hinter einem großen Walde in einem feuchten, ungesunden Thale, nur ein enger, durch Felsen sich hindurchwindender, höchst beschwerlicher Weg führt 15 zu ihr, und eben davon erhielt sie den Namen la trappe, d. i. die Falltüre. Die Bewohner der Abtei hatten sich, unter der Leitung guter Vorsteher, bis gegen das 15. Jahrhundert durch rühmlichen Eifer in Ausübung der Mönchstugenden ausgezeichnet; aber mit dem reichen Besitze, den sie erhielten, griff auch Zuchtlosigkeit bei ihnen um sich. Jagdvergnügen mit Trinkgelagen, Wollust verbunden mit Mädchenraub und anderen Freveln, 20 brachten die Mönche dergestalt in Verruf, daß sie sogar den Namen „Banditen von la Trappe" erhielten. Dieser Zustand dauerte bis um Mitte des 17. Jahrhunderts; die Abtei zählte nur noch sieben Mönche und war dem Verfalle nahe. Da kam sie (1636) als Pfründe in die Hände des kaum 10jährigen Knaben Dominique Armand Jean le Bouthillier de Rancé, der ihr Reformator werden sollte. Sein Vater, Denis le Bouthillier 25 de Rancé, war Sekretär der Königin Maria von Medicis, ordentlicher Staatsrat und besaß ein bedeutendes Vermögen. Der junge Rancé, geb. am 9. Januar 1626 zu Paris, erlernte die alten Sprachen und zeigte bedeutendes Tallent; er sollte nach dem Willen seines Vaters Malthefer werden, wurde aber schon früh mit sinnlichen Genüssen bekannt und bewies große Empfänglichkeit für dieselben. Als jedoch sein älterer Bruder starb, 30 der schon bedeutende Pfründen besaß, trat Armand auf Veranlassung seines Vaters in den geistlichen Stand, um dadurch Erbe jener Pfründen zu werden. So wurde er, kaum 11 Jahre alt, Chorherr an der Kirche Notre-Dame zu Paris, Abt von la Trappe und Prior einiger anderer Stiftungen, so daß er bereits als Knabe sich im Besitze ansehnlicher geistlicher Einkünfte sah. An wissenschaftlicher Beschäftigung schien er noch Gefallen zu 35 finden; er war kaum 13 Jahre alt, als er schon den Anakreon mit Anmerkungen herausgab (Paris 1639), bewies aber freilich eben hiermit, daß in ihm noch keine Neigung zu klösterlichen Übungen oder Enthaltsamkeit vorhanden war. Er widmete sich dem Studium der Philosophie und Theologie, wurde trotz seiner lockeren Sitten und Ausschweifungen doch 1651 zum Priester geweiht, ja 1654 zum Doktor der Theologie promoviert und erlangte 40 als Kanzelredner nicht unbedeutenden Ruf. Für die Art, wie er um diese Zeit mit äußerlich legaler Versehung seiner geistlichen Amtspflichten ein üppiges Genußleben zu verbinden wußte, ist charakteristisch die Anekdote, wonach er auf die frühmorgens von einem Bekannten an ihn gerichtete Frage, was er den Tag über zu thun gedenke, lachend geantwortet habe: **Ce matin prêcher comme un ange, et ce soir — chasser** 45 **comme un diable!** — Seine seit 1660 auf ziemlich plötzliche Weise erfolgte Bekehrung zu düsterer asketischer Strenge und Weltverachtung soll durch den ihm gewordenen Anblick des (vielleicht zum Behuf anatomischer Zwecke) abgeschnittenen Kopfes eines frühverstorbenen Gefährten, des Mr. de Montbazon, bewirkt worden sein. Einen ferneren Impuls zur gänzlichen Abkehr vom Weltleben soll er etwas später (1662, 1. November) 50 dadurch empfangen haben, daß die plötzlich einstürzende Zimmerdecke seines Gemachs im verwahrlosten Abteigebäude la Trappe ihn nahezu erschlagen hätte, — worauf er mit dem Klageruf: Voilà ce que c'est que la vie! in die Klosterkirche geflohen wäre und hier den ihn erschütternden aber auch tröstenden Gesang des Psalms: **Qui confidunt in Domino** vernommen habe. Sicher ist, daß er seit 1664 sein Leben zur herbsten asketischen 55 Strenge reformierte und in gleichem Sinne alsbald auf die Sitten und Einrichtungen der Mönche von la Trappe einzuwirken begann. Nachdem er alle seine übrigen Pfründen veräußert oder zu Unterstützungen und wohlthätigen Zwecken verwendet hatte, zog er sich in jene Einöde zurück, ließ die Abteigebäude wiederherstellen und begann mit Erneuerung der alten Klosterzucht unter dem kleinen Reste ihrer mönchischen Insassen. Trotz des hef- 60 tigen Widerspruchs, den er fand, gelang es ihm doch, mehrere Benediktiner von der

strengen Observanz unter dem Abte Barbarin einzuführen. Er selbst trat am 13. Juni 1663 als Novize in das Kloster Perseigne, legte am 26. Juni 1664 Profeß ab, wurde nun regulierter Abt von la Trappe, und verfolgte als solcher mit schwärmerischem Eifer seine Pläne zur Einführung der Klosterregel in ihrer ganzen ursprünglichen Strenge, während er selbst einer ausgesuchten Selbstquälerei sich hingab. Zweimal mußte er behufs Erlangung der nötigen päpstlichen Konzessionen nach Rom reisen (1664 und 65); während der Aufenthalte daselbst soll er nur von Brot und Wasser gelebt haben. Nur mit großer Mühe erlangte er die für sein Vorhaben erforderliche Genehmigung. Durch Innocenz XI. (am 23. Mai 1678, bestätigt durch Clemens XI. am 19. Sept. 1705). Um jede Milderung seiner Regel für immer zu verhüten, ließ er im Jahre 1675 die Ordensglieder die Gelübde erneuern mit dem Zusatze, alle Bestimmungen und Einrichtungen bis an ihr Lebensende unverbrüchlich aufrecht zu erhalten.

Über den durch düstere Monotonie charakterisierten Stil der Rancéschen Klosterregel bemerkt Chateaubriand: derselbe erinnere an die römischen Zwölftafelgesetze oder auch an den Wachtbefehl eines der israelitischen Heerlager während der 42 Stationen in der Wüste. Die Regel (Constitutions et Règlements de la Trappe, 2 vols., Paris 1701 — bei Holstenius-Brockie, Cod. reg. t. VI, p. 602 sq.) legt den Trappisten die Pflicht auf, früh um 2 Uhr das aus einem Strohsacke und einem Strohkopfkissen bestehende Nachtlager zu verlassen; jene Gegenstände liegen auf einem Brette. Ein Teppich dient als Decke. Täglich werden 11 Stunden auf Gebetsübungen und Messen verwendet, die übrige Zeit ist zu harter Arbeit bestimmt, die bald in, bald außer dem Kloster auf dem Felde in beständigem Stillschweigen hingebracht wird. Jede wissenschaftliche Beschäftigung ist untersagt, denn die Gedanken sollen nur auf die Buße und den Tod gerichtet sein; daher ist auch strengstes Stillschweigen unerläßliche Pflicht, und außer den Gebeten und Gesängen und dem gegenseitigen Gruße „Memento mori" darf der Trappist kein Wort sprechen; Wünsche und Bedürfnisse muß er durch Zeichen zu erkennen geben. Die Nahrung besteht zur Mittagszeit in den ärmlichsten Fastenspeisen, nämlich in Wurzeln, Kräutern, Obst, Gemüsen, Brot (aber ohne Butter und Öl) und Wasser. Nur Kranken können in besonderen Fällen Fleisch- und Eierspeisen gestattet werden; der Tisch ist ohne Tischtuch. Nach der Abendmahlzeit, an die sich zunächst erst wieder eine religiöse Betrachtung und Uebung schließt, begiebt sich der Trappist zur Ruhe, im Sommer um 8, im Winter um 7 Uhr. Der Orden teilt sich in Laien, Professen und Frères donnés, d. h. solche, die nur eine Zeit lang zur Bußübung ihm angehören. Die Ordenskleidung besteht in einer langen Kutte mit weiten Ärmeln von grober, grauweißer Wolle, in einer schwarzwollenen Kapuze mit zwei fußbreiten, bis an die Knie herabhängenden Streifen, einem breiten, schwarzledernen Gürtel, an dem ein Rosenkranz und ein Messer (die Symbole der Andacht und Arbeit) hängen, und in Holzschuhen. Im Chore ist die Kleidung ein weiter dunkelbrauner Mantel mit Ärmeln und eine gleichfarbige Kapuze. Die Laien tragen graue Kutten. — Übrigens übte das Rancésche Kloster, Dank den reichen Mitteln des Vorstehers, eine profuse Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft. Nach einem Briefe Rancés an den Abbé Nicaise (vgl. Montalembert, Les moines d'Occident etc. I, p. CV) wurden während eines Hungerjahres von La Trappe aus über 1500 Arme vollständig gespeist, desgleichen fast alle umwohnenden Familien mit Monatsgehalten unterstützt. Die Zahl der regelmäßig jahraus jahrein in der Abtei verpflegten Gäste soll über 4000 betragen haben u. s. f.

Bei der übermäßigen Strenge, welche Rancé einführte, starben in kurzem viele Mönche, und der Reformator mußte deshalb heftige Angriffe erleiden. Auch seine Abneigung gegen das Studium der Wissenschaften, wie er sie in dem Traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique 1683 darlegte, wurde als eine unsinnige und gefährliche Übertreibung genügt. Mabillon schrieb dagegen 1685 sein „Eclaircissement du livre des devoirs", sowie später (1691) seinen berühmten Traité des études monastiques. Die so entbrannte litterarische Fehde, an der sich Ruinart, Massuet, Denis de Ste. Marthe als Kampfgenossen Mabillons, dagegen der Cluniacenserabt Claude de Vert, sowie der berühmte Jansenist Sebastian le Nain de Tillemont (dessen Bruder Peter selbst Trappist wurde) als Verteidiger der Rancéschen Forderung einer heiligen Ungelehrtheit der Mönche beteiligten, währte bis gegen das 2. Viertel des 18. Jahrhunderts Vgl. noch des Benediktiners Vincent Thuillier († 1736) Histoire des contestations sur les études monastiques (vor seiner Ausgabe der Ouvrages posthumes de Mabill. et de Ruinart, Par. 1724), sowie die wider ihn gerichtete Apologie de Rancé von Arm. Fr. Gervais, dem Nachfolger Rancés als Abt von la Trappe. Rancé legte

seine Stellung als Abt 5 Jahre vor seinem Tode (1695) nieder. Eine namhafte Ausbreitung seiner Reform erfolgte erst nach seinem Tode (12. Oktober 1700), aber im Verhältnisse zu anderen Orden doch nur in geringem Grade. Im 18. Jahrhundert entstanden nur zwei Klöster: 1705 Buon Solazzo bei Florenz, 1717 Casamari im Kirchenstaat. Die große Revolution in Frankreich vertrieb die Trappisten aus dem Lande. Sie fanden zunächst Aufnahme in der Schweiz im Kanton Freiburg, wo der Trappist Augustin de Lestrange (1791), der überhaupt für die Erhaltung und Verbreitung des Ordens eine große Thätigkeit entwickelte, zu Valsainte ein Kloster gründete. Während sich die Trappisten in Poblat in Katalonien, bei Antwerpen, im Bistume Münster und im Gebiete von Piemont ansiedelten, wurde Valsainte (1794) durch Papst Pius VI. zur Abtei erhoben, aber 1798 von den Franzosen zerstört. Den Bemühungen Lestranges gelang es, daß Kaiser Paul I. von Rußland den Trappisten eine neue Wohnstätte gab. Zunächst ließ sich nun der Orden in Polen, namentlich in Warschau und Krakau nieder, fand dann 1799 auch in Brzesc sowie zu Luck in Litauen neue Wohnsitze, wurde aber 1800 auch von da wieder ausgewiesen. Nun wanderten die Trappisten über Danzig nach Altona, wo sich ein Teil von ihnen bis zum Frühjahre 1801 aufhielt, dann über Paderborn und Driburg (wo mehrere zurückblieben) nach Freiburg und Sitten im Kanton Wallis. Sie gründeten bei Valsainte eine neue Niederlassung und gewannen zu Rieddray und zu Rapallo bei Genua neue Häuser. 1804 gründete Lestrange ein Kloster bei Rom, das aber bei der französischen Invasion wieder unterging. Im Jahre 1805 besuchte er ein bei Saragossa befindliches Ordenskloster, aber seine Bemühungen, den Orden in Frankreich wieder einzuführen, blieben erfolglos, ja er sah sich selbst ernstlichen Verfolgungen ausgesetzt und mußte über England nach Martinique, dann nach Nordamerika flüchten, wo er bereits einige Ordensglieder fand, die sich niedergelassen hatten. So wenig wie in Frankreich konnten sich die Trappisten in Deutschland halten; 1802 wurden sie aus dem Gebiete von Paderborn, 1811 aus Freiburg, 1812 aus Darfeld bei Münster ausgewiesen. Erst nach der Restauration der Bourbons (1817) zogen sie in Frankreich wieder ein und setzten sich wieder in den Besitz ihres Stammklosters la Trappe. Lestrange entwickelte von neuem eine bedeutende Thätigkeit für die Verbreitung der Ordensglieder im Lande, und in der That gelang es ihm, eine Anzahl neuer Sitze für dieselben zu gründen. Bei seinem Tode (1827) zählte man in Frankreich etwa 700 Trappisten. — Eine neue Gefahr bedrohte den Orden 1829, als kraft einer königlichen Ordonnanz alle ihm angehörigen Klöster wieder geschlossen werden sollten; doch bestanden beim Ausbruche der Julirevolution noch 9 Klöster, von welchen, außer la Trappe, die bedeutendsten zu Laval, Meilleraye, Gard, Aiguesbelles und St. Aubin waren. Allerdings wurden davon einige im Jahr 1830 geschlossen, doch gewann der Orden später einen neuen Aufschwung, als ein päpstliches Dekret im Jahre 1834 die Trappisten aller Länder zur Congrégation des réligieux Cisterciens de N. D. de la Trappe vereinigte. Seit 1836 mehrten sie sich wieder besonders in der Erzdiöcese Le Mans. 1844 konnten sie in Algier eine Niederlassung gründen, und 1848 wanderte eine Anzahl der Trappisten von Meilleraye nach Nordamerika aus, um hier neue Wohnsitze zu gewinnen. Eine besondere Abzweigung des Ordens bilden die 1851 im Bistume Sens durch Muard entstandenen Trappistenprediger, welche im Kloster Pierrequi-Vire bei Avallon ihren Wohnsitz fanden, die Regel der Trappisten befolgen und deren Ordenstracht führen, jedoch mit Erlaubnis des Superiors das Schweigen brechen dürfen und der römisch-kirchlichen Mission durch ihre Predigt dienen (woher ihr Name). — Noch 1870 wurde die Zahl der Trappistenklöster auf ungefähr 18 geschätzt, wovon die meisten auf Frankreich kamen; aber im Jahre 1880 wurden 1450 Mönche des Ordens aus Frankreich ausgewiesen. Doch kehrten sie bald wieder zurück. Durch das Vereinsgesetz vom 1. Juli 1901 sahen sie sich wieder genötigt, wenigstens einen Teil ihrer Niederlassungen ins Ausland zu verlegen.

Heute besitzt der Orden im ganzen 56 Klöster (37 Abteien und 19 Priorate) mit 3700 Mitgliedern. Dazu kommen auf Europa 44 Klöster mit 2500 Mitgliedern. Obenan steht Frankreich mit 20 Klöstern und 1400 Mönchen, 6 Klöster befinden sich in Belgien, 5 in den Niederlanden, 3 in England und Irland, 2 in Spanien; Österreich beherbergt 2 Abteien und 1 Priorat, Italien ebenfalls 2 Abteien. In Rom hat der Generalabt seinen Sitz. Im Gebiet des Deutschen Reiches befinden sich die Abtei Ölenberg bei Lutterbach im Oberelsaß mit 180 Mönchen, das Priorat Mariawald bei Heimbach in der Eifel (1861 gegründet, 1875 aufgehoben, 1887 wieder eröffnet) und das Priorat Maria-Veen (gegründet 1888) mit Arbeiterkolonie und Trinkerheilanstalt. Von besonderer Bedeutung für die neuere Ordensgeschichte ist die 1869 von P. Pfanner in Bosnien ge-

gründete Niederlassung Mariastern. Von da aus wurde die Kaffernmission in Natal mit dem Mittelpunkt in Marianhill unternommen, die heute auf 23 Hauptstationen und 50 Außenposten mit 50 Patres und 270 Laienbrüdern arbeitet, 10 Kirchen und Kapellen besitzt und 13000 Katholiken und 3000 Katechumenen zählt. Andere außereuropäische Niederlassungen der T. finden wir in Kleinasien, Palästina, China, Japan, Algerien (1904 aufgehoben), Kongostaat, Deutsch-Ostafrika (3 Patres, 10 Laienbrüder, 11 Schwestern), in den Vereinigten Staaten von Nordamerika (3), Kanada (3) und Brasilien. Mit der Missionsarbeit verbinden sie überall die Einrichtung landwirtschaftlicher Musterbetriebe.

Einen weiblichen Zweig des Ordens gründete die Prinzessin Louise von Condé in dem Kloster Les Clairets bei Chartres; 1689 erhielt er von de Rancé seine Konstitution. Die Nonnen unterscheiden sich in Lebensweise und Tracht nicht wesentlich von den Mönchen; statt der Kapuze tragen sie den Schleier. 1796 gründete Augustin de Lestrange das Nonnenkloster La sainte volonté de Dieu bei Riedra in der Schweiz. Als die Schwestern hier ausgewiesen wurden, begaben sie sich teils nach England (1800 Stope-Hill) teils nach Darfeld in Westfalen. Von Napoleon I. vertrieben, suchten sie 1811 in Köln eine Zuflucht, kehrten 1815 nach Darfeld zurück, um 1826 wieder ausgewiesen zu werden. Nun wandten sie sich nach Ölenberg. 1896 verlegten sie ihren Sitz nach Ergersheim im Elsaß. Hier befindet sich heute das einzige Trappistinnenkloster auf deutschem Boden (80 Schwestern). In Frankreich haben sie 9, in Spanien, Italien, Belgien je eine Niederlassung, in Japan ein Priorat mit 9 Schwestern. Die Gesamtzahl der Schwestern wird auf 900 angegeben.

Einen Verein von Tertiarierinnen für Missionszwecke hat 1881 Abt Franz Pfanner unter dem Titel der „Missionsschwestern vom kostbaren Blut“ gegründet; er zählt in Natal, Deutsch-Ostafrika und Belgisch-Kongo etwa 400 Mitglieder.

Die Organisation des Ordens ist erst in den letzten Jahren zu einem befriedigenden Abschluß gekommen. Die im Jahr 1834 angeordnete Einigung der T. aller Länder zur Congrégation des religieux Cisterciens de N. D. de la Trappe ging schon 1847 wieder in die Brüche. So bestanden bis auf die neuere Zeit 5 Kongregationen, jede mit einem eigenen Generalvikar, der seinerseits wieder unter dem General des Cistercienserordens stand. Seit 1892 sind alle Kongregationen vereinigt zu einem gemeinsamen Orden, der durch einen vom Cisterciensergeneral unabhängigen Generalabt mit dem Sitz in Rom geleitet wird. Am 25. August 1894 hat Leo XIII. diese neue Konstitution bestätigt und das Kloster Citeaux, das die T. im Jahr 1898 erwarben, durch Dekret vom 30. Juli 1902 als Mutterkloster des ordo Cisterciensium reformatorum seu strictioris observantiae erklärt.

Eugen Lachenmann.

Trauer und Trauergebräuche bei den Hebräern. — Ältere Litteratur: Wichmannhausen, De lacerat. vest. ap. Hebr. in Ugolino Thesaurus XXXIII, p. 1101 ff.; ders., De corpore scissuris figurisque non cruentando; J. D. Michaelis, De incisur. propt. mortuos in Observ. sacr. 1742, I, 131 ff.; J. G. Heidenus, De sciss. vestium Ebraeis etc. usitata, Jena 1663; Joh. G. Carpzov, De cinerum apud Hebr. usu, moeroris atque luctus τεκμηρίῳ, Rostock 1739; M. H. Reinhard, De sacco et cinere, Ugol. Thes. XXXIII, p. 1067 ff.: Hilliger, De tibicin. in funer. adhib., Viteb. 1717; M. Geier, De funer. et luctu Hebr., Ugol. Thes. XXXIII, p. 63 ff.; Spencer, Ritus funebr. et sepulcr. Ugol. Thes. ib. p. 252 ff.; J. Nicolai, De sepulcr. Hebr. ib. p. 304 ff.; Quenstedt, Tract. de sepult. ib. p. 617 ff.; Garmann, De pane lugentium ib. p. 1083 ff.; C. Iken, De fun. sepult. luctu, ib. p. 1131 ff.; Ugolino, De vet. Hebr. et rel. gent. fun. etc. ib. p. 1140 ff.

Neuere Litteratur: Kamphausen bei Riehm II, 1684 (2. Aufl. gleichlautend); Stade, Geschichte des Volkes Israel[2] II, 453. 483 u. ö.; ders., Biblische Theologie des Alten Testaments, 186 ff. 132. 138. 179. 281; Smend, Alttestamentliche Religions-Geschichte[2], 151 ff.; Nicol in Hastings Dictionary III, 453 ff.; Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode, Gießen 1892; J. Frey, Die altisr. Totentrauer, Dorpat 1894; ders., Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898; C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, Halle 1900; Jastrow, Dust, earth and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews Journ. of Amer. Or. Soc. 1899, XX, 130—150; Büchler, Entblößung der Schulter und des Arms als Zeichen der Trauer, ZatW XXI, 81—92; Jastrow, Baring of the Arm and Scoulder as a Sign of Mourning, ZatW XXII, 117—120 (Ethnographische Parallelen zum Zerreißen der Kleider!); Büchler, Die Grundbedeutung des hebr. und neuhebr. Stammes ספד WZKM XVII, 165—181 (ספד das Stampfen bei der Totenklage); Kloß, Krankenbesuch und Trauerbrauch nach Bibel und Talmud, Frankf. 1901 (mir unzugänglich).

Ferner A. Jeremias, Die bab.-ass. Vorstellungen vom Zustande nach d. Tode, Leipz. 1887; F. Jeremias in Chantepie de la Saussayes Rel.-Gesch. I, [3]329 ff. Die Archäologien von

Benzinger und Nowack; Rob. Smith-Stübe, Die Religion der Semiten; Wellhausen, Reste arab. Heidentums², Berlin 1897; S. J. Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heut. Orients, Leipzig 1903; J. Goldziher, Le sacrifice de la chevelure 1881; ders., Muhammedanische Studien, Halle 1889. 1890; Lagrange, Etudes sur les rel. sémitiques¹, 1903; A. Jeremias, Das alte Test. im Lichte des alt. Or.², Leipz. 1907; ders., Hölle und Paradies bei den Babyloniern (Der alte Orient I, 3)², Leipz. 1903; Zimmern in KAT³, 603 f. — Ueber das spätere Judentum F. J Grund, Die Trauergebräuche der Hebräer, Leipz. 1868; Rabbinowicz, Der Totenkultus bei den Juden. — Zur Methodik der Untersuchung: H. Winckler, Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient, Leipzig 1906; B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906. — Ein 7 Seiten füllendes Verzeichnis der einschlägigen Litteratur bis 1900 bei Grüneisen S. IX—XV. Vgl. auch die Litteratur zu dem Art. Begräbnis oben Bd II S. 530.

I. Das Gefühl der Trauer mit den vielerlei Bräuchen, durch welche man in Israel der Trauer Ausdruck gab, konnte durch die verschiedenartigsten Vorgänge geweckt werden. Der betrübte, mit Eifersucht verbundene Unwille der kinderlosen Rahel Gen 30, 1; die Übergabe der Besiegten in die Hand des Siegers 1 Kg 20, 31 f.; das Aufhören aller Freude bei großem, allgemeinen Elend Jer 16, 5 ff.; das Hereinbrechen des göttlichen Zornes Am 8, 8; allerlei Not Jes 61, 3; Esth 4, 3; erlebtes Ungemach Hi 14, 22; böse Botschaft Nu 14, 39; Niederlage Jer 49, 3; das Gefühl der Buße 1 Kg 21, 27; 1 Sa 7, 6; Ri 20, 26; — derartige und ähnliche Vorgänge pflegten die Zeichen und Äußerungen der Trauer hervorzurufen. Vgl. hierzu noch Mi 1, 8; Jer 6, 26; Jos 7, 6; Ho 10, 5; Jon 3, 7; Gen 23, 2; 27, 41. Am deutlichsten tritt Wesen und Äußerung der Trauer gegenüber dem Tode in Erscheinung. Von den schweren Problemen, welche die Bräuche der Totentrauer darbieten, sei im zweiten Abschnitt die Rede. Hier handelt es sich zunächst um eine Aufzählung der vielen unwillkürlichen, allgemein menschlichen und konventionell gewordenen, symbolischen Trauerbräuche, welche die biblischen Schriften erwähnen. Alles Ungemach versetzt den Menschen in schwere Betrübnis Ps 6, 7 f.; 31, 10; 102, 4. Solche Trauer beugt den Menschen und beraubt ihn aller Freude und Lebenslust; er wird gebeugt von Schmerz, daß er das Haupt gesenkt trägt Hi 10, 15, ja daß er sich bis in den Grund niedergedrückt fühlt Hi 16, 15, so daß Jahve allein ihn aufrichten kann Ps 44, 26; 145, 14; 146, 8; 147, 6; in seinem ganzen Einhergehen zeigt sich die Trauer 1 Kg 21, 27 (Text unsicher! vgl. Klostermann, Komm. zur Stelle); Thr 2, 10. Der Schmerzgebeugte wirft sich auf die Erde 2 Sa 12, 20; 13, 31 oder sitzt am Boden Jes 3, 26 im Staube Jes 47, 1 (vgl. Delitzsch, Komm. zu Ps 35, 14). In solcher Stimmung verhüllt der Trauernde das Angesicht 2 Sa 19, 5, wohl um von allem Furchtbaren nichts mehr zu sehen vgl. 1 Kg 19, 13; Esth 6, 12. So finden wir dies Verhüllen des Angesichts, bei Männern das Verdecken von Kinn und Schnurrbart Ez 24, 17, als allgemeine Trauergebärde Jer 14, 3; Mc 14, 65 (Lc 22, 64 gehört selbstverständlich nicht hierher; ebenso ist die Bedeutung des Verhüllens Ez 12, 6 eine andere vgl. Kraetzschmar, Komm. S. 125); 2 Sa 15, 30. Dem Trauernden fehlt die Lust am Leben, darum sorgt er auch nicht wie sonst für sich; alle Pflege, die er sonst seinem Leibe angedeihen läßt, unterbleibt 2 Sa 12, 20 ff.; Da 10, 3; er salbt sich nicht 2 Sa 14. 2; Salböl und Trauer sind Gegensätze Jes 61, 3; der sonst beliebte Wechsel der Kleidung unterbleibt 2 Sa 12, 20 vgl. dazu Gen 41, 14; 1 Sa 28, 8; ungewaschene Kleider, ungewaschene, von den Sandalen entblößte Füße 2 Sa 15, 30; Jes 20, 2, verwilderter, ungepflegter Bart sind Zeichen der Trauer vgl. 2 Sa 19, 24; auch 2 Sa 14, 2 nach rabbinischer Auslegung. Der Betrübte sucht die Einsamkeit, entweder den Söller des Hauses 2 Sa 19, 1, oder das flache Dach Jes 15, 3; Jer 48, 38, die Witwe das stille Witwenstübchen Jud 8, 5. Große gemeinsame Trauer führt die Klagenden auch wohl auf dem Markt zusammen Jes 15, 2 f. u. ö. oder versammelt die Leidtragenden im Trauerhause Mt 9, 23. Jon 3, 7 soll sogar das Vieh mittrauern. — Ob die Trauernden sich das Gesicht durch Beschmieren verunstaltet (Kamphausen), ist aus der Bibel nicht zu ersehen. Dagegen war das Scheren einer Glatze gebräuchlich. Jer 48, 37. Hi 1, 20. Dt 14, 1 verbietet die Glatze am Vorderkopf als heidnisch; Jes 15, 2 scheren sich die Moabiter in dieser Art. Noch heute ist es Sitte der arabischen Nomaden, den Kopf bis auf einen Schopf kahl zu scheren, vgl. Jer 9, 26 (s. Bd V S. 277, 20 ff. Benzinger). Auch Frauen schnitten ihr Haar ab, vgl. Jer 7, 29. Den Bart schnitt man wohl nicht ganz ab, sondern beschor nur die Ränder, vgl. das Verbot des Bescherens für die Priester Le 21, 5; dazu Mi 1, 16; Jes 15, 2; Jer 41, 5; 48, 37. Noch impulsiver war als Schmerzäußerung das Ausraufen des Haares Esr 9, 3 aus Haar und Bart; das zerzauste Haar ließ man ungeordnet herunterhängen Le 21, 10 vgl. die Aussätzigen in Le 13, 45. Dem ganzen oder teilweisen Verhüllen des

Hauptes steht gegenüber die Entblößung desselben durch Ablegen des Turbans oder der Kopfbinde, Ez 24, 17. 23 (vgl. Benzinger, Arch. 521, 9). Man schüttet Erde und Staub auf das entblößte oder geschorene Haupt, während man selbst im Staube sitzt. Für das Bestreuen mit Erde kommen in Betracht 1 Sa 4, 12; 2 Sa 1, 2; 15, 32; Neh 9, 1; mit Staub Jos 7, 6 (Text unsicher!); Hi 2, 12; Ez 27, 30; Thr 2, 10; Mi 1, 10 (Text!); 1 Mak 3, 47; 4, 39; 11, 71; 2 Mak 10, 26; 14, 15; Apk 18, 19. Die einzige Stelle, an welcher (natürlich Luthers Übersetzung ausgeschlossen!) das Bestreuen mit Asche erwähnt ist, 2 Sa 13, 19, ist von Morris Jastrow genauer untersucht und als Textverderbnis oder Mißverständnis der Punktatoren erwiesen. In Asche sitzen, sich in der Asche wälzen Jer 6, 26 ist als Trauerbrauch öfter erwähnt vgl. Hi 2, 8; Jon 3, 6 (vgl. P. T. Carpzov, De cinerum ap. Hebr. usu, Rostock 1739; M. H. Reinhard, De sacco et cinere in Ugolin. Thes. XXXIII, 1067 ff.), 2 Sa 13, 19 aber ist statt אֵפֶר vielmehr אֲפֵר zu lesen: Thamar nahm die „Kopfbinde“ ab d. h. sie begann zu trauern. Will man wegen LXX אֵפֶר stehen lassen, so ist אֲפֵר (babylonisch aparu) zu vokalisieren, wie schon der ältere Jastrow gelesen hatte. Der Sinn bleibt derselbe: sie nahm den „Hauptschmuck“ ab. Das Kopfbestreuen mit Asche ist also kein Totentrauerbrauch. Vgl. hierzu ausführlich Jastrow, Dust, earth and ashes as symbols of mourning in Journ. of Amer. Or. Soc. XX, 1899, p. 133 ff. Nachdem Thamar sich des Kopfputzes entledigt, legt sie die Hand auf das Haupt. Dieser Brauch ist häufig. Danach erklärt Kautzsch auch Jer 2, 37. Ob diese Sitte auf Stellen wie Ex 9, 3; 1 Sa 7, 13, wo vom schweren Aufliegen der Hand Jahves die Rede ist, zurückgeführt werden darf, ist doch zweifelhaft, sie ist Gemeingut des alten Orients. Daß der Klagende die Hände ringt nach Trost, ist allgemein menschlich, vgl. auch Thr 1, 17. Zur gleichen Klasse der Trauerkundgebungen gehört das Weinen, das bis zum lauten Schreien und Heulen (Luther: lören) ausarten kann Hos 7, 14 (Text?); Mi 1, 8; Mc 5, 38. Freilich finden oft tiefster Schmerz und jähes Entsetzen keine Klagetöne Ez 24, 16. 24 (vgl. Kraetzschmar zur Stelle), da verhüllt man das Gesicht und „frißt“ den Jammer in sich hinein, so wohl Ps 35, 13 (ähnlich Delitzsch zur Stelle). Zum Weinen und Schreien treten oft noch Bewegungen, deren manche zu dem Schmerz der Seele dem Körper Schmerzen verursachen. So das Schlagen der Brust besonders bei den Frauen Nah 2, 8; Jes 32, 12 (Text?); auch Lc 8, 52; 18, 13; ספד ist das lateinische plangere, מִסְפֵּד daher der Ausdruck für Totentrauer Sa 12, 12, vgl. Gesenius-Buhl s. v. Dazu tritt das Schlagen der Lenden und Hinterbacken nach den Hüften zu Jer 31, 19; Ez 21, 17; Jes. 32, 12. Das Händeklatschen Ex 6, 11 gehört nicht hierher, sondern ist Ausdruck höhnischer Freude. Das Zusammenschlagen der Hände, plangere, scheint aber gleichwohl eine Trauergebärde des offiziellen Klagepersonals (s. u.) gewesen zu sein. Direkte Selbstpeinigung שׂרט, הִתְגֹּדֵד aus Kummer, wie sie bei den Heiden üblich (vgl. J. Michaelis De incis. propter mortuos in Obs. sacr. Arnheim 1752), 1 Kg 18, 28; Jer 47, 5, ist in Israel verboten (Le 19, 28; 21, 5; Dt 14, 1. Sie geschah aber trotzdem Jer 16, 6; 41, 5. — Wie überall spricht sich die Trauer auch in Israel aus durch Veränderungen in der Kleidung. Der Trauernde entsagt allen Bequemlichkeiten, er thut seinen Schmuck ab, nicht nur den Kopfschmuck, sondern auch andern Schmuck Ex 33, 4; zuweilen geht er barfuß 2 Sa 15, 30; Jes 20, 2; wohl auch 1 Kg 21, 27 (vgl. Kittel, Komm. S. 159), immer aber zerreißt der Trauernde sein Oberkleid (nicht die kuttoneth, vgl Benzinger oben Bd X S. 525, 44 ff.). Nur der Hohepriester durfte das nicht Le 21, 10. Dies Zerreißen des Oberkleides war kein Zerfetzen desselben, wie wir aus späteren Nachrichten entnehmen dürfen (vgl. Dougtaei analecta I, 118; Arrieux, Nachr. III, 282; Hebenus, De scissione vestium, Jena 1663; Wichmannshausen, De lacerat. vestium, Vitebg. 1716; Ugol. Thes. XXXIII, 1101 ff.; am genauesten Grundt S. 59), sondern ein handbreiter Einriß, über dessen Herstellung die Rabbinen genaue Vorschriften gaben, z. B. soll die Zerreißung nach 2 Sa 13, 18 im Stehen vorgenommen werden, bei Trauer um die Eltern soll sie öffentlich auf der rechten Seite des Gewandes erfolgen u. a. m., s. auch oben Bd X S. 525, 55 ff. sowie die Stellen dort und dazu noch Le 10, 6; Nu 14, 6; Jos 7, 6. Auch beim Anhören einer Gotteslästerung zerriß der spätere Jude sein Gewand, Mt 26, 65; AG 14, 14. Der wegen des Todes der Eltern gemachte Einriß durfte nicht wieder genäht werden, jeder andere Riß nach 30 Tagen (Othon., Lex. rabb. 360). — Das eigentliche Trauerkleid war der שַׂק. Ob derselbe aus schwarzem Ziegenhaar gefertigt war, kann auf Grund von Nu 31, 20 allein nicht erwiesen werden, auch Kamelshaar könnte nach Mt 3, 4 in Betracht kommen. Er war meist von grobem, dunkelgefärbtem Zeug vgl. Jes 50, 3; Apk 6, 12; vgl. קֹדֵר der Trauernde Ps 35, 14; 38, 7; 42, 10; קְדֹרַנִּית in schwarzer Trauer Mal. 3, 14. Welche

Gestalt der Saq hatte, steht noch immer nicht fest, die Ansichten darüber hängen ab von der gesamten Beurteilung der Trauergebräuche (s. unten unter II). Hi 16, 5 in Verbindung mit Abbildungen auf altbabylonischen Denkmälern (z. B. die Geierstele) scheinen darauf zu führen, daß der Saq wirklich nur ein härener Schurz um die Lenden war, den man unter der Kleidung trug, 2 Kg 6, 30, und auch des Nachts nicht ablegte, vgl. 1 Kg 21, 27; Jon 1, 13; besonders Jes 32, 11. (Vielleicht war der Saq auch zugleich durch seine rauhe Beschaffenheit Hilfsmittel, dem Trauernden das übliche Wachbleiben in der Nacht zu ermöglichen, vgl. Hi 3, 26; 7, 3; Ps 77, 5; 102, 8). Nach Grundt S. 53 trugen die späteren Juden den Saq auch beim Fasten, vgl. schon 1 Mak 3, 47. Er konnte in Verbindung mit einem Strick ums Haupt 1 Kg 20, 30 f. auch als Zeichen der Unterwerfung dienen. Ob aber der Saq immer die Gestalt eines doch nur kleinen Lendenschurzes gehabt habe, scheint mir zweifelhaft. Schon Joel 1, 8, dann aber in den späteren Schriften Jud 4, 8; Esth 4, 3 ff. ist auf ein größeres Kleidungsstück zu schließen, daß zur Nachtzeit als Decke dienen konnte; 2 Sa 21, 10; 1 Kg 21, 27; führen zu demselben Schluß; vor allem vgl. Jes 20, 2, wo der Prophet den Saq über dem Leibrock trägt. Niebuhr berichtet, daß noch heute im Orient ein Getreidesack aus Ziegen- oder Eselshaar als Trauerkleid diene (dagegen Frey Totentrauer, S. 7). Der mit dem Saq Bekleidete galt zwar nicht ohne weiteres als unrein wie bei den Persern Esth 4, 2, aber trauern und schmutzig sein kommt auf dasselbe hinaus. Der Trauernde setzt sich in Staub und Asche und bestreut sein Haupt mit Erde. Hatte er den Toten berührt, etwa wie es nach Gen 50, 1 das spätere Judentum zur Pflicht machte, ihn geküßt, so war er unrein, Le 21, 1; Nu 19, 11. Nu 6, 9: der Nasiräer, der einen Toten berührt, wird unrein. Totengebein verunreinigt den Tempel Ez 9, 7; 43, 7. Über die Reinigung von dieser Unreinigkeit siehe König oben Bd XVI S. 576, 37 ff.; 577, 46 f.; über spätjüdische Sitten ebenda 579, 10 ff. Auch für irgendwelche Genüsse bot die Trauerzeit keine Gelegenheit. Ein Weib zu berühren war verboten, vgl. Da 6, 19; 2 Sa 12, 24 (hierauf gründen sich die rabbinischen Vorschriften). Aus Da 10, 3 schließt man, daß die Trauerzeit eine teilweise Fastenzeit war; auch bei Sauls Tode ist von einem 7tägigen Fasten die Rede 1 Sa 31, 13. Nach **Baba bathra** 16ᵃ waren bei den späteren Juden Linsen ein für diese Zeit erlaubtes Gericht; angesichts der Leiche zu essen, das Gesetz zu studieren oder das Schma zu beten, war strenge verboten **Mischn. Berach.** 3, 1. Vgl. Davids freiwilliges Fasten 2 Sa 3, 35 (vgl. 1, 12). Dazu siehe Buhl oben Bd V S. 768, 46 ff.; Wellhausen, Reste², 182; Kamphausen bei Riehm 425. Daß es allgemeine Sitte war, daß die Nachbarn dem Trauernden Speise brachten, geht aus der dafür angeführten Stelle 2 Sa 12, 16 f. so wenig sicher hervor wie die ständige Verteilung von Speise beim Begräbnis an Arme aus Jer 14, 7; Ez 24, 17; Hos 9, 4 geschlossen werden darf. Die spätern Juden erst halten es für verdienstlich, dem Trauernden Speise anzubieten. Daraus erwuchs der Brauch, daß auch die Trauernden den teilnahmsvollen Freunden Speise vorsetzten. Dies artete dann zu üppigen Gelagen aus. Das Trauerbrot selbst, das vielleicht aus geringerem Mehl gebacken war, gilt als unrein und verunreinigt Hos 9, 4; Dt 26, 14. Vielleicht war das Brechen und Essen des Trauerbrotes eine symbolische Handlung der Mittrauernden, um ihre Solidarität mit dem Betroffenen kund zu thun, vgl. Jer 16, 7 (siehe die eingehende Erörterung dieser schweren Stelle bei Frey, Tod rc. S. 90 ff.). Auch mit dem dort erwähnten Trostbecher mochte es sich ähnlich verhalten (s. u. unter II). Beileid seitens der Freunde und Nachbarn war ja eine wohlthuend empfundene Kundgebung Pred 7, 3; Mt 27, 61; Jo 11, 19. Sie wird als löblich hingestellt Hi 29, 25; Si 7, 38 vgl. Rö 12, 15. Vor dem Übermaß der Trauer warnt Si 22, 11; 30, 25; 38, 16 ff. Buxtorf, **Synag.** 701 meint, die Bekannten kommen auch deshalb, um dem Toten, den man sich hörend und sehend vorstellte, alles angethane Unrecht abzubitten. — Ein Hauptteil der Totentrauer war die Totenklage, die freilich nicht immer in so erhebender und denkwürdiger Form sich vollzog wie Davids Klage um Jonathan 2 Sa 1, 17 ff. oder Jeremias Klagelied um Josia 2 Chr 35, 25; vgl. noch 2 Sa 3, 33 f.; 1 Mak 9, 21; Jer 22, 18; 34, 5; 1 Kg 13, 20; 2 Kg 2, 12; 13, 14. Ugolino bietet im **Thesaurus XXXIII,** 1300 ff. eine ganze Sammlung rabbinischer קִינוֹת, vgl. Budde in ZatW 1882, 1 ff., 1892, 31 ff. Um die Totenklage stilgerecht zu vollziehen, gab es geübtes Klagepersonal Jer 9, 16 f.; Am 5, 16; so wohl auch Mc 5, 38; die Wehklagen des ganzen Leichenzuges 2 Sa 3, 31 wurden später von elegischer Musik unterstützt Mt 9, 23. **Mischn. Kelim** 16, 7 erwähnt bei der Totenklage den Gebrauch der Aduffen (תֹּף Handpauke, Tambourin). Die eigentliche Totenklagezeit dauerte 7 Tage 1 Sa 31, 13, also solange wie die Zeit der Unreinheit (vgl. König oben Bd XVI S. 567, 56 ff.; 571, 9 f.), in Ägypten

70 Tage (nach Herodot 2, 85: 72 Tage) einschließlich der 40 Tage der Mumifizierung Gen 50, 3f. Die Totenklage um Aaron und Mose dauert 30 Tage, Nu 20, 29; Dt 34, 8. Die vielen sehr verwickelten Trauerriten der späteren Juden vgl. bei Grundt. So nahm man z. B. aus Spr 20, 27 Anlaß zum Anzünden der Totenlampe. Die Wiederkehr des Todestages war in Israel ein ernster Tag Ri 11, 40. Beim Tode der nächsten Verwandten, besonders von Vater und Mutter dauerte die Trauer noch über die 7 strengen Tage hinaus, ja in milderer Form bis zu der ersten Wiederkehr des Todestages. Bis dahin darf der um die Eltern Trauernde kein Gelage mitfeiern, während sich dies in den ersten 7 Tagen für alle Trauernden von selbst verstand. Die Trauer um Missethäter, Selbstmörder, Gebannte, Abtrünnige war verboten, ja über den Tod der letzteren soll man sich vielmehr freuen (Lehrer). Zur Trauer der Priester siehe Köberle oben Bd XVI S. 44, 55 ff. — Über die Witwentrauer im besondern wissen wir nicht sehr viel, vgl. 2 Sa 11, 26; Gen 38, 14. Auch die Witwe trug den Saq unter dem Witwenkleide Jud 8, 5 (vgl. Kamphausen bei Riehm 1321). Über die Witwenkleider בִּגְדֵי אַלְמְנוּת vgl. Gen. 38, 14. 19, wonach die Witwe keinen Schleier trägt. Die Kleidung war unschön und schmucklos Jud 10, 2; 16, 9. Die verwitwete Frau zog sich wohl von der Welt zurück Jud 8, 5, oft genug wohl schon um der mißlichen Lage willen, in der sie oft auf das Mitleid anderer angewiesen war (vgl. Benzinger oben Bd V S. 745, 5 ff.). Die kinderlose Witwe kehrte meist ins Elternhaus zurück, falls ihre Eltern noch am Leben waren, und nahm dieselbe Stellung ein wie vor ihrer Ehe. So durfte z. B. die verwitwete kinderlose Priestertochter mit von der geweihten Speise essen Le 22, 13; Gen 38, 11. Eine vom Ehemann entlassene Frau, die auch in zweiter Ehe entlassen oder Witwe wird, gilt für den ersten Ehemann als unrein Dt 24, 4. Hörte die Witwe zu trauern auf, so beschnitt sie die Nägel Dt 21, 12; dies ist also nicht mit Bertholet als Trauerbrauch anzusehen, sondern mit dem arabischen Brauch (Wellhausen Reste[2], S. 156) zusammenzustellen; so König und besonders Driver. Nach rabbinischer Vorschrift darf die Witwe erst nach dem 3. hohen Feste, das auf den Tod des Mannes folgt, wieder heiraten; hat sie einen Säugling, so steigt diese Wartezeit auf 2 Jahre. Der Mann darf um seiner Kinder willen schon nach 30 Tagen wieder ein Weib nehmen. Manche Witwe behielt zeitlebens die Trauerkleider bei (doch wohl ohne den Saq?) und entsagte allem Schmuck und aller Freude in stiller Zurückgezogenheit.

II. Die moderne religionsgeschichtliche Betrachtungsweise setzt konstruierend einen animistisch gefärbten Naturkult an den Anfang der religiösen Entwickelung. Von dieser Theorie aus hat man für das vormosaische Israel eine stark animistisch durchsetzte Naturreligion gemutmaßt. Am klarsten ist diese Ansicht entwickelt von Stade in seinem letzten Werk, das gegen seine Geschichte des V. J. keinen Fortschritt zeigt und alle gegen das System erhobenen Einwände abthut, ohne auf sie einzugehen. Die andere Richtung der at. Forschung erkennt die von der kritischen Schule aufgestellte Quellentheorie insoweit an, als sie auf litterarische Befunde, nicht auf theoretisch zugestutzte Texte aufgebaut ist, hält aber an den von der Bibel berichteten Thatsachen als solchen fest, vor allem daran, daß am Anfang der israelitischen Religion eine Gottesoffenbarung steht. Trotz dauernd wertvoller und eingehender Darlegungen hat diese moderne positive Schule es nicht vermocht, die Religionsgeschichtler von ihrer Theorie abzubringen. Diese That ist von anderer Seite vollbracht worden, wenigstens in ihren Anfängen und mit unleugbarem Glück. Von den Vertretern der kritischen Schule ist es besonders F. Schwally gewesen, der in seinem Werke „Das Leben nach dem Tode" 1892 aus den Trauer- und Totenbräuchen auf eine animistische Vorstufe der Jahvereligion geschlossen hat, ja viele dieser Bräuche als animistische Rudimente angesprochen hat. Glatzescheren, Abschneiden des Bartes sollen Haaropfer, Einritzungen und Einschnitte Blutopfer für (an) die Toten sein. Der Saq sei das ursprüngliche Sklavengewand gewesen, sein Anlegen bedeute demütige Verehrung des Totengeistes, habe doch der Tote noch soviel Lebenskraft in sich, daß er den Lebenden schaden oder nützen könne. Er sei deshalb durch Opfer günstig zu stimmen. Daher ißt man mit (!) ihm das Trauerbrot, trinkt mit (!) ihm den Trauerbecher. Si 30, 18 verspotte derartige Totenopfer. Die Schätze in den Königsgräbern, von denen Josephus erzählt, seien solche Totenopfergaben gewesen. Auch das Fasten gelte dem Toten, um seine Gunst damit zu erwerben. Nur der Mann konnte diesen Kultus ausüben, nur aus ihm sei die Anschauung von der Solidarität der Familie erklärbar. Saul nenne die Toten direkt elohîm „Geister". Schwally gegenüber machte Joh. Frey (in „Die altisr. Totentrauer", Dorpat 1898 und „Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Isr.", Leipzig 1898) geltend, daß die israelitischen Vorstellungen von dem Wesen und den Seinsbedingungen der Seele nach dem

Tode wohl Seelen**glaube** seien, aber auf Seelen**kult** nicht zu schließen erlauben. Mit dem Nachweis, daß die Ursprünge der israelitischen Religion mit Animismus nichts zu schaffen haben, fällt auch die Erklärung der Trauerbräuche als Reste einstigen Totenkults. Hier ist u. E. Frey im Recht gegen Schwally. Auch Lagrange (**Etudes sur les rel. sem.**[1], S. 270 ff.) argumentiert ähnlich. Mit Recht wendet sich Frey auch gegen diejenigen, welche die Trauerriten rein psychologisch deuten wollen, also im Zerreißen der Kleider die Leidenschaftlichkeit des Affekts (Leyrer in PRE[2]) oder gar das Abbild des zerrissenen Herzens (Kamphausen bei Riehm) sehen wollen. Frey sucht nun sämtliche Trauerriten auf den einen Gedanken zurückzuführen, daß sie alle die tiefste Demütigung vor Jahve zum Ausdruck bringen sollen, der durch den Tod des Betrauerten den Trauernden seine Nähe habe fühlen lassen. Daher der Saq als die religiöse Volkstracht der Demütigung, er dokumentiere relative Nacktheit (in Arabien gehen Trauernde zuweilen ganz nackt). Das Verhüllen des Hauptes oder das teilweise Verhüllen bis über den Schnurrbart, auch das Bedecken des Kopfes mit den Händen sei nicht Zeichen der Absonderung, des sich Zurückziehens von der Umgebung, sondern wiederum Zeichen der heiligen Scheu vor Jahve. Es steht auf einer Linie mit Ex 3, 6; 1 Kg 19, 13. Desgleichen geschieht das Ablegen der Sandalen wie Ex 3, 5; Jos 5, 15 aus Ehrfurcht vor der heiligen Nähe Jahves. Die ganze armselige Trauertracht solle Gottes Gnade und Milde wachrufen, wie sie die Armen nötig haben, welche diese alte Volkstracht noch lange trugen. Die Totenklage entstand aus dem Rufen nach dem Verschiedenen. Nur das schwere Geschick betrauerte man, das den Toten getroffen. So habe David nicht getrauert beim Tode von Bathsebas Kinde, denn damit habe Gott ihn selber strafend getroffen. Das Fasten sollte Gott günstig stimmen. Trauerbrot und Trostbecher seien keine Spenden an den Toten, sie seien nach der Bestattung im Trauerhause genossen, während man bei Ahnendienst das Grab als Kultstätte erwarten dürfte. [Wenn man dem Toten etwas mitgiebt, so ist das u. E. kein Kult, sondern einfach Fürsorge. Der Tote lebt in der Unterwelt weiter, aber ein elendes Schattendasein; dies will man ihm durch Mitgabe von Gaben erleichtern. Auch die Araber sind, wie Wellhausen berichtet, der Meinung, daß ein Toter ohne seine irdischen Gebrauchsgegenstände des Berufes in der Unterwelt gar nicht als er selbst gilt.] Die Haarschur bezweckt nach Frey Entstellung der Persönlichkeit, also Verunzierung und Selbstdemütigung. Haaropfer würde das Darbringen des abgeschnittenen Haares sein, doch davon ist nie die Rede, sondern stets nur von der Glatze und dem verunzierten Bart. Erst das Opfern des Haars auf dem Grabe ist wirkliches Totenopfer (Goldziher, Muhamed. Studien I, S. 248 f.). Nur dem Priester ist alles, was nach Trauer aussieht, verboten; in älterer Zeit hatte er das Haar lang und wohlfrisiert zu tragen, später bei Ezechiel es nicht kürzer zu schneiden als sichs gehört. Besonders die Glatze über den Augen wird als Nachahmung heidnischer Sitte verboten. Hiernach scheint also Frey den Priester als einen Gottgeweihten anzusehen, der sich nicht wie der gewöhnliche Volksgenosse zu einem Sklaven Gottes im Äußeren erniedrigen darf. Auch bei den Einschnitten aus Anlaß der Trauer vermißt Frey den Opfergedanken. [Beim blutigen Opfer ist nach Curtiß das Hervorbrechen, das Ausspritzen des Blutes die Hauptsache, die beim Ritzen und auch bei dem von Arabern geübten Blutigkratzen des Gesichts fehlt. Auch das bei heutigen Beduinen geübte Beschmieren des Gesichts mit Blut, d. h. mit Blut eines geopferten Tieres, Curtiß S. 285, ist etwas ganz anderes.] Mit Recht betont er auch den stark synkretistischen Charakter des israelitischen Kultus zur Zeit von Amos, Hosea und Jerobeam II. Man übertrug ja heidnische Kulte direkt auf Jahve, vgl. Jer 41, 5; die Propheten nehmen derartiges scheinbar gleichgiltig hin. Aber hier wird der Gedanke maßgebend sein, daß die Strafe für den Abfall auch diese Riten mit hinwegnehmen wird. Die spätere Gesetzgebung eifert denn auch nicht gegen die Trauerbräuche als solche, sondern nur gegen die direkt heidnischen Entlehnungen in denselben. Daß die Haarschur nicht als teilweiser Ersatz ursprünglicher Menschenopfer anzusprechen ist, sondern lediglich den Trauernden entstellen soll, zeigt der ägyptische Brauch, wo die Glatze die reguläre Tracht, das Wachsenlassen der Haare aber das Trauerzeichen ist. Erst in ganz später Zeit, als man den Tod nicht mehr als Verhängnis Gottes sondern als den regulären Lauf des Naturgeschehens wertete, mögen solche Zeichen der Erniedrigung zu Kultäußerungen geworden sein. Sämtliche Trauerbräuche haben für Frey die Bedeutung der Demütigung unter den Sender so großen Elends oder der Sorge um Aufrechterhaltung irgendwelcher Beziehung zu der in solches trübe Schattendasein gekommenen Seele. Hier setzt nun die Untersuchung Grüneisens ein (Der Ahnenkultus, Halle 1900), welcher nicht nur wie Frey Kamphausens Deutung als der Täuschung ausgesetzt, sondern auch Schwallys Erklärung als

selbst in Symbolik stecken geblieben bezeichnet. Aber auch Freys Lösung ist ihm eine zu einseitige. Dem wird man zustimmen müssen. Grüneisen geht vom Gebrauch das Saq bei den Gefangenen aus und findet, daß er auf dem herem beruht: um des Bannes willen, weil der Gottheit verfallen, werden so oft die Gefangenen getötet. Wer gefangen wird oder sich ergiebt, kommt in schreckliche Beziehung zur Gottheit, er ist ihr verfallen, ist in Lebensgefahr. So sind Trauerriten öfter da angewendet, wo es sich auch nur darum handelt, daß der Mensch in Beziehung zur Gottheit tritt. Auf diese Art gewinnt Grüneisen eine Gruppe von Fällen, wo Gefangenschaft und Trauerbräuche gemeinsam die Beziehung zur Gottheit ausdrücken. Außer bei Trauer kommen aber diese Bräuche vor, wenn ein Mensch im Zustande der Unreinheit in Bezug zur Gottheit tritt. So sind Heiligkeit und Unreinheit in ihrer Wirkung auf den Menschen ursprünglich identisch. Auf diese Weise adoptiert Grüneisen die von Frazer zuerst ausgesprochene Ansicht: der Mensch will sich durch die Trauerriten unkenntlich machen, um sich vor der drohenden Nähe der Gottheit zu schützen. Wie das Auftreten der sich ergebenden Krieger den Zorn des durch den Sieger repräsentierten Gottes besänftigen will, so will der Trauernde durch Selbstentstellung sich einer ihm drohenden Gefahr entziehen, der Gefahr nämlich, welche nach Grüneisen der unheimliche Tote bezw. seine umherirrende Seele darstellt. Vor der Totenseele will man sich schützen, man hatte eine ängstliche Scheu vor den Totengeistern. Nicht übermenschliche und darum kultisch zu ehrende Wesen sah man ihn ihnen, sondern untermenschliche Wesen von spukhafter, unheimlicher Art. Die Entstellung des Körpers soll unkenntlich machen, das wüste Klagegeschrei soll sie verjagen. Der Beduine verhülle ja noch heute Mund und Nase oder halte sie zu, wenn er an öden Stätten vorbeikommt, wo Gespenster der Verstorbenen hausen. Am schnellsten entstellt Zerreißen der Kleider. Freilich gesteht Grüneisen bezüglich der Trauerbräuche einen undeutbaren Rest zu. Vielfach berühren sich mit Grüneisens Ergebnissen die von Lagrange (die 2. Auflage ist mir leider nicht zur Hand). Er betont vor allem, daß doch in vielen der Trauerbräuche gar keine Spur von Geheimniskrämerei zu suchen sei. So sind ihm Weinen, Schreien, Seufzen, Küssen des Toten einfach Zeichen natürlicher Trauer. Er hätte noch den gebeugten Gang, das trostlose Am-Boden-hocken, die Vernachlässigung der eigenen Person getrost hinzufügen dürfen. Lagrange giebt auch die erste plausible Erklärung des in Aschesitzens und des Wälzens in der Asche: An den Eingängen der Ortschaften sammelten sich große Aschen- und Schutthaufen an. Die Asche entstammte den Backöfen und nahm zuletzt staubartige Konsistenz an. Wenn eine Stadt erobert, zerstört, verbrannt ist, sind diese Hügel die Zuflucht der Bewohner. Da sitzt man im Staub, Jes 47, 1, oder in der Asche Jon 3, 6, wälzt sich in Asche Jer 6, 26, streut sich den Staub aufs Haupt Mi 1, 10 oder thut dies alles zugleich Ez 27, 30. Daher rührt dieser Trauerbrauch, in den man Grabasche, Leichenbrandasche u. a. hineingeheimnist hat. Ihn anzudeuten genügt es, Erde aufs Haupt zu streuen. In allen diesen Fällen handelt es sich nicht um Tod eines Familiengliedes. Diese Beobachtung von Lagrange bestätigt die Berechtigung, in der Thamarepisode mit Jastrow בא־ zu lesen (s. oben).

In all diesen Erklärungsversuchen, deren Fülle sich bequem durch Berücksichtigung der gelegentlichen Äußerungen zu einem eigenen Buche zusammenstellen ließe, vermissen wir die Einheitlichkeit eines größeren allgemeinen Gesichtspunkts. Den Weg zu einer künftigen gewinnbringenderen Behandlung solcher Fragen hat Baentsch beschritten in seiner programmatischen Schrift „Altorientalischer und israelitischer Monotheismus", Tübingen 1906. Sie enthält eine Absage an die religionsgeschichtliche Schule, auf deren linken Flügel Baentsch selbst lange gestanden. Baentsch ist zu dieser Absage gezwungen durch die Macht der Thatsachen, welcher Winckler uns durch seine Wiederaufschließung der altorientalischen Weltanschauung gegenübergestellt hat. Die ganze Entwickelungshypothese bezüglich des israelitischen Monotheismus ist für ihn hinfällig, damit ist also auch der von Schwally vertretene Standpunkt nicht mehr berechtigt. Was Baentsch unter dem Einfluß der neuen Einblicke in das Wesen altorientalischen Denkens über Israels Religion sagt, nähert sich so auffallend den Resultaten der modernen positiven Behandlung des AT, daß in Zukunft diese mit Vertrauen angenommen und zu einem Neubau unter einem größeren Gesichtspunkte ohne weiteres verwendet werden dürfen. So reichen sich diejenigen, welche vom altorientalischen Gesamtleben her die Dinge betrachten, mit denen die Hand, welchen das AT schon immer als vertrauenswürdige Urkunde des wirklichen israelitischen Lebens galt auch ohne vorausgegangene tendenziöse Textreinigung. Für die Trauergebräuche liegt freilich die Aufgabe, sie einzureihen in das große Ganze altorientalischer Weltbetrachtung besonders schwer und zwar wegen der Spärlichkeit der Nachrichten. Aber schon

jetzt tritt die Thatsache klar hervor, daß allen semitischen Völkern, Babyloniern, Arabern, Syrern, Kanaanäern die gemeinsame Anschauung von der umherschweifenden Seele des Toten und ihrem Schattendasein ursprünglich eigen war. Tod war Unglück von der Gottheit her. Man sucht ihn durch kultische Handlungen abzuwenden. Tritt er doch ein, so 5 ist des Toten Seele zu einem Jammerdasein eingegangen; sie irrt umher und sucht den Weg zum Totenreich. Dies Thema wird auf verschiedene Weise variiert. Einige Völker meinen die Seele heraufbeschwören zu können; andere lassen sie ruhelos umherirren, wenn dem Toten nicht sein Recht wird. Man muß sich vor dieser Seele irgendwie schützen und muß sorgen, daß sie zur Ruhe kommt. Dieser Seelenglaube ist alles andere als ani- 10 mistischer Totenkult. Anläufe zu solchem liegen freilich manchmal nahe, wie die Sammlungen von Rob. Smith, Wellhausen und Curtiß erkennen lassen. Von dieser alten orientalischen Grundanschauung sind klare Spuren bei allen Semiten, auch in Israel zu finden. Die astralen Beziehungen und damit die endgiltige Deutung der Einzelzüge des Bildes sind wegen der Lückenhaftigkeit des Materials noch sehr dunkel. Heranzuziehen wäre wohl 15 der Tammuzkultus, welcher auch noch anders gewertet werden kann als von Baudissin in Bd XIX S. 328 ff. Auch hier wird künftige Forschung zu bestätigen haben, daß das irdische Einzelleben sein Prototyp im Makrokosmus hat und daß Anschauung von der Seele und Totenbräuche aus astralmythischen Gedanken herausgewachsen sind (vgl. z. B. das Verschwinden der Seelen im Westen analog dem Verschwinden der Sonne). Nur 20 sehr weniges tritt bisher aus der Ungewißheit heraus. Wir wissen aber von andern Gebieten her, daß diese altorientalische Weltanschauung auch in Israel tief eingewurzelt war. Der Jahvismus war ihr Gegensatz und schlimmster Gegner. Leider aber war er darauf angewiesen, sich als Ausdrucksmittel der von uralten, tief eingewurzelten astralen Bildern und Vorstellungen durchtränkten Sprachweise zu bedienen, welche dem Volke allein ver- 25 ständlich war. So kamen zwei Umstände der Erhaltung und dem Neueindringen altorientalischer Bräuche zu Gute: die zähe Energie, mit der die innerste Volksseele am alten astralen Aberglauben festhielt, und der Umstand, daß der höherstehende Jahvismus sich erst seine eigene religiöse Terminologie zu schaffen hatte und durch Verwendung vorhandener Sprach- und Begriffselemente dem Mißverstehen des Volkes Tor und Tür öffnete. 30 So gewinnen wir die von Orelli mit Glück eingeführten Begriffe der religiösen Ober- und Unterströmung. Die größte Zahl der Trauerbräuche wurzelt in dieser Unterströmung; darum hielt das Volk so zähe an ihnen fest. Etliche dieser Bräuche würden sich ja direkt aus den Gedanken des Jahvismus herleiten lassen, wie Frey dies gethan hat, wenn nicht semitische Parallelen ihr höheres Alter bewiesen. Dieser Umstand mag ihre Herübernahme 35 in synkretistischen Zeiten und ihr Sicheinfügen in den Jahvismus erklären. Es würde freilich verkehrt sein, mit Winckler nunmehr annehmen zu wollen, daß der Jahvismus nichts weiter gewesen sei, als das Streben, dem Volke ohne polytheistische Einkleidung zu geben, was längst Gemeingut der monotheisierend denkenden Kenner der altorientalischen Geheimlehre war. Der Jahvismus ist ein wesentlich anderer Monotheismus als die zu 40 Unrecht mit diesem Namen benannten kosmotheistischen Anläufe der alten Geheimlehre. Auf diesen Punkt hat Baentsch mit dankenswerter Deutlichkeit hingewiesen. Das schließt nun freilich nicht aus, daß der Jahvismus nicht auf allen Lebensgebieten durchgreifend eingewirkt hat. Eins dieser Gebiete, wo Israels Religion sich nicht allzuhoch über das Niveau der altorientalischen Anschauungen erhebt, ist alles was mit Tod, Grab, Seele, 45 Trauer und Scheol zusammenhängt. Ob es überhaupt je gelingen wird, alle Erscheinungen dieses Gebietes nach ihrem Ursprung im altorientalischen System zu deuten, ist sehr ungewiß. Einzelne dieser Erscheinungen haben im Jahvismus ihre Wandlungen durchgemacht. Diese klargelegt zu haben, bleibt das dauernd Wertvolle an den Arbeiten von Schwally, Frey und Grüneisen. — (Die Verweisung in Bd VI S. 370, 16 erledigt sich bereits durch 50 die ausführliche Darstellung in Bd II S. 531, 16 ff.) Dr. **Rudolf Zehnpfund**.

Trauung s. d. A. Eherecht Bd V S. 200, 43 ff.

Traversari Ambrogio s. Ambrosius Camaldulensis Bd I S. 443.

Tregelles, Samuel Prideaux, gest. 1875. — Litteratur: Ezra Abbot, The late Dr. Tregelles, in der Zeitschrift Independent 1875, Juni 1; A memorial notice of 55 Sam. Prid Tregelles, reprinted from the „Western daily Mercury" of Mai 3, 1875; Plymouth 1875, 18 S. 12°; Scrivener, A plain introduction to the criticism of the N. T., (³1883) p. 485 ff.; ⁴(1894 von Scrivener und Miller) vol. II, p. 238 ff.; Philip Schaff,

A companion to the greek Testament and the english version, 2. Ed., New-York 1885, p. 262 ff.; C. R. Gregory, Textkritik des NT, Bd II, Leipzig 1902, S. 980 f. — Besonders wichtig sind Tregelles' eigene Angaben über seine textkritischen Arbeiten; vgl. besonders in: An Account of the printed text u. s. f. S. 151—174.

Samuel Prideaux Tregelles, einer der bedeutendsten Textkritiker des NTs in England, wurde am 30. Januar 1813 zu Wodehouse Place bei Falmouth geboren und starb am 24. April 1875 in Plymouth. Seine Eltern waren Quäker; er selbst verließ schon im jugendlichen Alter diese Gemeinschaft und hielt sich dann zu den Plymouth Brethren (Darbisten). Es läßt sich begreifen, daß er auch unter diesen keine Befriedigung fand, zumal er gerade für diejenigen Studien, denen er sein Leben widmete, unter ihnen kaum ein rechtes Verständnis gefunden haben kann; er verließ deshalb auch sie wieder und verbrachte die letzten Jahre seines Lebens als einfaches Laienmitglied („**as a humble lay member**") in der englischen Staatskirche. Von 1825—1828 besuchte er **the classical grammar school** in Falmouth. Es scheint, als wenn er dann durch die Ungunst der Verhältnisse daran gehindert ward, auf dem gewöhnlichen Wege seine gelehrte Ausbildung zu vollenden, vielmehr seit 1828 selbst für seine Existenz sorgen mußte. Zunächst war er bis 1834 in den Eisenwerken zu Neath Abbey in Glamorganshire angestellt (als Lehrer?); im J. 1835 lebte er eine kurze Zeit als Hauslehrer in Portsmouth. Obschon er niemals eine Universität besucht hat, ersetzte er diesen Mangel völlig durch rastlose und eingehende Privatstudien. Von seiner frühesten Jugend an voll von Eifer für die Erforschung der heiligen Schrift wandte er auf das Studium der Ursprachen derselben und außerdem des Syrischen den angestrengtesten Fleiß; und von seinem 25. Jahre an war er, soweit die äußeren Verhältnisse es ihm irgend gestatteten, unausgesetzt und in seinen späteren Jahren dann immer mehr ausschließlich mit textkritischen Arbeiten für das NT beschäftigt.

Das erste, was von ihm im Druck erschien und in weiteren Kreisen bekannt ward, ist, so viel wir wissen, eine „Geschichte der englischen Übersetzungen der hl. Schrift"; dieselbe diente einer Ausgabe der sechs wichtigsten Übersetzungen des NTs ins Englische (von Wiclif 1380 an bis zur autorisierten Übersetzung von 1611), welche unter dem Titel „**The English Hexapla**" im J. 1841 im Verlage der Bagster (später: Samuel Bagster und Söhne) in London erschien, als Einleitung; der Name ihres Verfassers ist nicht genannt; — in späteren Ausgaben der Hexapla wurde diese nach dem Urteile von Sachverständigen wie Westcott und Abbot höchst wertvolle Arbeit abseiten der Verleger durch eine andere, kürzere Einleitung verdrängt. Das Studium der hebräischen Sprache suchte Tregelles durch vier Werke zu fördern; im J. 1845 erschienen seine „**Hebrew Reading Lessons**", dann seit 1847 in mehreren Auflagen „**Gesenius's Hebrew and Chaldee Lexicon**", seit 1852: „**Heads of Hebrew Grammar**" und auch im J. 1852: „**The interlineary Hebrew and English Psalter**". Während er in den übrigen der eben genannten Werke sein Absehen hauptsächlich darauf gerichtet hat, das Erlernen des Hebräischen zu erleichtern, hält er es bei der Übersetzung des hebräischen Lexikons von Gesenius für nötig, in Anmerkungen verkehrte rationalistische Auslegungen zu bekämpfen. Tregelles war außerdem beteiligt bei der in den Jahren 1843 und 1844 erfolgten Herausgabe zweier Bibelwerke: „**The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament**" und „**The Englishman's Greek Concordance of the New Testament**"; es enthalten diese Werke „**an attempt at a verbal connection between the original and the english translation**" (Bagsters Verlagskatalog 1875, S. 34 und 37), sind also ganz etwas anderes, als was wir eine Konkordanz nennen würden. Auf das AT beziehen sich noch zwei Schriften von Tregelles über den Propheten Daniel, „**Remarks on the prophetic visions of the book of Daniel**" 1847 und „**A defence of the authencity of the book of Daniel**" 1852, die letztere ein besonders herausgegebener Teil der ersteren. — Im bisherigen sind diejenigen selbstständigen Werke von Tregelles, welche es nicht mit dem NT zu thun haben, wahrscheinlich vollständig aufgeführt. Auch die Artikel, welche er für wissenschaftliche Zeitschriften und biblische Wörterbücher (Encyklopädien) lieferte, beziehen sich meistens auf das NT und speziell die Textkritik desselben; wir wissen nur von einem kirchenhistorischen, über die Jansenisten, der auch in besonderem Abdruck erschien; doch bleibt möglich, daß von andern anonym erschienenen nur nicht bekannt geworden ist, daß sie ihn zum Verfasser haben.

Tregelles' textkritische Studien zum NT nahmen wie die Tischendorfs ihren Ausgang von der Scholzschen Ausgabe des NTs; bei einer genauen Prüfung derselben merkte er,

daß die von Scholz als alexandrinisch verworfenen Lesarten oft gerade diejenigen waren, welche sich in den ältesten Handschriften fanden. Eine Vergleichung mit Griesbach zeigte ihm dann, daß die Angaben über die Lesarten der Handschriften und gerade auch oft der besseren nicht miteinander übereinstimmten; gegen Griesbach hatte er ferner besonders einzuwenden, daß sein Text noch viel zu sehr vom sog. textus receptus abhängig sei, statt sich durchweg unter völliger Beiseitesetzung des textus receptus auf die besten Autoritäten zu gründen. So bildete er sich einen eigenen Plan für eine Ausgabe des N. T. gr., der im wesentlichen mit den ihm damals noch unbekannten Prinzipien Lachmanns übereinstimmte, und arbeitete nach demselben im August 1838 einen kritischen Text des Kolosserbriefes als Spezimen einer solchen neuen Ausgabe aus (vgl. Bd II, S. 764, 55). Dieses Spezimen ist nicht gedruckt worden. Tregelles glaubte damals, er stehe mit der völligen Verwerfung des textus receptus noch gänzlich allein; als er dann Lachmanns (kleine) Ausgabe vom J. 1831 kennen lernte, verleitete ihn Lachmanns Äußerung, editorem consuetudinem antiquissimarum Orientis ecclesiarum secutum esse (S. 461 im kurzen Epilogus), anzunehmen, derselbe befolge Scholz' Prinzipien, eine Ansicht, die damals in England von vielen geteilt ward. Lachmanns deutschen Aufsatz in den ThStK 1830 konnte Tregelles damals, weil er die Sprache noch nicht verstand, nicht lesen; und der kleinen Ausgabe selbst fehlen bekanntlich außer jener kurzen Angabe im Epilog alle textkritischen Erörterungen, wie auch der Beweis für den Text aus den Autoritäten; die größere Ausgabe Lachmanns erschien in ihrer ersten Hälfte erst im J. 1842. (Vgl. über diese falsche Beurteilung, die Lachmann damals fand, Tregelles in seinem hernach zu erwähnenden Account of the printed text, S. 98 f., 153 f.). Damals hätte Tregelles es gern gesehen, wenn ein anderer, der namentlich auch mehr als er Zeit und Kraft auf eine solche Ausgabe des N. T. gr., wie sie ihm vorschwebte, verwenden könnte, sie unternommen hätte; aber er fand niemanden dazu bereit; und so suchte er sich selbst zunächst immer gründlicher auf die Ausführung dieses Werkes vorzubereiten. Er fing nun auch an, die alten Übersetzungen zu durchforschen und war erstaunt, wie sie, wie z. B. der cod. Amiatinus sogar in Flecks ungenügender Ausgabe, seine kritischen Ansichten bestätigten. Nach mancherlei Hindernissen, die wohl hauptsächlich darin begründet waren, daß es ihm an Mitteln fehlte, sich die nötige Muße zu verschaffen, arbeitete er (Ende 1841 und 1842) einen kritischen Text der Offenbarung aus, eines Buches, das sich in dieser Hinsicht in einem besonders bösen Zustande befand; im Juni 1844 gab er den griechischen Text derselben mit einer neuen englischen Übersetzung heraus, wobei er seine kritischen Grundsätze darlegte und schon seine Absicht in gleicher Weise ein N. T. gr. herauszugeben, andeutete. Die günstige Aufnahme, welche die „Offenbarung" fand, bestimmte ihn, sich nun thunlichst ununterbrochen an die Ausgabe des ganzen NT zu machen. Irren wir nicht, so hat um diese Zeit seine Verheiratung ihm möglich gemacht, sich ganz diesem Werk zu widmen. Um die Irrtümer früherer Kollationen zu vermeiden, wollte er zunächst, so weit es thunlich war, die Uncialhandschriften neu vergleichen. Zunächst verglich er in Cambridge F² (Bd II, S. 744, 36) und dann bereiste er in den Jahren 1845 und 1846 das Festland und verglich in Rom, Florenz, Modena, Venedig, München und Basel die wichtigsten Handschriften. In seinem Account of the printed text hat er, wie über seine textkritischen Studien, so auch über diese (S. 155—159) und seine zweite Reise genauen Bericht gegeben. In Rom bekam er den Cod. Vaticanus zwar zu sehen, aber er durfte keine Seite genau ansehen und sich auch keine Notizen über Lesarten machen; nur ganz wenige wichtigere Lesarten konnte er dabei wahrnehmen und sich hernach aufschreiben; der Hauptzweck seiner Reise nach Rom war völlig vereitelt. Im J. 1847 verglich er auf dem britischen Museum G¹ (Bd II, S. 744, 56, Account S. 159). Als er darauf im J. 1848 seine Übersetzung der Offenbarung ohne den griechischen Text, aber in genauerem Anschluß an die ältesten Handschriften als früher neu herausgab, veröffentlichte er schon als Zugabe einen Prospekt über die kritische Ausgabe des NT, die er in Arbeit hatte; dieser Prospekt ward auch einzeln ausgegeben. Von besonderer Wichtigkeit war für Tregelles, daß er um diese Zeit (anfangs 1849) die wichtigen Fragmente der syrischen Übersetzung der Evangelien im britischen Museum kennen lernte, auf welche Cureton zuerst aufmerksam machte. Im Frühjahr 1849 unternahm er sodann eine zweite Reise nach dem Kontinent; sie führte ihn zunächst nach Paris, wo er vor allem D² (Bd II, S. 743, 56) genau verglich, außerdem auch die Bartoloccische Vergleichung von B (Bd II, S. 741, 32); als er sodann auch K¹ (Bd II, S. 746, 6) zu vergleichen begann, bekam er einen heftigen Choleraanfall und mußte, sobald er dazu fähig war,

nach England zurückkehren. Er erholte sich so langsam, daß er erst im April 1850 wieder nach Paris gehen und die Vergleichung von K[1] vollenden konnte. Neben anderen Arbeiten unternahm er es nun auch, den Cod. Colbert., eine der wichtigsten Minuskeln für das NT (Evg. 33 u. s. f., Bd II, S. 752,30), nach Eichhorn „die Königin unter den kursiv geschriebenen Handschriften", zu entziffern; die wochenlange Beschäftigung mit dieser höchst verwahrlosten und beschädigten und größtenteils kaum noch lesbaren Handschrift griff seine Augen aufs äußerste an, und mehrfach befürchtete er, daß er sie verlieren würde (Account S. 161 f., Memorial notice S. 8). Diese dritte Reise führte ihn dann von Paris weiter nach Hamburg, Berlin, Leipzig, Dresden, Wolfenbüttel und Utrecht. Während ihn an diesen Orten im übrigen die dort befindlichen Handschriften beschäftigten, wurde ihm in Berlin Lachmanns und in Leipzig Tischendorfs persönliche Bekanntschaft von größter Bedeutung für seine Studien; namentlich war für ihn wichtig, daß er bei Tischendorf dessen Vergleichungen einiger Handschriften mit seinen eigenen vergleichen konnte, „for our mutual benefit", wie er sagt (Account S. 164, vgl. Bd II, S. 765,22). Hernach hat Tregelles wohl noch zweimal, 1857 und 1862, einzelne Bibliotheken auf dem Kontinent besucht (?).

Tregelles hat nicht wie Tischendorf den kritischen Apparat für das NT durch Entdeckung neuer Handschriften bereichert; auch nicht wie jener eine große Anzahl Handschriften einzeln herausgegeben, — nur einen Kodex gab er heraus, den Cod. Zacynthius (Ξ, Bd II, S. 750,38, London bei Bagster und Söhnen 1861), — aber er hat fast alle damals bekannten Uncialen und eine Reihe der bedeutenderen Minuskeln (vgl. Account S. 172 und Bd II, S. 765,11) so sorgsam verglichen, daß seine Angaben über ihre Lesarten sich durch große Sicherheit auszeichnen. Er verglich dabei seine Kollationen, wo immer es thunlich war, mit früheren, älteren und neueren, und suchte dann sich über Lesarten solcher Stellen, in denen seine Notizen von den Angaben früherer abwichen, durch abermalige Vergleichung der Handschrift völlige Sicherheit zu verschaffen. Namentlich ist auch die größere Zuverlässigkeit seiner Angaben über Lesarten im Vergleich mit abweichenden von Tischendorf (vgl. im A. Tischendorf Bd XIX, S. 795, 8 ff. u. 47) vielfach darin begründet, daß er die betreffende Handschrift später als Tischendorf verglich und von diesem angegebene Lesarten schon wieder auf ihre Richtigkeit prüfen konnte. Auch die Citate des NTs bei den älteren Kirchenvätern bis auf Eusebius untersuchte er neu. Ebenso die älteren Versionen; die armenische und die äthiopische, welche er selbst nicht zu gebrauchen im stande war, wurden zu seinem Gebrauch von zwei Beamten des britischen Museums, Charles Rieu und L. A. Provost, neu verglichen (Account S. 171).

So war er in jeder Hinsicht wohl vorbereitet, nun auch die Aufgabe zu lösen, die er sich gestellt hatte, nach den besten ältesten Quellen für den Text eine kritische Textausgabe des NTs zu veranstalten. Ehe aber diese Ausgabe zu erscheinen begann, ließ er gleichsam als eine Vorbereitung auf dieselbe zwei andere Werke als Zeugnisse von diesen seinen Studien erscheinen. Das eine ist das schon mehrfach erwähnte: An account of the printed text of the greek New Testament with remarks on its revision upon critical principles, together with a collation of the critical texts of Griesbach, Scholz, Lachmann and Tischendorf with that in common use, London, Samuel Bagster and Sons, 1854 (die „Collation" erschien auch für sich käuflich), ein Werk, in welchem namentlich die Geschichte der wichtigsten Ausgaben des NTs noch heute von Bedeutung ist und welches besonders in England und Amerika zur Weckung des Verständnisses für textkritische Studien von entscheidendem Einfluß gewesen ist. Das andere ist Tregelles' Bearbeitung des vierten neutestamentlichen Teiles von Thomas Hartwell Hornes biblischer Einleitung. Das Werk erschien in einem starken Bande, London, Longman u. s. f. 1856, und hatte auch den besonderen Titel: An introduction to the textual criticism of the New Testament; with analysis etc. of the respective books and a bibliographical list of editions of the scriptures in the original texts and the ancient versions. Wie schon der Titel angiebt, zerfiel es in drei Teile, von denen der erste und wichtigste ungefähr die Hälfte des Buches ausfüllt. Während Tregelles im zweiten Teile, der die Einleitung in die einzelnen neutestamentlichen Bücher enthält, die Hornesche Bearbeitung wesentlich unverändert ließ und nur durch Angabe von Resultaten neuerer Forschungen ergänzte, weil er auf diesem Gebiete nicht in gleicher Weise selbstständig gearbeitet hatte, hat er den ersten textkritischen Teil vollständig umgearbeitet, so daß er ein ganz neues Werk wurde. Hier finden wir über die Geschichte des Textes, über die Handschriften und die Versionen eingehende Untersuchungen. Der zweiten Auflage, die schon im J. 1860 erschien, fügte er S. 751 bis

784 Zusätze hinzu, in welchen er u. a. über Tischendorfs septima, seine eigene im Erscheinen begriffene Ausgabe, und in einem Postskript vom 1. November 1860 über die Tischendorfsche Notitia editionis codicis Sinaitici, also auch über den cod. Sin., Mitteilungen macht. Die dritte Auflage erschien 1862.

Von der Ausgabe des NTs erschien nun im J. 1857 nach langer Vorbereitung das erste Heft, welches die beiden ersten Evangelien enthielt. Das Heft umfaßte 216 Seiten in Quart und auf acht Seiten eine als „introductory notice" bezeichnete kurze Angabe über den bei der Ausgabe verfolgten Plan, die befolgten Grundsätze und die in diesem Hefte benutzten Quellen. Jede Seite enthält in ihrem oberen Teil in schönen, ziemlich großen Lettern den griechischen Text, rechts von ihm (vom Leser aus gerechnet) in kleinen Lettern und viel schmäleren Kolonnen den Text des Cod. Amiatinus, dessen neutestamentlichen Teil Tregelles in Florenz selbst neu verglichen hatte. Links vom griechischen Text befindet sich ein Rand, auf welchem sich außer Parallelstellen und den Kanones des Eusebius Angaben über Anfang oder Ende der verglichenen Handschriften (welche für die betreffenden beiden offenen Seiten oben an diesem Rande jedesmal deutlich bezeichnet sind) und außerdem solche Lesarten abgedruckt finden, die nach Tregelles' Meinung neben den in dem Text aufgenommenen, wenn auch in geringerem Grade, Beachtung verdienen. Außerdem wandte Tregelles noch eckige Klammern an, um die Möglichkeit, daß etwas ein späterer Zusatz sei, zu bezeichnen. Unter dem Text befindet sich der kritische Apparat, sehr übersichtlich in drei Spalten gedruckt; rechts am unteren Ende der letzten Spalte sind die Abweichungen der clementinischen Vulgata vom Amiatinus angegeben. Die Herausgabe erfolgte zunächst nur für die Subskribenten, woraus sich erklärt, daß die Verbreitung namentlich anfänglich nur eine geringe war, wie Tregelles selbst sagt (und nicht die Kosten deckte); aber es entsprach so dem ernsten und bescheidenen Sinn des Herausgebers, der sein Werk nur in den Händen solcher sehen wollte, die aus vollem Interesse an der Sache es zu erhalten wünschten. Das zweite Heft konnte erst viel später erscheinen, als Tregelles beabsichtigt hatte, nämlich im J. 1861; es umfaßte die beiden letzten Evangelien; für das letzte Kapitel des Johannes hatte Tregelles zum ersten Male den cod. Sin. gebrauchen können (vgl. S. XXX). Die Fortsetzung des Werkes schien schon unmöglich, als Tregelles im J. 1863 (?) einen Schlaganfall hatte und längere Zeit nicht arbeiten konnte; aber er erholte sich wieder, und am Ende des J. 1865 erschien das dritte Heft, die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe enthaltend. Während der Arbeit an dem folgenden Hefte sah Tregelles sich veranlaßt, das Faksimile vom Canon Muratorius, welches er schon im J. 1857 in Mailand genommen hatte, mit einer Erklärung des Textes desselben u. s. f. zu veröffentlichen, Oxford 1867 (London, Macmillan 1868); er hat dadurch der Untersuchung desselben erst die notwendige sichere Grundlage verschafft (vgl. Bd IX, S. 796, 36). Im Anfang des J. 1869 erschien der vierte Teil seines NTs, die Paulinen bis zum zweiten Thessalonicherbriefe enthaltend, und er war wieder, trotz mancher Beschwerden, so rüstig an der Arbeit, daß er Hoffnung hatte, mit den noch übrigen Büchern und den Prolegomenen das Werk im J. 1870 vollendet zu sehen. Da traf ihn am Beginne des J. 1870 ein zweiter, sehr starker Schlaganfall, als er gerade an den letzten Kapiteln der Offenbarung arbeitete. Sein Geist blieb zwar klar, aber seine Kraft war gebrochen. Seine Freunde ließen nun um Michaelis 1870 zunächst als fünften Teil den Hebräerbrief mit dem Reste der Paulinen erscheinen, und diese fünf Teile kamen nun auch als ein Ganzes in den Handel (London, Samuel Bagster und Söhne). Die Offenbarung wurde dann aus Tregelles' Papieren in derselben Weise vollendet und erschien im Herbst 1872 als sechstes Heft. Erst einige Jahre nach Tregelles' Tode (1875) erschienen als siebentes Heft 1879 Prolegomena, sowie Addenda und Corrigenda, herausgegeben von F. J. A. Hort und A. W. Streane. Während Hort aus Tregelles' früheren beiden Werken (Account und Introduction) das wichtigste zusammenstellte, was Tregelles' kritische Ansichten mit seinen eigenen Worten wiederzugeben und so als eine Einleitung in sein NT zu dienen geeignet war, hat Streane auf 52 herauszuschlagenden Blättern Verbesserungen und Ergänzungen zum kritischen Apparat zusammengestellt. Würde Tregelles auch, wenn er B genügend und א von Anfang an gekannt hätte, über manche Lesart sich anders entschieden haben, so behält seine schöne Ausgabe des NTs doch bleibenden Wert, und zwar nicht nur, weil sie nächst der Tischendorfschen octava die vollständigste in Bezug auf den kritischen Apparat und von außerordentlicher Zuverlässigkeit in ihren Angaben ist, sondern auch, weil das Urteil ihres gelehrten und mit genauester Sorgfalt arbeitenden Herausgebers an sich immer von Wert bleibt.

Tregelles hat von Anfang an aus Liebe zum Worte Gottes und aus dem Verlangen, soweit es thunlich, das neutestamentliche Gotteswort seinem ursprünglichen, echtesten Wortlaut nach zu ergründen, sich an diese Arbeit gemacht und in ihr immer einen ihm gestatteten Gottesdienst gesehen. Dieser fromme Sinn kennzeichnet sein ganzes Wirken und findet sich am Schlusse seiner Vorworte oft ernst und ergreifend ausgesprochen. Dabei hat er ein einfaches und zurückgezogenes Leben geführt; in seiner Umgebung kannte man ihn als einen Wohlthäter der Armen; in anderen Kreisen auch als einen Dichter geistlicher Lieder. In den letzten Jahren seines Lebens erhielt er von der Königin eine Jahresrente von 200 £. An den Arbeiten der Revisionskommission für die englische Uebersetzung des NTs, der er als Mitglied beitreten sollte, konnte er sich wegen seiner Krankheit nicht mehr beteiligen. Seine Frau war die innigste Genossin seiner Freuden und Leiden; da sie keine Kinder hatten, konnte sie sich auch, als er deren bedurfte, seiner Pflege völlig widmen; sie überlebte ihn nur einige Jahre. **Carl Bertheau.**

Tremellius, Immanuel, gest. 1580. — F. Butters, Emanuel Tremellius, Zweibrücken 1859; M. Becker, Immanuel Tremellius, Breslau 1887. Hier sind die übrigen älteren Quellen vollständig verzeichnet. A. Neubauer, J. Tremellius als Rektor zu Hornbach und seine Entlassung („Westpfälzische Geschichtsblätter" 1902, Nr. 9 ff.).

Im Jahre 1510 in Ferrara von jüdischen Eltern geboren, erhielt Tremellius die gewöhnliche Erziehung gebildeter Israeliten und eignete sich namentlich eine gründliche Kenntnis der hebräischen Sprache an. Seit 1530 kam er mehrfach mit Christen in Berührung. Auch den späteren Papst Alexander Farnese lernte er kennen und wurde von ihm gastlich aufgenommen. Um 1540 wurde er in dem Hause des damals dem Evangelium noch freundlich gesinnten Kardinals Reginald Pole getauft und stand mit diesem wie mit Marc. Ant. Flaminio in freundlichem Verkehr. Von seinen Stammesgenossen wegen seiner Konversion, von römischer Seite wegen seiner evangelischen Gesinnung angefeindet, folgte er gerne einem Rufe an die im Sommer 1541 von Petrus Martyr Vermigli neu eingerichtete Klosterschule in Lucca und wirkte hier als Lehrer des Hebräischen in demselben reformatorischen Geiste wie die übrigen Lehrer der Anstalt. Von hier aus gab er seine erste wissenschaftliche Arbeit heraus, die unter dem Titel: Meditamenta 1541 in Wittenberg gedruckt wurde. Als Papst Paul III. durch die Bulle vom 21. Juli 1542 die Inquisition einführte, entschloß sich auch Tr. zur Flucht und erhielt schon Ende 1542 ein schönes neues Arbeitsfeld als hebräischer Lehrer an der von Jakob Sturm geleiteten blühenden höheren Schule zu Straßburg, an der kurz vorher auch sein Freund Vermigli als Lehrer angenommen worden war. Eine ihm übertragene Präbende des Stifts zum alten S. Peter gewährte ihm den nötigen Unterhalt. In Straßburg verheiratete er sich im Oktober 1544 mit einer der dortigen französischen Gemeinde angehörenden Witwe Elisabeth, die ihm eine Tochter in die Ehe brachte und eine zweite, sowie einen Sohn schenkte. Nach dem unglücklichen Ausgang des schmalkaldischen Krieges suchte Tr. zunächst im November 1547 eine Stellung in der Schweiz zu erhalten, aber, obwohl Calvin und Farel seine Bemühungen unterstützten, ohne Erfolg. Er nahm nun eine Einladung des Erzbischofs Cranmer nach England an und beschäftigte sich hier zunächst mit exegetischen Studien, besonders über den Propheten Hosea, wirkte auch bei der Abfassung des Common prayer-book mit. 1549 erhielt Tr. den Lehrstuhl der hebräischen Sprache zu Cambridge und erwarb sich hier die Freundschaft von Matthäus Parker. Durch ihn trat Tr. auch in Beziehungen zu der späteren Königin Elisabeth, deren zweiter Erzieher Anton Chevalier seine Stieftochter heiratete. Als 1553 Maria Tudor den englischen Thron bestieg, mußte er unter Zurücklassung seines Hausrats mit seiner Familie aus England fliehen und wendete sich wieder nach Straßburg. Da aber hier inzwischen durch Marbach ein anderer Geist zur Herrschaft gekommen war, gelang es ihm diesmal nicht, ein öffentliches Lehramt zu erhalten. Auch in Bern, wohin er, von Calvin aufs beste empfohlen, im Juni 1554 ging und wo er eine Reihe von öffentlichen theologischen Vorlesungen hielt, und in Lausanne, wo er im September 1554 weilte, vermochte er keine dauernde Stellung zu erlangen. Tr. reiste nun zum Besuche Calvins nach Genf und wurde von ihm mit seiner Familie liebevoll aufgenommen.

In Genf traf Tr. ein Ruf des Herzog Wolfgang von Pfalz-Zweibrücken, der ihm auf Empfehlung seines trefflichen Rats Ulrich Sitzinger die Stelle eines Erziehers seiner drei im Alter von vier bis acht Jahren stehenden Kinder antrug. Gerne nahm Tr. diese Einladung an und kehrte im November 1554 über Lausanne nach Deutschland zurück. Der 1547 geborene Prinz Philipp Ludwig, auf dessen Unterweisung das Hauptgewicht

gelegt wurde, konnte damals noch kaum buchstabieren. An einem festen Lehrplane fehlte es anfänglich ganz. Eine schwere Erkrankung, die Tr. im Spätherbste 1555 befiel, die Wassersucht, fesselte ihn zudem in Amberg, wo Wolfgang damals als Statthalter der Oberpfalz residierte, sechs Monate lang ans Bett. Trotz dieser Hindernisse konnte er in einem Briefe vom 15. Dezember 1557, in dem er seinem Freunde Konrad Hubert eingehend seine Lehrweise darlegte, die schönen Fortschritte seines Zöglings rühmen. Volle Befriedigung gewährte eine derartige Thätigkeit freilich dem bisherigen akademischen Lehrer nicht. Als Calvin 1558 bei dem Genfer Rat die Gründung einer theologischen Hochschule durchsetzte und für die, später Chevalier übertragene, alttestamentliche Professur Tr. zu gewinnen suchte, hätte dieser dem Ruf deshalb gern Folge geleistet. Aber die Verhandlungen scheiterten an der Weigerung des Herzogs, ihn zu entlassen, da er ihn nicht entbehren könne (CR, opp. Calv. XIV, 53 f.; XVII, 24. 300 f. 477 f.; XX, 462 f.). Um diese Zeit hatte Wolfgang nämlich, veranlaßt durch die Ergebnisse einer im Sommer 1558 abgehaltenen großen Kirchenvisitation, eine Neuorganisation des gesamten Schulwesens im Herzogtum beschlossen. (Vgl. das „Bedenken Von den Schulen wie die im Furstenthumb Zwaienbrucken aufzurichten seien, 1558" bei Ph. Keiper, Neue urkundl. Beiträge zur Geschichte des gelehrten Schulwesens im Herzogtum Zweibrucken, I, 44 ff. Zweibrücken 1892). In dem alten Kloster Hornbach sollte danach eine nach dem Vorbild des Straßburger Gymnasiums einzurichtende höhere Schule gegründet werden, zu deren ersten Rektor Tr. bestellt wurde. Nachdem schon im Juli und August mit ihm deshalb Verhandlungen gepflogen worden waren, kam Tr. am 1. Dezember 1558 nach Hornbach und erhielt hier am 24. Dezember seine auf den 1. August zurückdatierte Bestallung. Am 16. (nicht 1.) Januar 1559 wurde die Schule eröffnet. Aber auch in dieser neuen Stellung fühlte sich Tr. wenig befriedigt. In der Anstalt waren noch keine Zöglinge, welche die nötigen Vorkenntnisse besaßen, um seinem Unterricht in der hebräischen Sprache folgen zu können. In dem ihm zugleich übertragenen Amte eines Mitglieds des Konsistoriums vermochte Tr. schon wegen seiner mangelhaften Kenntnis der deutschen Sprache wenig zu wirken. Da auch seine Besoldung die von ihm erwartete und ihm in Aussicht gestellte Höhe nicht erreichte, kam Tr. ein um diese Zeit an ihn gelangter Ruf der italienischen evangelischen Gemeinde in Genf, die ihn als Prediger begehrte, wohl nicht unwillkommen. Auch die Zweibrücker herzoglichen Räte sprachen sich am 11. Juni 1559 dafür aus, daß der Herzog die Gelegenheit benütze und Tr. ziehen lasse, und stellten sich, als Tr. bald darauf seine Stelle förmlich kündigte, in weiteren Gutachten vom 10. August und 23. September auf denselben Standpunkt. Auch Wolfgang erklärte sich nun in einem Schreiben aus Neuburg vom 7. November bereit, Tr. nach Genf zu beurlauben, wenn er dies wünsche, gab aber zugleich der Erwartung Ausdruck, daß er, wenn man ihn nach einem oder zwei Jahren wieder als hebräischen Lehrer bedürfe, sich vor anderen dazu gebrauchen lassen werde. Tr., dessen Fleiß im Dezember bei einer Visitation der Schule besonders anerkannt wurde, scheint zunächst auf seiner Entassung nicht bestanden zu haben, bat aber bald wieder um Aufbesserung seines Gehalts und wiederholte am 27. Juni 1560 bei einer Visitation die Klage über seine zu niedrige Besoldung. Als diese Frage auch jetzt nicht zu seiner Zufriedenheit geregelt wurde, gab Tr. am 5. November 1560 förmlich um seine Entlassung ein, erbot sich jedoch, noch sechs Monate zu bleiben, bis sich ein Nachfolger für ihn gefunden habe. Nun wurde sein Gesuch auch angenommen und Tr. verließ seine Stellung in Hornbach am 7. März 1561 (R. Buttmann, die Matrikel des Hornbacher Gymnasiums 1559—1630, Zweibrücken 1904, S. 3). Hiernach ist die, auch von mir in der zweiten Auflage dieses Werkes nach Butters, Becker und anderen gebrachte Nachricht irrig, daß Tr. von Wolfgang wegen seines Calvinismus abgesetzt und sogar einige Monate gefangen gehalten worden sei. Neubauer weist dies a. a. O. urkundlich nach und zeigt, daß jene Nachricht von Butters herrührt, der eine von Konrad Marius, der Tr. in dem Amte als Erzieher der herzoglichen Prinzen folgte, handelnde Stelle in Crolls Commentarius de cancellar. Bipont. p. 102 mißverstand und auf Tr. bezog. Pfalzgraf Wolfgang, der noch am 16. September 1560 Tr. mit der Übersetzung seiner Kirchenordnung ins Lateinische, Französische, Italienische und Englische beauftragte, nahm gewiß bis dahin an dessen Calvinismus keinen Anstoß und ist wohl auch im Frieden von ihm geschieden.

Vor seinem Weggang von Hornbach hatte Tr. noch Gelegenheit, seinen Glaubensgenossen in Metz, der Heimat seiner Frau, einen wichtigen Dienst zu leisten. Als König Franz II. am 5. Oktober 1559 den Evangelischen den Aufenthalt in Metz verbot, flüchteten die Hugenotten Cl. Ant. de Clervant und Pierre de Cologne nach Zweibrücken, wo Tr.

sie kennen lernte. Nach dem Tode des Königs Franz (5. Dez. 1560) sandten die Metzer Evangelischen eine Deputation an den königlichen Hof nach Orleans, um wieder freie Religionsübung zu erlangen. Auch Tr., der demnach um diese Zeit nicht im Gefängnis lag, nahm an der Gesandtschaft teil, die am 8. Januar 1561 von Metz abging und wenigstens erreichte, daß die Metzer Hugenotten ein Bethaus außerhalb der Stadt be- 5 nützen durften.

Bald nach seiner Rückkehr fand Tr. endlich einen dauernderen, seinen Fähigkeiten angemessenen, Wirkungskreis. Als sich Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz dem reformierten Bekenntnisse zuwandte, berief er Tr. am 4. März 1561 an die Hochschule in Heidelberg. Doch bereits im April, bevor er sein neues Amt übernahm, wurde Tr. 10 durch Friedrich von neuem nach Frankreich gesandt, um dem König Anton von Navarra eine Zuschrift der vorher in Naumburg versammelten protestantischen Fürsten mit der Mahnung zu treuem Festhalten am Evangelium zu überreichen. Tr. erhielt wirklich von Anton den Auftrag, den deutschen evangelischen Fürsten ein Bündnis mit Frankreich, England und Schottland vorzuschlagen (Instruktion für Tr. vom 26. Mai 1561). Aber 15 seine Mission scheiterte an der Weigerung der in Betracht kommenden deutschen Fürsten. (Vgl. besonders K. Menzel, Wolfgang von Zweibrücken, München 1893, S. 284 ff.) Im Juni 1561 kam Tr. wieder nach Heidelberg, wurde dort am 23. Juni immatrikuliert und, nachdem er Tags zuvor zum Dr. theol. promoviert worden war, am 9. Juli in den Senat der Universität aufgenommen. Hier, wo er in Einem Geiste mit Boquin, 20 Olevian, Ursinus und anderen eine erfolgreiche akademische Thätigkeit entfaltete und auch zweimal das Rektorat führte, fand Tr. zuerst Muße zu größeren litterarischen Arbeiten. Zunächst veröffentlichte er Vorlesungen Butzers, die er seiner Zeit in England nachgeschrieben hatte (**Libellus vere aureus D. M. Buceri de vi et usu sacri ministerii etc., Basil. 1562, 8°** und **Praelectiones doctiss. in epist. D. Pauli ad Ephes.** 25 **eximii D. M. Buceri, habitae Cantabrigiae anno 1551. Ex ore praelegentis editae diligentia J. Tremellii, th. Dris. Basil. 1562, Fol.**). Beide Werke widmete er vornehmen Engländern, mit denen er bekannt geworden war. 1563 gab er in Genf einen Kommentar zu dem Propheten Hosea (**enarrationes in Hoseam**) heraus und widmete ihn dem Kurfürsten Friedrich und dem Andenken Cranmers, unter dessen 30 Auspizien er die Vorarbeiten zu dem Buche gemacht hatte. Sodann erschien seine ebenfalls Friedrich zugeeignete lateinische Übersetzung von Jonathans chaldäischer Umschreibung der zwölf kleinen Propheten (**Jonathanis filii Uzzia Chaldaica paraphrasis in XII prophetas minores. Latine per Imm. Tr. Heidelb. 1567, 8°**). Vorher hatte Tr., als 1565 die Universität wegen Ausbruchs der Pest eine Zeit lang geschlossen wurde, 35 wieder eine Reise nach England unternommen. Von seinem mittlerweile auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury erhobenen Freunde Parker aufs beste aufgenommen und auch von Königin Elisabeth gnädig empfangen, lehnte er doch das Anerbieten einer Professur in England dankend ab und kehrte nach einem halben Jahre nach Heidelberg zurück, wo er seiner Freundschaft mit Parker in der Vorrede zu seiner 1569 bei H. Ste- 40 phanus in Lyon erschienenen chaldäischen und syrischen Grammatik ein ehrendes Denkmal setzte. Im Anfang dieses Jahres ging Tr. wiederum in einer diplomatischen Mission nach England, um im Auftrage des Kurfürsten Friedrich die Königin Elisabeth zu gemeinsamem Widerstand gegen die den Evangelischen drohenden Gefahren aufzurufen. Er fand auch Elisabeth nicht abgeneigt, mit deutschen protestantischen Fürsten ein Verständnis 45 einzugehen. Über den näheren Verlauf dieser Verhandlungen sind wir indessen nicht unterrichtet, da die von Tr. erstatteten Berichte uns nicht erhalten sind. Zu einem positiven Ergebnis führten dieselben jedoch sicher nicht. (Vgl. Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen II, 211 ff. 218 u. 234.) Nach seiner Rückkehr widmete Tr. der Königin Elisabeth sein 1569 bei H. Stephanus unter dem Titel: **Interpretatio Syr. novi test.** 50 **Hebr. typis descripta**, erschienene Ausgabe der alten syrischen Übersetzung des Neuen Testaments, der er eine lateinische Übersetzung, sowie die erwähnte chaldäische und syrische Grammatik beigab. Mit Herausgabe dieser Schrift wünschte er, wie früher mit einer hebräischen Übersetzung von Calvins Katechismus (**Catech. Hebr. et Graecus, Paris. 1551, 8°** und **Catech. Hebr. 1554, 8°**) zugleich seinen jüdischen Stammesgenossen 55 einen Dienst zu thun. Bald darauf begann er mit Unterstützung des Kurfürsten Friedrich sein bedeutendstes Werk, die lateinische Übersetzung des Alten Testaments. Er verband sich zu diesem Zwecke mit seinem späteren Schwiegersohn Franz Junius (s. d. A. Bd IX S. 636), welcher Ende 1573, um ihn kräftiger unterstützen zu können, von Schönau nach Heidelberg übersiedelte. Doch fiel der wichtigste Teil der Arbeit Tr. zu. Das Werk 60

wurde zuerst 1575—1579 in fünf Bänden zu Frankfurt a. M. herausgegeben und fand allgemeinen wohlverdienten Beifall. (Näheres s. in dem Art. Bibelübersetzungen, lateinische, Bd III S. 54.)

Es war dem alternden Tr. nicht vergönnt, in Heidelberg sein Leben zu beschließen. 5 Als Kurfürst Ludwig VI. nach Friedrichs III. Tod das Luthertum in der Kurpfalz wiederherstellte, wurde auch er durch Erlaß vom 5. Dezember 1577 entlassen und mußte abermals in die Verbannung wandern. Er ging zunächst nach Metz, wurde aber bald nachher durch Heinrich de la Tour d'Auvergne als Professor der hebräischen Sprache an die neu errichtete Akademie in Sedan berufen. Hier widmete er seine letzten Kräfte der 10 französischen Jugend mit demselben Eifer, mit dem er der italienischen, deutschen und englischen gedient hatte. In seinem, vom 31. Juli 1580 datierten, Testament giebt er nochmals seinem Danke dafür Ausdruck, daß sich ihm Gott in Christo geoffenbart habe, und schloß, nahezu 70 Jahre alt, am 9. Oktober 1580 sein vielbewegtes Leben. Trotz seiner aller Polemik abholden Gesinnung hatte er um seines Glaubens willen mancherlei 15 Verfolgung leiden müssen. Aber in allen Wechselfällen bewahrte er den gottergebenen Sinn, in welchem er in einer Zeit schwerer Heimsuchung am 8. September 1554 an Calvin schrieb: **Scio, id mihi utilissimum et honestissimum esse, quod de me benignissimus pater statuit.** Ohne Frage war er einer der gelehrtesten Kenner der orientalischen Sprachen zu seiner Zeit. **Rey.**

20 **Tribur.** — Die Akten der Triburer Synode v. J. 895 sind in mehreren, nach Form und teilweise auch nach Inhalt von einander abweichenden Redaktionen erhalten, worüber ausreichende Belehrung bietet Krause im NA d. Ges. f. ältere deutsche Gesch. 14, 49—82 und 281—326; 15, 411—427 und Seckel ebd. 18, 365—409 und 20, 289—352. Die von Krause besorgte Ausgabe in Mon. Germ. Capitularia 2, 196—249 ist abschließend. Ausführlich handelt 25 von der Synode Hefele, Conziliengeschichte (2. A.) 4, 552—561 und Dümmler, Gesch. des Ostfränk. Reichs (2. A.) 3, 395—404.

In den ersten Tagen des Monats Mai im Jahre 895 wurde zu Tribur in Anwesenheit des Königs Arnulf eine von drei Erzbischöfen — denen von Köln, Mainz und Trier — und von 26 oder 27 Bischöfen besuchte Synode gehalten, die hauptsächlich 30 darum unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, weil sie eine engere Verbindung des Königs Arnulf mit dem hohen Klerus begründete. Hatte nämlich der letztere bisher die Erhebung Arnulfs als eine vollendete Thatsache stillschweigend hingenommen, so war es nunmehr für das Königtum wie für den Episkopat ein gemeinsames Interesse geworden, gegenüber den weltlichen Großen, von welchen die königliche und die bischöfliche Gewalt gleich sehr 35 bedroht war, in festem Anschlusse aneinander sich gegenseitig zu stärken. Ein großer Teil der Beschlüsse betraf die Wiederaufrichtung der verfallenen Kirchenzucht, Beschlüsse, mit welchen meist nur die Aussprüche früherer Synoden aufgenommen wurden. Dann aber folgte eine Reihe wichtiger Kanones, welche die versammelten Väter aufstellten; indem sie der König annahm, machte er dem hohen Klerus die bedeutendsten Konzessionen 40 und kam ihm in umfassender Weise entgegen. So lautet Kanon 9: Wenn ein Bischof in kanonischer Weise die Abhaltung einer Versammlung beschlossen und wenn der Graf an demselben Tag, mag er nun um die vom Bischof anberaumte Versammlung wissen oder nicht, seine Versammlung festgesetzt hat, so geht die Versammlung des Bischofs vor, auf ihr sollen der Graf und das Volk schleunigst erscheinen. — An Sonn- und Fest-45 tagen oder in der Fastenzeit darf kein Graf, überhaupt kein Weltlicher, eine Versammlung abhalten; auch darf keiner, der kirchliche Buße zu leisten hat, vom Grafen zum Erscheinen auf einer Versammlung gezwungen werden (Kan. 35). Alle Grafen des Reiches werden angewiesen, diejenigen festnehmen und vor den König führen zu lassen, welche, von den Bischöfen exkommuniziert, die kirchlichen Bußen nicht auf sich nehmen wollen, 50 auf daß diejenigen, welche vor dem göttlichen Gericht sich nicht scheuen, dem menschlichen Richterspruch verfallen (Kan. 3). Diese Unterstützung der geistlichen Gerichtsbarkeit durch die Organe der weltlichen Gewalt findet sich auch im Kan. 20: Wer einen Geweihten verwundet oder sonst ein Unrecht ihm zugefügt hat, den soll der Bischof vor sich laden und den Grafen zum Gericht beiziehen, der Bischof bestimmt die dem mißhandelten Kleriker 55 zu leistende Genugthuung, der Graf fordert von dem Übelthäter die Bezahlung des Königsbannes. Auch darüber hat der Graf zu wachen, daß Kirchenräuber den gesetzlichen Schadenersatz leisten (Kan. 7).

Für das Papsttum war die Synode von wesentlicher Bedeutung, sofern sie seine richterliche Autorität stärkte. Der 30. Kanon sagt, man habe dem apostolischen Stuhle

in voller Unterwürfigkeit und Demut zu begegnen und ein von ihm aufgelegtes Joch, wenn es auch kaum erträglich scheine, doch in frommer Ergebung zu tragen. „Wenn aber von einem Presbyter oder Diakon, der darauf ausgeht, Verwirrungen anzurichten und gegen unser Amt zu intriguieren, erwiesen wird, daß er ein unterschobenes Schreiben oder sonst etwas Unrechtes vom Papste beigebracht hat, dann hat der Bischof die Vollmacht, jenen Fälscher ins Gefängnis oder in einen anderen Gewahrsam so lange zu legen, bis er, der Bischof, schriftlich oder durch Gesandte mit dem Papst sich ins Einvernehmen gesetzt hat, damit nun dieser durch seine Abgeordnete entscheide, was das römische Gesetz in einem solchen Falle anordne" (Kan. 30). — Daß die Synode die Metropolitanrechte Kölns über den Stuhl von Bremen anerkannt habe, meldet Adam von Bremen (MG SS 7, 301).

Sehen wir hier den hohen Klerus im Bunde mit dem Königtum den weltlichen Großen gegenüber, so finden wir, daß fast 200 Jahre später auf einer Versammlung zu Tribur (im Oktober 1076) die weltlichen Fürsten mit einem großen Teile der geistlichen und mit der Kurie (s. Bd VII, 104) gegen den König zusammengehen, Heinrich IV. dem Richterspruch Gregors VII. unterwerfen, das deutsche Königtum gleich sehr von Rom wie von den deutschen Fürsten abhängig machen. Der König mußte versprechen, am 2. Februar des nächsten Jahres (1077) auf einem Reichstage zu Augsburg zu erscheinen, auf welchem der Papst über ihn das Urteil sprechen werde; er solle sich die Lösung vom Banne auswirken, gelinge ihm dies nicht binnen Jahresfrist, vom Tage der Exkommunikation an gerechnet, so verliere er unwiderruflich das Reich. Wie man weiß folgte Canossa.

Kerler †.

Trienter Konzil. — Quellen: Die Hauptquellensammlung, von der in Zukunft die urkundliche Geschichte des Trienter Konzils abhängen wird, ist die von der Görresgesellschaft 1901 begonnene Edition Concilium Tridentinum; diariorum, actorum, epistularum, tractatuum Nova Collectio I, Diariorum, P. I, Frib. 1901 und IV, Actorum, P. I, Frib. 1904. Da aber diese monumentale Sammlung erst spät wird abgeschlossen werden können, so sind wir vorläufig noch auf die vielfachen älteren Urkunden-Publikationen angewiesen; Acta genuina s. oecumen. concilii Tridentini . . . nunc primum integra edita ab Aug. Theiner, 2 Bde, Fol., Zagabr. 1874 (enthalten nur die offizielle, von dem Konzilssekretär Masarelli zurechtgemachte Relation über die öffentlichen Vorgänge zu Trient). — Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient, herausgeg. von J. von Döllinger, Nördlingen 1876 ff.; Le Plat, Monumenta ad historiam conc. Trid. (Lovan. 1781); Sickel, Zur Geschichte des Konzils von Trient, 3 Abteilungen, Wien 1870—72; A. v. Druffel und K. Brandi (5 Hefte = I. Bd 1899), Monumenta Tridentina; Lettres et memoires de François de Vargas etc. . . . avec de remarques par M. Mich. le Vassor., Amsterdam 1699; G. J. Planckii, Anecdota ad hist Concilii Trid. pertinentia, 26 Göttinger Festprogramme, 1791—1818; Generoso Calenzio, Documenti inediti e nuovi lavori letterarii sul concilio di Trento (Roma. Spithoever) 1874, 680 S.; Lämmer, Meletematum Rom. Mantissa, 1875; Raynaldi, Annales T. XXI, ad annum 1545 sqq.; J. Šusta, Die Römische Kurie und das Konzil v. Trient unter Pius IV., Wien 1904 (vgl. W. Friedensburgs Recension in GgG 1906 [Jan.] Nr. I). — Litteratur: Paolo Sarpi, Istoria del concilio Tridentino, Lond. 1619 (französisch und mit Anm. von le Courayer 1736; deutsch von Rambach 1761 ff. und von Winterer, 2. A. 1844, 4 Bde). Sarpi schrieb liberal parteiisch, voll Haß gegen das Papsttum; dennoch ist er bis heute unentbehrlich, weil er Urkunden benutzt und excerpiert hat, welche für immer verloren sind (s. d. A. Sarpi). Im Gegensatz zu ihm schrieb jesuitisch parteiisch Sforza Pallavicini, Istoria del concilio di Trento, 1656 (lat. Antwerp. 1670; deutsch von Klitzsche 1838); Brischar, Zur Beurteilung der Kontroversen zwischen Sarpi und Pallavicini (1844, 2 Teile, verteidigt Pallavicini); M. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, Francofurti 1565 sq. hat vorwiegend dogmengeschichtlichen Inhalt; deutsch bearb. von R. Benedixen, 1884 (mit erheblichen Kürzungen); Salig, Historie des Tridentinischen Konzils (Halle 1741—45); Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts (1844); J. M. Göschl, Geschichte des Konzils zu Trident, Regensburg 1840; Bungener, Geschichte des Trid. Konzils (1861); Die Geschäftsordnung des Konzils von Trient, aus einer Handschrift des Vat. Archivs, Wien 1871; Reimann in Sybels h. Zeitschr. XXX, 1873, S. 24; L. v. Ranke, Die römischen Päpste . . . im 16. und 17. Jahrh. I. Bd; ders., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation (3. A. 1852) V, 71 ff.; Maynier, Etude historique sur le concile de Trente, Paris 1874 (795 S.); L. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., 1879; M. Philippson, Les origines du catholicisme moderne: la contrerevolution religieuse au XVIe siècle (Paris, Felix Alcan. 1884); F. Dittrich, Beitr. z. Gesch. d. kath. Reformation im ersten Drittel des 16. Jahrh. I und II (HJG V u. VII, 1884 u. 86); R. Seeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient I und II (ZkWL 1889); G. Rein, Paolo Sarpi u. d. Protestanten, Helsingfors 1904; S. Merkle, Das Konzil v. Tr. und die Universitäten, Würzb. 1905.

Die authentische Ausgabe der Trienter Dekrete ist die auf Befehl und mit Privilegium Pius' IV. 1564 in Rom durch Manutius besorgte und noch in demselben Jahre von Masarelli revidierte Ausgabe. Aus neuerer Zeit sind ferner die Ausgaben in den verschiedenen Sammlungen der symbolischen Bücher der röm.-kath. Kirche zu nennen, die von Streitwolf und Klener (Göttingen 1835—38) und die von Danz (Weimar 1836) veranstalteten; dann die Ausgabe von Richter (Leipzig 1853) und die Tauchnitzsche Handausgabe 1866. 1883 erschien zu Paris eine neue Ausgabe der Can. et decr. Conc. Trid. — An deutschen Uebersetzungen der Trienter Dekrete sind zu erwähnen die von J. Egli (Luzern 1825) und von V. Schilling (1845).

Dogmatische Hilfsmittel (außer dem genannten Chemnitz) sind die Dogmengeschichten von Thomasius, Adolf Harnack, Reinhold Seeberg, besonders aber Loofs (4. Auflage 1906 § 74); ferner Marheinicke, System des Katholicismus, I. Band; Köllner, Symbolik der römisch-katholischen Kirche, Hamburg 1844; Oehler, Lehrbuch der Symbolik (1876), besonders von S. 73 an. — Ferner ist zu vergleichen F. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, I (1883). — Aus der großen Zahl der Detail-Arbeiten seien erwähnt: P. Gaudentius, Beiträge zur Kirchengeschichte I (Bozen, Wohlgemuth, 1880, 590 S.) enthält eine Darstellung der Thätigkeit des Franziskanerordens auf dem Tridenter Konzil; V. Marchese, La riforma del clero secondo il concilio di Trento: richerche storico-critiche. Torino (tip. Candaletti) 1883; G. Duruy, Le cardinal Carlo Carafa: étude sur le pontificat de Paul IV (cf. Archivio storico italiano 1884, 2, p. 251—275); H. Grisar (Jesuit), Die Frage des päpstlichen Primates und des Ursprungs der bischöflichen Gewalt auf dem Tridentinum (ZkTh VIII, 1884); ders., Jakob Lainez und die Frage des Laienkelches auf dem Konzil von Trient, Ungedruckte Konzilsrede (ZkTh V und VI, 1881, 1882); J. Biedersack, Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Trienter Konzils (ZkTh VI, 1882); Granderath, Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft und das Tridentinum (ZkTh V, 1881, S. 283 ff.); Scheeben, Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum (in der Zeitschrift „Der Katholik“, 1883, S. 142 ff.); B. v. Dembinski, Die Beschickung des Tridentinums durch Polen und die Frage vom Nationalkonzil I (Breslau 1883); G., Lokale Mitteilungen über das Konzil von Trient (ZkTh IV, 1880, 2); Martinetti, Le pape Paul IV. etc. avec des documents inédits (Rivista Europea 16. Oct. 1877); Preaching, At the Council of Trent (church Quarterly Review, Apr. 1878, p. 163 bis 184).

Dazu kommt, allgemein orientierend: Dejob, De l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux arts chez les peuples catholiques (Paris 1885).

Der ehemals in Aussicht gestellte II. Band von W. Maurenbrechers „Geschichte der katholischen Reformation“ (I. Band 1880) sollte wahrscheinlich auch das Tridentinum behandeln. — Zum ganzen Artikel vgl. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. III, 2 (1853), 505—569; E. L. Th. Henke, Neuere Kirchengeschichte, herausgeg. von Gaß, Bd 2 (1878), S. 21 ff.; K. A. Hase, Kirchengeschichte (10. Aufl. 1877) § 346.

Der Ruf nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern war seit den großen Reformkonzilien trotz ihrer Mißerfolge nicht verstummt. Zwar hatte Pius II. (1458—64) die Appellation vom Papste an ein allgemeines Konzil verboten, da der Papst über demselben stehe; allein unter den Streitigkeiten des Papsttums mit den weltlichen Mächten gegen Ende des Mittelalters war an eine genaue Durchführung dieser papalistischen Theorie doch nicht zu denken; der französische König Ludwig XII. appellierte aufs neue an ein Konzil im Anfange des 16. Jahrhunderts, und als vollends erst Luther 1520 dasselbe gethan hatte, haben die deutschen Reichstage seit 1522 wiederholt auf die Einberufung eines Konzils gedrungen, von welchem nicht bloß die das Reich aufregenden Religionsstreitigkeiten geschlichtet, sondern auch alle die schreienden Übelstände abgestellt werden sollten, über welche man sich mit Recht beklagte. Dem Kaiser Karl V. lag außerdem aus politischen Gründen viel an der Beruhigung Deutschlands und damit an der Berufung des Konzils. Allein die Kurie fürchtete, daß ein allgemeines Konzil ihr nach dem Auftreten Luthers noch gefährlicher werden könne, als hundert Jahre vorher, und der Mediceer Clemens VII. gravitierte in seiner Politik viel zu sehr nach Frankreich, als daß er zur Förderung der Interessen Karls ein Konzil hätte berufen sollen. In Deutschland hatte man zwar so fest auf ein solches gerechnet, daß der Nürnberger Religionsfriede nur bis zur Entscheidung desselben einen provisorischen Rechtszustand schaffen sollte. Allein so lange Clemens VII. lebte, dachte in Rom niemand im Ernst an die Erfüllung dieses kaiserlichen Wunsches. Auch sein Nachfolger, der weltkluge Paul III., welcher nach 40jähriger Thätigkeit als Kardinal mit der Taktik der Kurie voll vertraut war, schob die Berufung des Konzils hinaus, bis er es nicht mehr umgehen konnte. Zwar hatte er sich bald nach seiner Stuhlbesteigung äußerlich dazu willig gezeigt, auch ein Konzil auf den Mai 1537 nach Mantua einberufen, wodurch die protestantischen Theologen auf ihrem Konvente von Schmalkalden zur Anerkennung von Luthers „Schmal-

kaldischen Artikeln" veranlaßt wurden; allein das Konzil kam doch nicht zu stande. Erst trat Karls dritter Krieg mit Franz I. von Frankreich als willkommenes Hindernis in den Weg; dann folgte die merkwürdige Epoche, wo sich die Kurie an dem kaiserlichen Religionsgespräch zu Regensburg 1541 durch Kardinal Contarini beteiligte, so daß man vielleicht auf diesem Wege hoffte, einem Konzile aus dem Wege gehen zu können; erst als der Kaiser sich anschickte, die religiösen Wirren in Deutschland entweder mittelst eines Konzils oder auf einem Reichstage auf eigene Hand zu schlichten, da kam ihm Paul III. notgedrungen zuvor und schrieb das Konzil für das Jahr 1542 nach Trient aus. Zunächst trat auch jetzt wieder ein politisches Hindernis seiner Eröffnung entgegen; es war der vierte Krieg Karls mit Franz I. Erst 1545, als die Macht Karls V. auf die für Rom gefährliche Höhe gestiegen war, daß er hoffen durfte, selbstständig den Protestantismus durch Waffengewalt niederzuschlagen und dadurch sein eigenes Übergewicht über Frankreich und das Papsttum sicher zu stellen, erst dann wurde das Konzil wirklich eröffnet, und zwar zu Trient, der Hauptstadt des italienischen Tyrols, in der bischöflichen Stadt, in welcher der italienische Kardinal und Bischof Madruzze regierte und wohin der Papst von Rom aus jederzeit seinen Einfluß geltend machen konnte. Ein freies deutsches Konzil, nach welchem man in protestantischen Kreisen verlangt hatte, war das also nicht; denn Trient war und ist noch heut eine italienische Stadt (Trento). Ein ökumenisches Konzil, wie es sich nannte und wie es noch heute vom ganzen römischen Katholicismus aufgefaßt wird, ist es auch nicht gewesen; denn es sind nie alle christlichen Völker, nicht einmal die des christlichen Abendlandes da vertreten gewesen (aus Deutschland nahmen in den beiden ersten Perioden nur acht Bischöfe teil, später noch weniger, die Franzosen fehlten in der zweiten Periode gänzlich; in den wichtigsten Sitzungen, wo über heilige Schrift und Rechtfertigung dekretiert wurde, waren nur etwa 60 Prälaten auf dem Konzil, darunter kein einziger deutscher (vgl. Theiner, Acta genuina I, 89 sqq.). Das Trienter Konzil gilt aber doch mit Recht als Regeneration des römischen Katholicismus; der römische Hierarchismus und die römische Werkheiligkeit rafften sich zu einer entschiedenen Abwehr des Protestantismus auf und gaben in Verfassung und Dogma der römischen Kirche das Gepräge, welches sie seitdem unverändert behalten hat, so daß die vatikanische Synode im Jahre 1870 auf den Trienter Verfassungsbau nur das krönende Dach zu setzen brauchte; das Trienter Konzil scheidet die römische und die protestantische Welt noch heute; darauf (nicht auf dem gleichzeitigen Spiel der europäischen Politik, das wir hier nicht verfolgen können) beruht seine Wichtigkeit.

Das Konzil, welches von 1545—1563 mit Unterbrechungen tagte, verlief in drei Perioden, die selbst wider durch die allgemeinen Weltverhältnisse bedingt waren: die erste unter Papst Paul III. von 1545—1547 in zehn Sitzungen, die zweite unter Julius III. von 1551—1552 mit der 11.—16. Sitzung und die dritte unter Pius IV. von 1562—1563 mit der 17.—25. Sitzung.

Die Leitung des Konzils übertrug Paul III. (am 22. Februar 1545) den drei Kardinälen Del Monte, Marcellus Cervini und Reginald Pole. Am 13. März zogen die beiden erstgenannten in Trient ein, aber noch am Sonntage Lätare war außer den Legaten nur ein Bischof, der von Feltre, anwesend, so daß die Eröffnung des Konzils („ob hanc et quasdam praeterea causas ex voluntate summi pontificis") verschoben wurde (Theiner, Acta genuina I, p. 20). Die Legaten mußten fast 10 Monate in Trient warten, bis sich etwa 30 „Patres" zusammenfanden, so daß man endlich das Konzil eröffnen konnte (Raynald, Annales 1545, 34). Dies geschah feierlich am 13. Dezember 1545. Aber noch ein paar Monate lang wußten die Väter nichts Rechtes anzufangen; die drei ersten Sitzungen verliefen so gut wie inhaltlos; erst in der vierten Sitzung trat das Konzil mit seiner kirchengeschichtlich hochbedeutenden Arbeit hervor, indem es systematisch den gesamten Protestantismus zu verurteilen begann. Die Verhandlungen bis zur vierten Sitzung hatten hauptsächlich der Feststellung einer Geschäftsordnung gegolten. Mit richtigem Blicke erwartete der Kaiser Karl die Abstellung der schreienden kirchlichen Mißstände, um dadurch die Mehrzahl der Protestanten zufrieden zu stellen und den Frieden im Reiche zu erlangen; die dogmatischen Differenzen blieben für diesen diplomatischen Redner stets Nebensache. Umgekehrt lauteten die Absichten der Kurie; zwar sträubte man sich nicht gegen eine innerkirchliche Reform, vorausgesetzt, daß niemand am Bestande der kirchlichen Hierarchie rüttele; aber das Hauptinteresse richtete sich hier auf die dogmatische Ablehnung alles Protestantismus, um eben den Bestand der römischen Kirche sicher zu erhalten. Unter solchen Umständen war die Feststellung der Geschäftsordnung von größter Wichtigkeit. Dank der Klugheit der päpstlichen Legaten, welche

schon im Dezember 1545 an arme Bischöfe 2000 Goldstücke verteilt hatten (Sarpi, deutsch von Winterer I, 243, aus einem Schreiben der Legaten an den Papst), gelang es, die Geschäftsordnung zur Zufriedenheit des Papstes durchzusetzen, die Abstimmung sollte nach Köpfen, nicht nach Nationen geschehen; das Stimmrecht sollte nur den in Person an-
5 wesenden Bischöfen und den Ordensoberen zustehen (daß letztere im päpstlichen Interesse stimmen würden, war im allgemeinen zu erwarten); die Legaten erhielten das Recht, die Gegenstände der Verhandlung festzustellen und die Kommissionen oder Kongregationen für die Beratung derselben zu wählen. Für alle schwierigen Fälle sollte die päpstliche Entscheidung eingeholt werden. (Schon im Dezember 1545 hatten die Legaten an den Papst
10 das Gesuch gerichtet, „daß von Trient bis Rom immer Eilpferde bereit stünden, um an jedem Tage, ja zu jeder Stunde, wenn es die Umstände erforderten, in rascher Verbindung zu stehen". Sarpi, deutsch von Winterer I, 243). Daher ist später die Spottrede entstanden, „daß sich der heilige Geist von Rom aus zuweilen verzögere, wenn die Flüsse austräten und das Packet zurückhielten". (Als Bonmot des französischen Gesandten,
15 allerdings erst aus dem Jahre 1562 bekannt, bei Martin, Hist. de France t. IX, 170; Henke, Neuere Kirchengesch., herausgeg. v. Gaß, Bd II, S. 25). In der schwierigen Frage vollends, ob zuerst über die Reform oder aber über das Dogma verhandelt werden sollte, einigte man sich dahin, daß zwar über beides zugleich verhandelt, daß aber immer erst die dogmatischen Angelegenheiten erledigt werden sollten. Auch so war der Sieg des
20 Papsttums über Kaiser und Konzil schon im Anfang entschieden.

Die Verhandlungen wurden demnach zuerst in den Kommissionen oder „Kongregationen" geführt; hatte man sich in denselben über einen Beschluß geeinigt, so wurde er in einer feierlichen „Sitzung" verkündigt, nachdem hier die versammelten Väter mit „Placet" gestimmt hatten. (Die Versammlungen fanden unter Paul III. und Julius II.
25 im Dom, später in der Pfarrkirche S. Maria Maggiore statt; feierlich proklamiert wurden die Dekrete aber immer im Dom. Über das Lokal vgl. Heider, von Eitelberger und Hieser, Mittelalterliche Baudenkmale von Österreich I, Stuttgart 1856—1858, S. 155, vgl. Henke, Neuere Kirchengeschichte II, 1878, S. 26.) Die Beschlüsse zerfallen in Decreta und Canones; jene betreffen teils den Glauben (de fide), teils die Reform
30 (de reformatione oder disciplina) und geben die römisch-kirchliche Lehre in positiver, aber sehr oft diplomatisch verhüllter Form; die Canones dagegen enthalten in kurzen Sätzen die entgegenstehenden Lehren und belegen sie mit dem Anathem. Da durch die Decreta de fide der Protestantismus abgelehnt wurde, so nehmen sie hauptsächlich unser Interesse in Anspruch. Sie enthalten keine aus dem römischen Kirchenprinzip abgeleitete
35 systematische Ausführung der römisch-kirchlichen Lehre, sondern nur die dogmatische Ablehnung der drei Grundgedanken des kirchlichen Protestantismus. Hatte dieser 1. durch die Rechtfertigungs- und die Erwählungslehre die freie Gnade Gottes mit Ausschluß aller menschlichen Verdienste gelehrt, so mußte jetzt die Werkgerechtigkeit wieder hergestellt werden; hatte 2. der kirchliche Protestantismus gleichzeitig die Rechtfertigung und die
40 Erwählung in der Communio sanctorum realisiert gefunden, so daß die Kirche als „das heilige christliche Volk" definiert wurde, dem die Mittel der Predigt des göttlichen Wortes und der Verwaltung der Sakramente zu bleibender Übung anvertraut sind, so sollte im Gegensatz dazu die Kirche wieder als hierarchische Sakramentsanstalt über den Gläubigen aufgerichtet werden; hatte endlich 3. der Protestantismus seine Erkenntnis
45 lediglich aus der heiligen Schrift abgeleitet, so mußte der Trienter Katholicismus das Traditionsprinzip erneuern, um alle diejenigen Lehren und Übungen zu verteidigen, welche sich nicht aus der Bibel ableiten ließen. Da die Väter zu Trient mit Schlangenklugheit zu Werke gingen (sie hatten von Anfang an unter den zu Rate gezogenen Theologen die vom Papste ihnen zugeschickten Jesuiten Salmeron und Lainez), so verfuhren sie plan-
50 mäßig in der Ordnung, daß sie nach Verlesung des nicänischen Glaubensbekenntnisses in der dritten Sitzung (wodurch der Zusammenhang des tridentinischen mit dem alten Katholicismus bewiesen werden sollte) erstens in der 4. Sitzung das römische Traditionsprinzip, zweitens in der 5. und 6. Sitzung die römische Werkgerechtigkeitslehre (mit ihrer Voraussetzung, der Lehre von der Willensfreiheit auch im sündigen Menschen) und
55 drittens von der 7. bis zur letzten Sitzung die römische Sakramentslehre zur Befestigung des (als selbstverständlich vorausgesetzten) hierarchisch-sakramentalen Kirchenbegriffs feststellten.

Zuerst also sollte dem Protestantismus der feste Grund seines Schriftprinzips entzogen werden. Zu diesem Zwecke dekretierten die Väter in der 4. Sitzung am 8. April 1546, daß die apostolischen Traditionen „mit gleicher Verehrung" (pari pietatis affectu
60 ac reverentia) aufgenommen werden sollten, wie die heilige Schrift.

Ein Bischof, der von Chiozza, erklärte diesen Ausdruck zwar für „gottlos (impium)", mußte aber widerrufen. (Theiner, Acta genuina I, 85[a]).

Nicht bloß dies: Auch die heilige Schrift selbst wurde in einem für die Protestanten unannehmbaren Umfange sanktioniert, nämlich mit den kanonischen Büchern des ATs auch die apokryphen, obgleich diese aus dem alexandrinischen Judentum stammen; zwischen Mose und dem Buche Judith, zwischen Jesaia und dem Buche Esther findet ferner kein Wertunterschied statt; und mit falscher Voreiligkeit traf man Festsetzungen über die biblischen Autoren und die Zahl ihrer Bücher, wodurch alle freie Bibelforschung abgeschnitten wurde. Statt auf den hebräischen und den griechischen Grundtext verwies man die Theologen und Geistlichen auf die alte lateinische Vulgata, obgleich man selbst kein Musterexemplar derselben zur Hand hatte oder überhaupt kannte. Sie sollte „für authentisch gehalten werden (pro authentica habeatur)", lautet das diplomatisch berechnete Empfehlungsurteil. Schon durch dieses Dekret hatten sich die Trienter Väter gegenüber den Schriftbeweisen der Protestanten freie Bahn geschaffen. Wo die Schriftargumente nicht ausreichten, beriefen sie sich auf die unkontrollierbare Tradition; wie oft sie dies im Verlauf des ganzen Konzils gethan haben, ist in dem Artikel „Tradition" nachgewiesen. Das Dekret der 4. Sitzung hatte den Vätern den Weg gebahnt, auf welchem sie nunmehr den Mittelpunkt der protestantischen Lehre angreifen konnten. Das nächste Hauptthema wurde das Rechtfertigungsdogma, für welches das von der Sünde in der 5. Sitzung am 17. Juni nur die Voraussetzung bildet. Hatten die Reformatoren, um den Sünder zu demütigen und die Gnade Gottes zu erhöhen, dem sündigen Menschen alle Gerechtigkeit im geistlichen Sinne (justitia spiritualis) abgesprochen, so zog sich die Trienter Synode jetzt, die Streitigkeiten in ihrer eigenen Mitte klug übergehend, auf die übliche scholastische Lehrform zurück, die man brauchte, um die Verdienstlichkeit der guten Werke behaupten zu können. Die ursprüngliche Gerechtigkeit hat der Mensch zwar durch den Sündenfall verloren, aber seine natürliche Willensfreiheit ist nicht vernichtet, sondern nur geschwächt; die Streitfrage der Dominikaner und der Franziskaner über die sündlose Empfängnis der Jungfrau Maria wurde mit Absicht umgangen, indem sich die Väter auf den Standpunkt Sixtus IV. stellten. (Danz, p. 26). Auf dem Grunde der 5. Sitzung baute sich dann das Dogma der sechsten auf, die aber wegen des schmalkaldischen Krieges erst am 13. Januar 1547 zu stande kam. Auf die Fassung des Rechtfertigungsdogmas kam alles an. Daher waren die Vorverhandlungen schwierig und verliefen oft stürmisch; einmal wurden die Väter handgemein (die urkundliche Schilderung bei Theiner l. c. p. 194[a]). Es fehlte nicht an evangelischen Sympathien (Theiner l. c. I, 161[a]), als deren Hauptzeuge der General des Augustinerordens Seripando auftrat, der ähnlich wie Contarini zu Regensburg auf den Glauben an das Verdienst Christi den Nachdruck legte und so die Rechtfertigung selbst aus Glaube und Liebe hervorgehen ließ. Allein im System des ganzen römischen Kirchentums brauchte man die Verdienstlichkeit der guten Werke so sehr, daß man sie gerade hier nicht entbehren konnte. Die Justificatio, welche in Trient bekannt wurde, ist durchaus antiprotestantisch gedacht: es ist die Gerechtmachung, zu welcher der getaufte katholische Christ durch eigene Kraft und durch göttliche Gnadenhilfe gelangt, so daß er sich schließlich als Lohn seiner Tugendmühen das ewige Leben verdient. (Danz l. c. p. 32 sqq.). Damit war der Werkheiligkeit wieder Thür und Thor geöffnet; und wenn man auch nicht gerade den Mut hatte, die Lehre von den Verdiensten in der rohen Form der späteren Scholastik zu sanktionieren (in Sess. VI, decretum de justificatione, cap. 5, umging man z. B. den Ausdruck meritum de congruo, trug aber die Sache im Anschluß an Biel vor, vgl. M. Chemnitz, Examen concilii Trid. ed. Preuß p. 178): die Wahrheit des protestantischen Heilsprinzips war geleugnet, alle Heilsgewißheit aus dem gläubigen Christenmenschen in die priesterliche Sakramentsanstalt verlegt. Indem aber die Kirche es ist, welche die für die Verdienste unumgänglich nötige göttliche Gnade mittelst der Sakramente in das Ich überleitet, so führt diese Rechtfertigungslehre von selbst zur Sakramentslehre. Die Sakramente sind die für die Gerechtmachung notwendigen Mittel („per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur", Sess. VII, decr. de sacramentis, prooemium Danz p. 55). Hätten die Trienter Väter die römisch-katholische Lehre objektiv systematisch vorgetragen, so hätten sie also erst von Kirche und Sakramenten, dann von dem durch die kirchliche Sakramentsanstalt vermittelten Heile sprechen müssen. Statt dessen stellten sie nur im antiprotestantischen praktischen Interesse diejenigen Lehren auf, welche zur Befestigung der römisch-kirchlichen Sakramentsanstalt unbedingt notwendig waren. Ja, während sie hier zunächst die römisch-katholische Lehre von der Kirche und erst im Zu-

sammenhange damit die von den kirchlichen Sakramenten hätten aufstellen sollen, schwiegen sie über die Kirche überhaupt, obgleich sie tausend Veranlassungen zum reden hatten, und in Bezug auf die Sakramente enthielten sie sich jeder Theorie über das Wesen und die innere Notwendigkeit derselben, beides um unliebsamen Erörterungen aus dem Wege zu gehen;
5 man begnügte sich, den Sakramentsmechanismus in seinen einzelnen Teilen zu beschreiben und als notwendig hinzustellen. Die protestantische Lehre von der Kirche als der Gemeinde der Christusgläubigen, welche zwar die Predigt des göttlichen Wortes und die Spendung von Taufe und Abendmahl als göttliche Gnadenmittel hat und übt, aber im geistlichen Amte doch nur eine kirchenordnungsmäßige Einrichtung, kein Gnadenmittel sieht
10 — diese Lehre war auch so verworfen. Das Trienter Konzil stellte die Siebenzahl der Sakramente fest und widmete den Dogmen über die einzelnen Sakramente alle Sitzungen von der siebenten (3. März 1547) an bis zur vierundzwanzigsten (11. November 1563); doch erwecken diese alle in dogmatischer Hinsicht nicht das Interesse der 4.—6. Sitzung. Kaum hatte man indes die Verhandlung über die Sakramente begonnen, als der Kaiser
15 dem Papste übermächtig zu werden schien, so daß dieser unter dem Vorwande einer in Trient ausgebrochenen Epidemie (Danz, p. 68) das Konzil aus der Sphäre des kaiserlichen Einflusses nach Bologna verlegte. Mit der inhaltslosen 8. Sitzung am 11. März 1547 schloß das Trienter Konzil seine erste Periode.

Überschauen wir den Inhalt der in derselben Zeit vereinbarten Reformdekrete, um
20 uns ein Urteil zu verschaffen über das, was man sich damals in Rom als „Reformation" etwa gedachte gefallen zu lassen. Das Konzil dekretierte die Anstellung von theologischen Lektoren an den Kathedralkirchen (Danz, p. 27), ermahnte die Bischöfe zur Predigt des Evangeliums (Sessio V) und verpflichtete sie zur Residenz (Sessio VI) „doch nur so weit, daß immer noch zu Gunsten römischer Nepoten Ausnahmen möglich blieben" (Henke
25 a. a. O. S. 29); es unterwarf auch die Domkapitel der Aufsicht der Bischöfe (Danz, p. 50 sqq.) und verschärfte die Bedingungen zur Erlangung kirchlicher Ämter (Sessio VII, Danz, p. 60 sqq.). Eine solche „Reformation", welche die Schäden der Kirche nicht bei der Wurzel angriff, konnte selbst dem Kaiser nicht genügen, um durch sie die Protestanten zum Wiederanschluß an die römische Kirche zu gewinnen; und da die dogmatischen Dekrete
30 vollends seine Pläne durchkreuzen mußten, so verhinderte er zunächst ihre Veröffentlichung, um den Protestanten den Weg zum Konzil offen zu halten; die Macht hatte er ja jetzt, diese im Notfall mit Gewalt zum Anschluß an das Konzil zu zwingen. Da schnitt ihm der Papst die Möglichkeit dazu ab, indem er das Konzil in seine eigene Nähe nahm; der Protestantismus in Deutschland aber war trotz seiner politischen Niederlage — gerettet.
35 So lange Paul III. lebte, war an eine Rückführung des Konzils nach Trient nicht zu denken.

Zu Bologna kam es zu keinen öffentlichen Verhandlungen, da sich die Väter nicht in genügender Zahl zusammenfanden. Die hier abgehaltenen Sitzungen, die neunte und die zehnte (vom 21. April und 2. Juni 1547) verliefen resultatlos (Danz, p. 68—71, doch vgl. Theiner, Acta genuina, praef. p. XIII [patres] „haud otiosi erant").

40 Erst als der Kardinal del Monte, welcher dem Konzil in seiner ersten Periode als erster Legat präsidiert hatte, im Jahre 1549 als Julius III. auf den päpstlichen Stuhl erhoben war, wurde auf Grund seiner Bulle Cum ad tollenda (Romae, 18. Kal. Dec. 1550, Danz p. 71) das Konzil zu Trient fortgesetzt. Es tagte in sechs Sitzungen, von der 11. bis zur 16. (am 1. Mai, 1. September, 11. Oktober, 25. November 1551, dazu
45 am 25. Januar und 28. April 1552). Auf dem dogmatischen Gebiete setzte man die Sakramentslehre fort. Nachdem in der 7. Sitzung schon über Taufe und Firmung gehandelt war, entschied das Konzil in der 13. Sitzung über das hl. Abendmahl unter Billigung der Transsubstantiation mit allen ihren Voraussetzungen und Folgerungen (Danz, p. 75 sqq.), in der 14. Sitzung über das Pönitenzsakrament mit der Dreiteilung
50 von contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis (Danz, p. 91 sqq.); die Lehre von den „Indulgenzen" aber verschob man, wie die von dem Genusse des Abendmahls unter einer Gestalt und von der Messe (vgl. Danz, p. 89), weil die Protestanten, deren Ankunft man erwartete, nicht durch diese heiklen Themata gereizt werden sollten (vgl. Danz, p. 89). Endlich handelte man noch über das Sakrament der letzten Oelung
55 (Danz, p. 102 sqq.). Diese Dekrete beweisen, daß die Synode in starrer Konsequenz weiter arbeitete und gar nicht daran dachte, dem Protestantismus dogmatische Zugeständnisse zu machen. Die beiden gleichzeitigen Reformdekrete, welche in der 13. und 14. Sitzung (Danz, p. 84 sqq. und 109 sqq.) angenommen wurden und die größere Sicherstellung der Macht der Bischöfe in ihren Diöcesen betrafen, erreichen nicht im entferntesten die Wichtig-
60 keit der dogmatischen Festsetzungen.

In kirchlich-politischer Beziehung ist dagegen die zweite Periode des Konzils ungleich interessanter als die erste, weil der Kaiser Karl wirklich die Zulassung der Protestanten zu den Verhandlungen, sogar bis zur Disputation mit Konzilsdeputierten (aber nicht zur Beschlußfassung!) durchsetzte; zweimal stellte das Konzil den Protestanten einen Geleitsbrief („Salvus conductus") aus, erst einen mißverständlichen (Danz, p. 90), dann einen Vertrauen erweckenden (16, 118 sqq.); „omni fraude et dolo exclusis", ib. p. 121). Schon waren die württembergischen und die sächsischen Gesandten politischen Standes eingetroffen, und die württembergischen hatten vor der 15. Sitzung, die am 25. Januar 1552 stattfand, in einer Privatkongregation am vorhergehenden Tage eine von Brenz ausgearbeitete Bekenntnisschrift übergeben; von Kursachsen war gleichzeitig Melanchthon mit einer Confessio Saxonica unterwegs und schon bis Nürnberg gekommen, als Kurfürst Moritz durch eine zweite Untreue den deutschen Protestantismus rettete und durch seinen kühnen Zug nach Süddeutschland den Kaiser aus Innsbruck und die Konzilsväter aus Trient zu fliehen veranlaßte. Das Konzil hatte sich in seiner 16. Sitzung am 28. April 1552 eiligst „suspendiert" (Danz, p. 122).

Der Gang der kirchlich-politischen Ereignisse führte dann in Deutschland zum Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555; staatsrechtlich anerkannt, brauchten sich die protestantischen Stände um das Konzil nicht weiter zu kümmern; aber jetzt waren es die katholischen Fürsten, welche auf Reformen bestanden: Ferdinand, der römische Kaiser, verlangte den Laienkelch und die Priesterehe, Klosterreform und deutsche Kultussprache; nicht viel geringer waren die Forderungen Frankreichs, wo man noch im Frühjahr 1563 die Reformierten zu beschwichtigen suchte; Spanien trat für die Selbstständigkeit der Bischöfe ein. Der kluge Papst Pius IV., welcher nach dem Hinscheiden des fanatischen Paul IV. seit 1559 regierte und gerade im Interesse der römischen Kirche jede Beleidigung der katholischen Mächte zu vermeiden suchte, ließ wesentlich, um sie zufrieden zu stellen, das Konzil am 18. Januar 1562 mit der 17. Sitzung wieder eröffnen. Die Verhandlungen des Jahres 1562 von der 17. bis zur 22. Sitzung (17. September) fielen aber nicht nach Wunsch der katholischen Mächte aus: in der 18. (am 26. Februar 1562) wurde eine Kommission mit der Abfassung eines Index librorum prohibitorum beauftragt; die 19. (am 14. Mai) und die 20. (am 4. Juni) verliefen resultatlos; in der 21. entschied man über die zurückgestellte Frage des Laienkelches, der nicht für notwendig erklärt und damit thatsächlich (wenn auch nicht ausnahmslos) abgelehnt wurde wie auch die Kinderkommunion (Danz, p. 134 sqq.), in der 22. Sitzung (17. September) dekretierte das Konzil im engsten Anschluß an die Trienter Abendmahlslehre und die darin vorgetragene Transsubstantiation das Dogma von dem Meßopfer, das als unblutige „Repräsentation" des blutigen Kreuzopfers, aber als „wahrhaftes Sühnopfer" („vere propitiatorium") (und dadurch doch als Fortsetzung des Sühnopfers Christi oder als Erneuerung desselben) aufgefaßt wurde (Danz, p. 144 sqq.). Die gleichzeitigen Reformdekrete besserten Einiges in Bezug auf Erteilung der Ordination, auf Einkommen und Lebenswandel der Geistlichen, Besetzung der Kapitel, in Betreff der frommen Stiftungen u. dgl. (Danz l. c. p. 138 sqq., 152 sqq.). (Über das Verhältnis des Konzils zu den Universitäten s. Merkle.) Aber diese Verfügungen bestätigten nur das Alte mit geringer Erleichterung oder Besserung; sie befriedigten nicht, und der eingetretene Bruch vergrößerte sich zu Anfang 1563 dergestalt, daß sechs Monate vergingen, ehe nur wieder eine Sitzung gehalten werden konnte. Erst als im Mai 1563 der Kardinal Morone die Leitung des Konzils übernahm, gelang es diesem diplomatisch gewandten Vertreter des Papsttums, die beiden oppositionellen Mächte, die Fürsten einerseits, die Bischöfe andererseits, so gegeneinander zu richten, daß jeder Teil nur durch das Papsttum seine Rechte am besten hoffte aufrecht erhalten zu können. Vor allem mußte es aber der Kurie darauf ankommen, das unbequeme Konzil möglichst bald zu beendigen. Unter diesen für die Kurie jetzt günstigen Verhältnissen gelang es, die noch unerledigten beiden Sakramente, welche tief in die praktischen Verhältnisse der Kirche und der Gesellschaft eingriffen, die Priesterweihe und die Ehe, ziemlich glatt zu bearbeiten; jene wurde in der 23. Sitzung (am 15. Juli) im ausgeprägt hierarchischen Sinne (Priestertum mit „unzerstörbarem Charakter") dogmatisiert; in der 24. Sitzung (am 11. November) wurde der sakramentale Charakter der Ehe, ihre Bedingungen und ihre Hindernisse, dazu ihre Unvereinbarkeit mit der Priesterweihe in einer Person, also der Priestercölibat, festgestellt. Die 25. Sitzung (3. und 4. Dezember 1563) beschäftigte sich dann (bei Danz, p. 209 sqq.) noch in kürzester Form mit denjenigen dogmatischen Punkten, welche den Protestanten in der Heilserlangung besonders Anstoß erregt hatten, Fegfeuer, Anrufung der Heiligen, Bilder- und Reliquien-

verehrung, Mönchtum und Ablässe — lauter Punkte, welche im unmittelbaren Zusammenhange mit der subjektiven Seite der Heilserlangung, also in der Justifikationslehre hätten zur Sprache kommen müssen. Allein mit Bedacht hatte man sie zurückgestellt, bis man — keine Rücksicht mehr auf die Protestanten zu nehmen brauchte. Aus Klugheit aber dekretierte man auch hier nur, was für das römische System unbedingt notwendig war. Über die Ablässe z. B. setzte die Synode nur fest, daß die Kirche das Recht habe, Ablässe zu erteilen und daß dieselben, wenn mit Weisheit gespendet, nützlich seien. Die Notwendigkeit wurde nicht behauptet; ebenso wurde die Anrufung der Heiligen bloß für **„bonum atque utile"** erklärt. Die letzten Reformdekrete brachten zum Teil wohlthätige Bestimmungen über Seelsorge, Pflichten der Bischöfe bei der Ordination der Kleriker, Einrichtung von Klerikalseminarien (Danz, p. 173), über die Feier der kirchlichen Eheschließung (Danz, p. 181 sqq.), über die Wahl der Bischöfe und Kardinäle (ib. p. 187 sqq.), über Provinzial- und Diöcesansynoden (ib. p. 189 sqq.), über bischöfliche Visitationen (ib. p. 190 sqq.), vorsichtige Anwendung von Exkommunikationen (ib. 228) und eine ganze Reihe anderer Disziplinarsachen. Aber das ganze Reformwerk der Trienter Väter, unter den verschiedensten historischen Verhältnissen mit diplomatischer Klugheit zu stande gebracht, war doch nur eine „Restauration mit wenig Reformation" (Henke S. 39). Die Grundgedanken des Protestantismus waren alle abgelehnt und damit in der Folgezeit niemand über den Gehorsam des Trienter Konzils gegen den Papst im unklaren sei, beschlossen die 255 Väter (so hoch belief sich ihre Zahl zum Schluß), daß für alle ihre Beschlüsse zu ihrer Geltung erst die Bestätigung des Papstes eingeholt werden solle (**„ut et omnium et singulorum, quae in ea [Synodo] decreta et definita sunt, confirmatio . . . a beatissimo Romano Pontifice petatur"**, Danz, p. 248). Die Bestätigung erfolgte am 26. Januar 1564, Danz, p. 253 sqq.; auch behielt sich der Papst das Recht der Auslegung der Trienter Dekrete vor, wofür er sich einer **Congregatio cardinalium pro interpretatione et executione sacrosancti concilii Tridentini** bedient. Auf diesen Beschlüssen ruht der ganze moderne Katholicismus; sie gelten thatsächlich in der ganzen römisch-katholischen Welt, auch wo sie nicht formell verkündigt sind; von der Trienter Synode bis zur vatikanischen im Jahre 1870 geht eine gradlinige Bewegung; was zu Trient behutsam umgangen, aber doch durch Einholung der päpstlichen „Bestätigung" der Beschlüsse schon thatsächlich angenommen war, die Herrschaft des Papstes über die Kirche, wurde zu Rom 1870 in konsequenter Fortbildung des Tridentinums hinzugefügt. Zu Trient begann 1545 die Verjesuitisierung der römischen Kirche, zu Rom wurde sie 1870 vollendet, die Konzentration der gesamten katholischen Welt unter den autonomen Willen des jeweiligen Papstes als Träger der Kircheneinheit.

Es giebt zweierlei Standpunkte, das Tridentinum zu beurteilen: 1. einen rückwärtsgewandten, wenn man die Trienter Reformation mit dem erbärmlichen Zustande der Kirche am Ausgange des Mittelalters vergleicht — dann wird man gern die Vorzüge des nachtridentinischen Katholicismus vor dem vortridentinischen anerkennen; oder aber 2. man nimmt einen vorwärtsgewandten Standpunkt ein, indem man unter stetiger Berücksichtigung der Geschichte des Jesuitismus die dogmatische Seite des Trienter Konzils für die Hauptsache hält und dann von ihm aus diejenige Periode des Katholicismus datiert, die im Vatikanum gipfelt. Nach dem Jahre 1870 ist der zweite Standpunkt der richtige und wichtige.

Auf die päpstliche Publikation der **Decreta et Canones Concilii Tridentini**, Rom 1564, erfolgte noch in demselben Jahre ebenfalls auf Befehl Pius IV. die Herausgabe des **Index librorum prohibitorum**, welcher bis in die Neuzeit, zuletzt von Leo **XIII.**, mit Zusätzen neu herausgegeben wurde. Daran schloß sich gleichfalls 1564 die **Professio fidei Tridentinae**, auf welche alle Geistlichen innerhalb der römischen Kirche verpflichtet werden, 1566 durch Pius V. der **Catechismus Romanus**, 1568 das **Breviarium Romanum** (vgl. darüber den Abschnitt bei P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 228 ff.) und 1570 das **Missale Romanum**. Papsttum und römische Kirche waren neu befestigt.

P. Tschackert.

Trier, Erzbistum. — Codex diplomat. Rheno-Mosellanus, ed. W. Günther, 5 Bde, Koblenz 1822—1826; Urkundenbuch zur Geschichte der ... Mittelrheinischen Territorien bearb. von H. Beyer, L. Eltester, A. Görz, 3 Bde, Koblenz 1860—1874; vgl. auch MG DD I, Hannover 1872; Dipl. Karol. I Hann. 1906; Dipl. reg. et imp Germ. 3 Bde Hann. 1879—1903; F. X. Kraus, Die chr. Inschr. der Rheinlande, 2 Teile, Freiburg 1890, Nr. 75—255. Gesta

Trevirorum in MG SS VIII u. XXIV; Series ae. Trev. SS XIII. A. Görz, Regesten der EB. von Trier, 2 Bde, Trier 1859—61; J. N. v. Hontheim, Prodromus histor. Trevir., 2 Bde, Augsb. 1757; ders., Hist. Trevir. diplom. 3 Bde, Augsb. 1750; Gallia christiana in prov. eccl. distrib,, 13. Bd, Paris 1874; J. Marx, Gesch. d. Erzstifts Trier, 5 Bde, Trier 1858—64; K. Schorn, Eiflia sacra, 2 Bde, Bonn 1887 f.; Ph. de Lorenzi, Beiträge z. Gesch. d. Pfarreien der D. Trier, 2 Bde, Trier 1887; vgl. auch die KGG Deutschlands von Rettberg, Friedrich und Hauck: hier auch die Speziallitteratur.

Unter den deutschen Bistümern ist Trier wahrscheinlich das älteste. Die Stadt Trier war in der römischen Kaiserzeit sehr bedeutend, seit Diokletian war sie Hauptstadt von Gallien; man schätzt ihre Einwohnerzahl auf 50—60000 Seelen. Es darf als sicher angenommen werden, daß das Christentum schon im 2. Jahrhundert dort Fuß faßte. Im Laufe des 3. vermehrte sich die Zahl der Gläubigen langsam; erst seit Konstantin schwoll sie rasch an. Wir wissen aus einer Notiz des Athanasius (Apol. ad Const. imp. 15), daß man 336, während Athanasius als Verbannter an der Mosel weilte, an einer neuen Kirche baute, weil die alte nicht mehr ausreichte. Im nächsten Jahrhundert wurde die um 370 gebaute Gerichtshalle in eine Kirche umgewandelt; sie ist im heutigen Dom erhalten. Zu einer rein oder fast rein christlichen Stadt wird Trier erst in den letzten Jahren der Römerherrschaft geworden sein. Diese nahm in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein Ende; durch die fränkische Eroberung wurde Trier für immer zu einer deutschen Stadt. Die Eroberer waren Heiden; aber sie hinderten den Fortbestand der Christengemeinde nicht und der Übertritt Chlodwigs führte alsbald auch die Franken an der Mosel zum Anschluß an die christliche Kirche.

Der Ursprung des Episkopats in Trier verliert sich im Dunkel. Denn die angeblichen Apostelschüler Eucharius, Valerius und Maternus sind Geschöpfe der Legende. Sicher nachweislich ist erst Bischof Agröcius, einer der Teilnehmer der Synode von Arles 314; eine bedeutende Stellung nahmen seine Nachfolger Maximinus und Paulinus ein, die Gesinnungsgenossen und Mitkämpfer des Athanasius im arianischen Streite. Doch läßt sich die Frage, ob sie bereits als Metropoliten der ersten belgischen Provinz zu betrachten sind, nicht sicher beantworten. Der politische Rang der Stadt macht eine bejahende Antwort wahrscheinlich; aber die langsame Durchführung der Metropolitanverfassung im Abendland erregt gegen sie Bedenken. Die fränkische Eroberung hat die Trierer Bischofsreihe nicht unterbrochen; gerade aus der Zeit der Kämpfe ist der Name des Bischofs Jamblichus erhalten (MG EE III, Nr. 23 v. 79); seine Nachfolger Nicetius, Magnerich u. a. erscheinen thatsächlich als Metropoliten (s. KG Deutschlands I², S. 128). Zwar ging in der Verwirrung der ausgehenden Merowingerzeit diese Würde wieder verloren. Aber seit ihrer Erneuerung durch Karl d. Gr. vor 811 (s. KG D.s II², S. 208) hat Trier sie bis zum Beginn des vorigen Jahrhunderts behauptet.

Zur Diöcese Trier gehörte das Land auf beiden Seiten der Mosel von der jetzigen preußisch-lothringischen Grenze bis zum Einfluß der Mosel in den Rhein und diesseits des Stroms ein kleinerer Landstreich auf beiden Ufern der Lahn bis oberhalb Wetzlar. Suffraganbistümer waren Metz, Toul und Verdun.

Bischofsliste: Agröcius 314, Maximinus 343, Paulinus 353, Jamblichus um 475, Aprunculus um 530, Nicetius gest. 566, Magnerich gest. nach 585, Sabaudus 614, Anastasius 626 oder 627, Modoald um 630, Numerianus um 660, Basinus und Liutwinus, Milo 717—757 (? 753), Weomad gest. 791, Richbod gest. 804, Wazo, Amalar gest. 814—816, Hetti gest. 847, Thietgaut 863 abgesetzt, Bertulf 869—883, Ratbod 883—915, Ruotger gest. 931, Ruotbert 931—956, Heinrich I. 956—964, Dietrich 965—977, Elbert 977—993, Liudolf 994—1008, Megingoz 1008—1015, Poppo 1016—1047, Eberhard 1047—1066, Konrad 1066, Uoto 1066—1078, Egilbert 1079—1101, Brun 1101—1124, Gottfried 1124—1127, Meginher 1127—1130, Adalbero 1131—1152, Hillin 1152—1169, Arnold 1169—1183, Folmar 1183—1189, Johann I. 1189—1212, Dietrich v. Wied 1212—1242, Arnold v. Isenburg 1242—1259, Heinrich II. v. Vinstingen 1260—1286, Boemund v. Warnesberg 1289—1299, Dieter v. Nassau 1300—1307, Baldewin v. Luxemburg 1308—1354, Boemund v. Saarbrücken 1354—1362, Kuno v. Falkenstein 1362—1388, Werner v. Königsstein 1388—1418, Otto v. Ziegenhain 1418—1430, Hraban v. Helmstadt 1430—1439, Jakob v. Sirk 1439—1456, Johann v. Baden 1456—1500, Jakob v. Baden 1500—1511, Richard v. Greiffenklau 1511 bis 1531.

Hauck.

Trigland, Jacobus, gest. 1654. — Joh. Coccejus, Oratio funebris (aufgenommen in Opera omnia Joh. Cocceji, tom. IV, p. 48 seq.); H. W. ter Haar, Jacobus Trigland

(akad. Dissertation), s'Gravenhage 1891; Opuscula Jacobi Triglandi, 3 tom. fol. Amsterdam 1640.

Zur Zeit des Remonstrantischen Streites in den Niederlanden nahm Jacobus Trigland unter den Kontraremonstranten eine höchst wichtige Stellung ein. Obgleich er zu 5 den jüngeren Gliedern der Partei gehörte und darum beim Beginn der Streitigkeiten nicht in den Vordergrund trat, ward er sehr bald einer der vornehmsten Wortführer im Streit. Er bekämpfte unermüdlich mit Wort und Schrift die Remonstranten und verteidigte mit großer Kraft die Lehre der reformierten Kirche. Als Mann aus einem Gusse, der stets gradeswegs auf sein Ziel los ging und von keinem Kompromiß wissen 10 wollte, der sich durch große Gelehrtheit und unermüdlichen Eifer auszeichnete, hat er auf seine Zeitgenossen großen Einfluß ausgeübt, während auch das Nachgeschlecht ihm noch immer dankbar sein mag für seine „Kerckelijke Geschiedenissen", ein Werk, das, welche begründete Einwände auch immer dagegen erhoben werden können, stets seinen großen Wert als eine der wichtigsten Quellen für die Kenntnis der Geschichte der Nieder- 15 ländischen Reformierten Kirche bis zur Dordrechter Synode von 1618/19 behalten wird.

Sein Vater Cornelis Trigland entstammte einem alten Patriziergeschlecht zu Gouda, wo er eine Zeit lang an der Lateinschule unterrichtete. Er zog jedoch, vielleicht wegen seiner Anhänglichkeit an die römisch-katholische Kirche nach Vianen, wo er Bierbrauer wurde. Hier wurde Jacobus Trigland (der Name Trigland ist eine Übertragung von 20 Dreijeykele = drei Eicheln) am 22. Juli 1583 geboren. Er wurde nicht bei seinen Eltern, sondern bei Verwandten in Gouda erzogen, die den Wunsch hegten, er möchte Geistlicher werden, und ihn deshalb die dortige Lateinschule besuchen ließen, an der damals Mag. Paulus Fraudenius Rektor war. Im Jahre 1597 that man ihn zu einigen Priestern nach Amsterdam, damit er dort die Dogmatik seiner Kirche kennen lerne. Ende 25 1598 siedelte er nach Löwen über, wo er sich, da einem Verbote der Generalstaaten zufolge kein Niederländer dort studieren durfte, unter dem Namen von Jacobus Triballenius oder Triblandius aus Gouda einschreiben ließ. In Löwen begann der innerliche Kampf, der ihn später zum Bruch mit der römischen Kirche führen sollte. Die Methode, die man dort bei der Widerlegung ketzerischer Ansichten befolgte, wobei mehr auf mensch- 30 liche Zeugnisse, denn auf das Wort Gottes Gewicht gelegt wurde, befriedigte ihn nicht. Die Lektüre der Werke Bellarmins beunruhigte ihn noch mehr. Besonders die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke, die er als eine Frucht menschlichen Hochmuts und für unverträglich mit der christlichen Demut hielt, weckte Zweifel bei ihm. Wahrscheinlich um ihn für eine Zeit lang in eine andere Umgebung zu bringen, wurde ihm vom Leiter 35 des Collegium Pontificium eine Mission nach Haarlem aufgetragen. Er verließ Löwen, um nicht mehr dorthin zurückzukehren. Einige Wochen hielt er sich bei seinen katholischen Verwandten zu Gouda auf, aber in diesem streng kirchlichen Kreise fand er keine Ruhe. Der Zweifel wurde stets stärker in seiner Seele, bis er endlich nach langem Kampf zu der Überzeugung kam, daß für Sünder kein ander Heil denn aus Gnade in Christus sei 40 und daß die guten Werke Früchte der Dankbarkeit sein müßten. „So war er bereits reformiert, bevor er die reformierte Kirche kannte" (Coccejus, l. l.). Während seine Verwandten, bei denen er erzogen war, ihm nun ihr Haus verschlossen, fand er eine Heimat bei seinen nicht so streng katholischen Eltern. Er studierte nun die reformierte Lehre und suchte mittlerweil nach Mitteln, seinen Unterhalt zu verdienen. Im Jahre 1602 im 45 Alter von 19 Jahren wurde er zum Rektor der Schule zu Vianen ernannt. Das Studium der Bibel, die Predigten des gelehrten dortigen Predigers Dr. Alb. Selcartius, die er hörte, die Lektüre der ihm von diesem geliehenen Confessio von Beza, Calvins Institutiones und Bullingers Decades brachte ihn zur Überzeugung, daß die reformierte Kirche „die wahrhaftige Kirche Christi" sei und im Jahre 1603 trat er „hilari animo" 50 nach abgelegtem Glaubensbekenntnis ihr bei.

Auf Anraten von Selcartius bereitete er sich zwischendurch auf das Predigtamt vor und nach bestandenem Examen wurde er im Jahre 1607 zu Stolwijk zum Prediger ordiniert. Seine Predigten machten einen sehr günstigen Eindruck, und dem vor allem hatte er es zu danken, daß er schon 1610 nach Amsterdam berufen wurde, wo er am 55 24. Dezember in sein Amt eingeführt wurde. Während der ersten Jahre seines Verbleibs dortselbst machte er wenig von sich reden, aber im Jahre 1614 begann seine Thätigkeit auf kirchlich-politischem Gebiet, über die wir nachher näher sprechen müssen und die erst mit seinem Tode ihr Ende fand. Im Jahre 1617 wurde er an die reformierte Gemeinde im Haag für eine Zeitlang beurlaubt, worum der dortige „doleerende" Kirchen- 60 rat mit Unterstützung des Prinzen Moritz mehrmals ersucht hatte. Im Jahre 1618 ent-

sandte ihn die Provinzialsynode von Nord-Holland als Deputierten nach der großen Nationalsynode von Dordrecht. Welchen Anteil er an den Beratungen genommen hat, geht aus den Akten dieser Synode nicht hervor. Wohl wissen wir aus seinen „Kerkelijcke Geschiedenissen", daß er einen Beweis von Mäßigkeit durch seinen Tadel über die Weise, in der Bogerman die Remonstranten wegschickte, gab. In die Kommission, 5 welcher die Synode den Auftrag gab, die Canones Dordracenae aufzustellen und dabei die reformierte Lehre aufs neue zu formulieren, wurde auch er gewählt. Als Prediger zu Amsterdam hat er in dem Streit gegen die Remonstranten, in welchem er allzeit im Vordertreffen stand, viele Unannehmlichkeiten auch von seiten der Obrigkeit zu erdulden gehabt. Sein Amt als Seelsorger hat er deswegen jedoch nicht vernachlässigt und als Prediger 10 wurde er trotz des strengen Dogmatismus seiner Predigten sehr gerühmt. Auch an der Verwaltung der Kirche in den Provinzialsynoden hat er wiederholt thätigen Anteil nehmen müssen. Im Jahre 1634 verließ er Amsterdam, um eine theologische Professur zu Leiden anzunehmen als Nachfolger von Andr. Rivet (s. XVII, 46). Vorher hatte ihm der akademische Senat den Dr. theol. verliehen. In seinen Vorlesungen behandelte er die Exegese des 15 ATs und von 1639—1650 auch die Loci Communes, später auch „conscientiae casus", während er bei den Disputationen, die unter seinem Vorsitz stattfanden, über verschieden theologische Gegenstände sprach „graviter, cordate, libere, solide, accurateque" (Coccejus l. l.). Von 1637—1645 war er zugleich angestellter Prediger der ref. Gemeinde zu Leiden. In den letzten Jahren seines Lebens ward ihm seine Schwerhörig- 20 keit sehr lästig, auch hatte er infolge eines Steinleidens viel Schmerzen auszustehen. Am 5. April 1654 starb er. Auf seinen eigenen Wunsch war schon im August 1653 der Utrechter Professor Joh. Hoornbeek als Hilfe ihm zur Seite gestellt worden. Dieser wurde denn auch sein Nachfolger. Seiner 1604 in Vianen geschlossenen Ehe mit Christina Stoof, die 1643 gestorben war, entstammten elf Kinder, von denen sieben ihn 25 überlebten, darunter drei Söhne: Cornelis, der Prediger im Haag wurde, Theodorus, später Professor der Rechtswissenschaft, und Jacobus, der zuletzt Prediger zu Amsterdam gewesen ist. Des letzteren Sohn, ebenfalls mit dem Vornamen Jacobus, ist von 1686 bis 1705 wie sein Großvater Professor der Theologie und der hebräischen Archäologie zu Leiden gewesen (s. über ihn: Glasius, Godgeleerd Nederland, III, 446, 447). 30

Aus den Schriften Triglands, die ausschließlich aus Streitschriften bestehen, lernen wir ihn als einen Mann kennen, der in allen Stücken von der Wahrheit der reformierten Lehre überzeugt war, und für ihre Verteidigung keine Mühe und keinen Streit scheute. Er ist ein begabter Dogmatiker und ein scharfer Polemiker. In allem, was er schreibt, zeigt er sich als ein Mann, der nicht gering geschätzt werden darf. Er besitzt eine große 35 Gelehrtheit, eine gründliche Kenntnis der Bibel und der Werke der Reformatoren. Bei seiner Beweisführung weiß er scharf zu unterscheiden, logisch zu begründen, und dringt er stets bis zum Wesen der Sache hindurch. Sein Stil ist sehr verständlich, aber nicht gefällig, sein Ton in der Regel sehr heftig. Sowohl bei der Wiedergabe der Überzeugungen seiner Gegner, als in der Angabe seiner Quellen, beweist er sich als ehrlich und wissen- 40 schaftlich. Die Gabe, Andersdenkende zu schätzen, scheint ihm jedoch durchaus gefehlt zu haben. Man hat, wie es bei hartem Parteistreit zu gehen pflegt, Trigland heftig angegriffen. Er hatte einen jähzornigen und leidenschaftlichen Charakter und war nicht durchaus frei von Hochmut. Dadurch machte er sich viele Feinde, die zeitweilig seine Ehrlichkeit in Verdacht brachten. So schreibt Bern. Dwinglo (Grouwel der ver- 45 woesting, blz. 67) von seiner „vermessenen Unverschämtheit, — gewohnheitsmäßen Lügen, Verleumdungen — Betrügereien &c.". An dem guten Glauben Triglands braucht jedoch nicht gezweifelt zu werden. Seine rote Gesichtsfarbe gab dem Dichter Vondel Anlaß, ihn als einen „Kalkuttischen Hahn" zu verspotten und ihm Trunksucht vorzuwerfen, welcher Vorwurf jedoch pure Lästerung ist. Trigland war ein kriegsfertiger Mann, aber 50 seine hartnäckige Bestreitung der Remonstranten entsprang nicht der Lust am Streit, sondern der festen Überzeugung, daß ihre Lehre verderblich und darum in der ref. Kirche nicht zu dulden sei. Lehrdifferenzen konnte er nicht ertragen. Am deutlichsten hat er dies in seinem Schriftchen „Den Rechtghematichden Christen" (Amst. 1615) ausgesprochen, das auch in ruhigem und würdigem Ton gehalten ist. Er rechtfertigte hier seine Haltung 55 und setzte seinen Standpunkt deutlich auseinander. Von Bedeutung ist auch seine „Verdedigingh van de Leere end' Eere der Ghereformeerde Kerken ende Leeraren, teghen verscheijden lasteringhen enz" (Amst. 1616), in der die Verteidigung der reformierten Dogmatik im Vordergrunde steht. Das Recht der Obrigkeit in kirchlichen Dingen bekämpft er kraftvoll in seiner „Antwoordt op drij Vraghen, dienende tot 60

advys in de huydendagsche Kerkelijke swarigheden" (Amst. 1615) und in seiner „Christelijcke ende Nootwendighe verclaringhe" (Amst. 1615). Auch nach der großen Synode von Dordrecht im Jahre 1618/19, wo die ref. Lehre festgesetzt wurde, fuhr Trigland fort in ihrer Verteidigung gegen die scharfen Angriffe der Remonstranten. Seine wichtigsten Schriften nach 1619 sind: „Christelijcke, ende Vriendelijcke Vermaninge aen alle af-ghedwaalde Remonstrants-Ghezinde" (Amst. 1623), „Tweede Christelijcke ende Vriendelijcke Vermaninghe aende af-ghedwaalde Remonstrants-Ghezinde" (Amst. 1623), „De Kracht der Godtsaligheydt, Dat is de Leere der Waarheyt die nae de Godtsaligheydt is" (Amst. 1631), und in der über diese letzte Schrift sich entspinnenden polemischen Debatte folgende drei Schriften 1. „Trina Dei Gratia, nimirum, electionis, sanctificationis, conservationis applicata, confirmata et indicata" (Amst. 1636); 2. „Disputatio Theologica de civili et ecclesiastica potestate et utriusque ad se invicem tum Subordinatione, tum Coordinatione" (Amst. 1642); 3. „Antapologia, sive examen atque refutatio totius Apologiae Remonstrantium. Opus posthumum" (Harderwici 1664).

Als Bestreiter der Remonstranten ist Trigland allgemein bekannt, weniger aber als Polemiker gegen die römische Kirche. Doch hat er auch auf diesem Gebiet sich häufig bethätigt. Als ehemaliger Zögling der Jesuiten hegte er gegen diese eine besondere Abneigung. Seine Belesenheit in den Kirchenvätern und den kirchlichen Schreibern und seine Bekanntschaft mit den Zuständen und Mißbräuchen der römischen Kirche machten ihn zu einem furchtbaren Gegner. In seinem „Valschen Roem des Pausdoms" (Amst. 1631) bestritt er die Lehre von der apostolischen Succession von Petrus und dem ihm von Christus aufgetragenen Primat in der Kirche. Ausführlicher that er das noch in seinem „Los Gebouw des Pausdoms, dat is klare Verthooninghe, hoe dat de kerckelijcke Monarchie ende Hierarchie des Pausdoms, op een los, ja versiert Fundament gebouwt staet" (1633). In seinem „Bodemlooze Pausdom, dat is, klaere aanwijsinghe, hoe dat het Pausdom nerghens gront ofte vastigheydt en heeft" (1638) handelte er über die Autorität der Kirche und die Autorität der Schrift. Trigland sah in der röm. Kirche das Reich des Satans und wünschte durch seine Schriften an dem Sturz desselben mitzuhelfen.

Am meisten bekannt geworden ist Trigland durch seine große Arbeit, betitelt „Kerkelijcke Geschiedenissen, begrijpende de swaere ende bekommerlijcke geschillen in de Vereenigde Nederlanden voorgevallen, met derselver beslissinge; ende aenmerckinge op de Kerckelijcke Historie van Johannes Wtenbogaert" (Leyden 1650). In diesem umfangreichen Folioband hat er in nach vielen Seiten vortrefflicher Weise die Geschichte der Reformation in den Niederlanden dargestellt und ein Werk geliefert, das noch immer zu Rate gezogen werden muß, wenn auch mit einiger Vorsicht. Schon lange hatte die ref. Kirche nach solch einem Werke verlangt. Der Konvent von Wesel (1568) hatte die Zusammenstellung eines solchen schon an Marnix (s. XII, 347) aufgetragen. Später wurden andere Personen darum ersucht, zuletzt noch Festus Hommius (s. P. J. Wijminga, Fest. Hommius, Leiden 1899, blz. 374—377), aber auch dieser mußte 1632 seine Vorarbeiten aufgeben. Es schien so ein solches Werk nicht zu stande kommen zu sollen. Da erschien im Jahre 1646 die „Kerkelijcke Historie" von Joh. Wtenbogaert ohne den Namen von Verfasser und Drucker. Dies Werk war eine Apologie des Remonstrantismus. Trigland machte sich sofort ans Werk, um diese Darstellung zu wiederlegen und erhielt dabei alle nur mögliche Unterstützung von seiten der Kirche, die über Wtenbogaerts Buch sehr entrüstet war. Im Jahre 1650 waren Triglands „Kerkelijcke Geschiedenissen" fertig und erschienen noch in demselben Jahre im Druck. Die Kirche war ihm sehr dankbar dafür und die Synode von Süd-Holland bezeugte ihm schriftlich und mündlich diesen Dank. Die Regierung war weniger davon eingenommen. Die Staaten von Holland weigerten die Widmung davon anzunehmen und in ihrer Versammlung warnte der Amsterdamer Abgeordnete Bicker davor mit der Erklärung, daß nicht nur viele Fehler, sondern auch verschiedene mutwillige Lügen darin vorkämen. Der Amsterdamer Magistrat, gegen den Trigland in den Jahren 1626—1630 mit so viel Mut und Kraft das Recht der Kirche verteidigt hatte, rächte sich jetzt an ihm durch das Verbot der Ausgabe seines Werks.

Triglands Zweck bei der Ausgabe seiner „Kerckelijcke Geschiedenissen" war, das gute Recht der ref. Kirche gegenüber den Remonstranten ans Licht zu stellen und anzuzeigen, daß Wtenbogaerts Darstellung häufig im Streit mit der Wahrheit war. Er folgte

deswegen seinem Gegner Schritt für Schritt und teilte sein Werk genau auf dieselbe Weise ein, wie Wtenbogaert das seine. Man hat ihm Unehrlichkeit, Unwissenschaftlichkeit und Parteinahme vorgeworfen. In den wörtlichen Citaten aus Wtenbogaerts Schrift jedoch und auch in der Mitteilung der Thatsachen ist er offenbar vollkommen ehrlich zu Werke gegangen, was auch von Männer wie H. C. Rogge und ter Haar durchaus anerkannt wird, die keineswegs zu seinen Geistesverwandten gehören. Wo er Wtenbogaert Ungenauigkeiten nachweist, hat er immer recht. Von den kirchlichen Archiven, die zu seiner Verfügung gestellt waren, hat er eifrig Gebrauch gemacht. Er nennt stets seine Quellen, wenn er von der Darstellung der Dinge, wie andere sie gaben, abweicht; worüber die Quellen keinen Aufschluß gaben, das überging er mit Stillschweigen. Fehlten ihm offizielle Quellen, so beruft er sich wohl auch auf Privatgespräche. In dieser Hinsicht hat er wissenschaftlich gearbeitet. Außerdem zeugt sein Werk von großer Gelehrtheit. Eine Beschwerde kann allerdings mit einigem Recht gegen die Wissenschaftlichkeit seines Werkes erhoben werden, daß er nämlich nicht immer genügend Kritik an seinen Quellen übte, wenn sie von der Seite seiner Gesinnungsgenossen stammten. Das hängt natürlich mit der Thatsache zusammen, daß Trigland bei Abfassung seines Werkes nicht ganz unparteiisch den Geschehnissen gegenüber stand, die er beschrieb. Er hat selbst leidenschaftlich am Streit teil genommen. Gegen die Remonstranten hegte er schwere Vorurteile. Eine Schätzung derselben kannte er nicht. Was er Uebles über sie hörte, war er immer anzunehmen bereit. An Wtenbogaerts guten Willen glaubte er nicht. An seinem eigenem guten Glauben braucht dabei nicht gezweifelt zu werden, aber die volle Zuverlässigkeit seines Werkes hat darunter leider nicht wenig gelitten. Von einem Werk mit so deutlich ausgesprochener polemischer Abzweckung, wie die „Kerkelijcke Geschiedenissen", ist auch kaum etwas anderes zu erwarten. Die Disposition seines Werkes, in der er Wtenbogaert Schritt für Schritt folgt, jedoch dabei zu allerhand Besonderheiten abschweift, ist die Ursache davon, daß Trigland nicht eine fortlaufende historische Darstellung geliefert hat. Ein litterarisches Kunstwerk ist es nicht. Der Stil ist einfach, die Beweisführung streng logisch, alles Pathos fehlt, anschauliche Bilder kommen nicht vor. Es ist ein Werk, das durchgearbeitet, und nicht wegen der Anschaulichkeit gelesen sein will.

Dennoch verdient Trigland Bewunderung für die Zusammenstellung dieses Riesenwerkes, das er im Alter von 63 Jahren begann und in gut drei Jahren vollendete. Es zeugt von eifriger Untersuchung, gründlichem Studium, großer Gelehrsamkeit und außergewöhnlicher Arbeitskraft. Es enthält eine Anzahl von Einzelheiten aus kirchlichen Archiven, die anderswo nicht zu finden sind, während viele Stücke in extenso mitgeteilt sind. Rechnet man hie und da mit des Schreibers Parteinahme, so ist es wegen der reichlichen und ehrlichen Verwendung von offiziellen Berichten im allgemeinen geschichtlich zuverlässig, so daß es immer noch großen Wert für die Kenntnis der Geschichte der Reformation in den Niederlanden hat.

Im Jahre 1640 erschienen zu Amsterdam in drei Foliobänden chronologisch geordnet alle Werke von Trigland, die bis dahin erschienen waren, unter dem Titel „Opuscula Jacobi Triglandi" mit einem guten Porträt von ihm als Dreiundfünfzigjährigem. Eine Liste aller seiner Schriften und von einigen anonymen Pamphleten, die Trigland zugeschrieben wurden, ist bei H. W. ter Haar (t. a. p. blz. 177—181) zu finden.

S. D. van Veen.

Trinität. — F. Ch. Baur, Die chr. Lehre v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1841—42; J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi, 2. A. 1845—56; G. A. Meier, Die Lehre von der Trinität in ihrer hist. Entwicklung, 1844; G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, 1905; Schleiermacher, Ueber den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität, WW I. Abt., 2. Bd; Fr. Lücke, Fragen u. Bedenken über die immanente Wesenstrinität, ThStK 1840; K. J. Nitzsch, Ueber die wesentliche Dreieinigkeit Gottes, ebd. 1841; Ch. H. Weisse, Zur Verteidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität, ebd.; C. Braun, Der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation, 1876; J. Zukrigl, Wissenschaftliche Rechtfertigung der chr. Trinitätslehre, 1846; H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881; R. Rocholl, Der chr. Gottesbegriff, 1900; die dogmatischen Werke von Twesten, Liebner, Thomasius, Dorner, Kaftan und die dogmengeschichtlichen Darstellungen von Harnack, Loofs, Seeberg, sowie F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, 1900.

1. Die Lehre von der göttlichen Trinität bringt den Ertrag der geschichtlichen Heils-

offenbarung für die christliche Gotteserkenntnis zum zusammenfassenden Ausdruck. Sie besagt, daß der Gott der Christen nicht nur die Macht über die Welt ist, die in jeder Religion geahnt und mit mehr oder weniger Deutlichkeit und Zuversicht erfaßt wird, sondern der Vater Jesu Christi, der sich in ihm vollkommen offenbart, und der Urheber eines die Natur umgestaltenden heiligen und seligen Lebens, das in der Gemeinde sich verwirklicht. In ihr prägt so die christliche Kirche den Anspruch aus, Trägerin der abschließenden Offenbarung und des vollkommenen Heils zu sein, einer Offenbarung, die nichts Geringeres ist als die wesenhafte Selbstdarstellung Gottes in einem menschlichen Personleben, und eines Heils, das in Gottes wesenhafter Selbstmitteilung an die Gläubigen besteht. Demgemäß gilt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit als das unterscheidende Merkmal des christlichen Glaubens gegenüber jeder anderen religiösen Gemeinschaft, speziell gegenüber dem Judentum und Heidentum. Sie ist dies aber doch nur in dem Sinne einer aus den grundlegenden Überzeugungen des Christen von dem Heilswert Christi und dem Heilsbesitz der Gemeinde gefolgerten theologischen Konsequenz. Dies illustriert schon die Thatsache, daß sie im Gefolge der Christologie allmählich ausgebildet worden ist und daß an ihrer Ausprägung neben dem treibenden Motiv der religiösen Heilserkenntnis auch die zeitgeschichtlich bedingte theologische Begriffsbildung ihren Anteil hat.

Trinität ist demnach die Modifikation des christlichen Monotheismus, die aus der religiösen Wertung und begrifflichen Deutung der Offenbarungsgeschichte entspringt. Dabei kann das religiöse Denken entweder bei der Unterscheidung bloßer Offenbarungsweisen Gottes stehen bleiben (ökonomische Trinität) oder zur Annahme dreier göttlicher Seinsweisen fortgehen (ontologische oder immanente Trinität). Seitdem die Kirche diesen Fortgang von der ökonomischen zur immanenten Trinität geschichtlich vollzogen hat, läßt sie nur das Bekenntnis zur letzteren als den vollen christlichen Glauben gelten.

Die ältere Dogmatik war der Ansicht, ein so grundlegendes Stück der wahren Erkenntnis Gottes wie die Lehre von seiner Dreieinigkeit könne den Frommen des Alten Bundes nicht unbekannt geblieben sein. Als G. Calixt behauptete, das Dogma von der Trinität sei im AT nicht explicite, sondern nur implicite enthalten, erfuhr er lebhaften Widerspruch. Heute wird kein Theologe, der sich den Stufenunterschied der alt- und neutestamentlichen Offenbarung klar gemacht hat, mehr im AT Beweisstellen für die Trinität suchen wollen. So gewiß Lebendigkeit und Persönlichkeit Grundzüge des alttestamentlichen Gottesbegriffs sind, so wenig wird doch auf eine trinitarische Entfaltung des göttlichen Lebens reflektiert. Was man für Spuren solcher Gedankengänge ausgegeben hat: die Pluralform des Gottesnamens Elohim, die pluralische Weise, in der Gott Gen 1, 26 von seinem Willensentschluß spricht, oder dreigliedrige liturgische Formeln wie der aaronitische Segen Nu 6, 24—26 oder das Trishagion Jes 6, 3, kann nur durch unmethodische Exegese, die näherliegende Erklärungsgründe übersieht, mit der Trinität in Verbindung gebracht werden. Dagegen haben allerdings gewisse alttestamentliche Aussagen, in denen von stehenden Formen und Medien der göttlichen Offenbarung die Rede ist (Wort Gottes Gen 1; Pf 33, 6; Jes 55, 11; Wei 16, 12; 18, 14 f.; Si 43, 25 — Weisheit Pr 8, 22 ff. — Engel Jahves Gen 22, 11 f. 15; Ex 3, 2. 4. 6; Ma 3, 1), auf die Ausbildung zunächst der Christologie und weiterhin der Trinitätslehre eingewirkt. Das eigentliche Interesse, das ihnen zu Grunde liegt, ist aber dem der Trinitätslehre nicht ohne weiteres gleichartig. Während für diese der Accent auf die Zusammenfassung Christi und des Geistes mit dem Vater fällt, dienen jene alttestamentlichen Vorstellungen mehr der Unterscheidung der Offenbarung von Gottes Wesen als der innigen Verknüpfung beider.

Auch im NT wird die Trinität nicht als Lehre vorgetragen; sie ergiebt sich erst dann als Konsequenz aus den neutestamentlichen Aussagen, wenn man diese zusammenfaßt und in ihre Voraussetzungen zurückverfolgt. Was zunächst die Person Christi betrifft, so soll hier nur an die wichtigsten Stützen, die das NT der trinitarischen Konstruktion darbietet, erinnert werden, im übrigen aber auf den Art. Christologie (Bd IV S. 4 ff.) verwiesen sein. Das gemeinsame urchristliche Bekenntnis zur Messianität Jesu enthält die Voraussetzung, daß er als das Organ zur Verwirklichung der Theokratie Gott nahe steht und ihm in irgend einem Sinne zugehört. Schon die jüdische Theologie läßt den Messias ideell präexistieren oder auch in realistischerer Wendung mit den durch ihn vermittelten Gütern der Endzeit bis zu deren Eintritt im Himmel aufbewahrt sein, ohne doch seinen Charakter als Geschöpf in Frage zu stellen. Die christliche Gemeinde denkt die Sendung Christi gleichfalls als Heraussendung einer über-

irdischen Erscheinung aus der Himmelswelt Ga 4, 4. Der messianische Titel Sohn Gottes vertieft sich ihr — gemäß Jesu Selbstzeugnis Mt 11, 27 — zu der Anschauung eines Verhältnisses vertrauter Gemeinschaft und Liebe zwischen Vater und Sohn, das auf Erden erscheint (Jo 10, 30), aber in einem vorweltlichen Sein begründet ist Rö 8, 32; 2 Ko 8, 9; Phi 2, 5ff. Christus ist deshalb befähigt, im Namen Gottes zu handeln, weil in ihm Gottes Lebensfülle wohnt Kol 2, 9, weil er Gottes Ebenbild 2 Ko 4, 4, der Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens ist Hbr 1, 3. Der festen Verknüpfung Christi mit Gott dient bei Johannes der Logosbegriff; er besagt, daß in Jesus der uranfängliche Träger der göttlichen Selbstoffenbarung auf Erden erscheint, der selbst θεός, d. h. göttlichen Wesens ist Jo 1, 1. 14. 18. In einigen neutestamentlichen Stellen wird der Auferstandene und Erhöhte geradezu θεός genannt Jo 20, 28; 1 Jo 5, 20; ob dasselbe auch Rö 9, 5 und Tit 2, 13 der Fall ist, ist exegetisch umstritten. Noch häufiger wird das Gebet zu dem erhöhten Herrn als Merkmal des Christen bezeichnet AG 9, 14; Rö 10, 12ff.; 1 Ko 1, 2. Das damit ausgesagte Verhältnis Christi zu Gott läßt sich begrifflich schwer, jedenfalls nicht mit einem Wort umschreiben. Praktisch wird Christus mit Gott bis zur Identifikation zusammengefaßt, so daß sein Handeln Gottes Thun, seine Anbetung Gottes Anbetung ist. Wo er aber von Gott persönlich unterschieden wird, da bleibt er ihm als Mittler untergeordnet 1 Ko 15, 28; 11, 3. An ein Moment des immanenten göttlichen Lebensprozesses ist auch beim johanneischen Logos nicht gedacht. Er ist Mittler für Gottes Offenbarung an die Welt. Das Motiv aller dieser Gedankengänge ist die Überzeugung, in Christus die volle, wesenhafte Offenbarung Gottes und damit das „Leben" im höchsten Sinne zu haben Jo 1, 4; 3, 16; 20, 31. Die Christus im Verhältnis zu Gott zugeschriebene Abbildlichkeit und Wesensverwandtschaft ist dazu bestimmt, sein irdisches Leben und Heilswerk nach ihrer universellen Bedeutung für die Menschheit zu beleuchten, während sie über die immanenten Verhältnisse des gottheitlichen Lebens keinen Aufschluß giebt und geben will. Abgesehen von der offenbarenden Bethätigung Gottes gegenüber der Welt ist von keinem Logos und abgesehen von der geschichtlichen Heilsstiftung von keinem Sohn als Moment des göttlichen Selbstlebens die Rede. Auch kann Gott in seinem Verhältnis zu Christus ebensogut als θεός Jo 17, 3; 20, 17 wie als πατήρ 1 Ko 8, 6 bezeichnet werden.

Vom hl. Geist sagt das NT, daß er je und je durch die Propheten geredet hat 2 Pt 1, 21, daß er dann im Vollmaß auf Jesu ruhte und ihn zu seinem messianischen Wirken ausrüstete Mc 1, 10; Jo 3, 34. Der scheidende Erlöser verheißt seinen Jüngern die Sendung des Geistes als des ἄλλος παράκλητος, der seine Stelle vertreten soll Jo 14, 16f. Durch ihn wird die Gemeinschaft der Jünger mit ihrem Meister aufrecht erhalten, ja erst recht vollendet 14, 26; 16, 13f. Ebenso eng ist bei Paulus der Zusammenhang des Geistes, den die Gläubigen empfangen und der sie ihrer Gotteskindschaft gewiß macht Rö 8, 16; Ga 4, 6, mit Christus. Er heißt ebensowohl der Geist Christi wie der Geist Gottes Rö 8, 9f. Durch diese Zusammenfassung mit Christi Person wird der Geist zu einer Größe von fest umschriebenem Inhalt und bestimmt gerichteter Wirksamkeit 1 Ko 12, 3; Ja 2. Ko 3, 17 scheint der erhöhte Christus mit dem Geist geradezu identifiziert zu werden, was aber nicht von substantieller Identität, sondern von inhaltlicher Gleichbestimmtheit und heilsgeschichtlicher Zusammengehörigkeit zu verstehen ist. Der Ursprung des Geistes aus Gott und sein wesentlicher Zusammenhang mit ihm wird 1 Ko 2, 10 ausgesprochen. Der Geist ist hier eine zunächst innergöttliche Potenz, das Selbstbewußtsein, kraft dessen Gott sich selbst erkennt; darum vermag er auch den Menschen, die ihn empfangen, die Tiefen der Gottheit aufzuschließen. Diese Tiefen sind aber nicht spekulative Erkenntnisse, sondern wie V. 12 und Rö 5, 5 zeigt, die Wunder der göttlichen Liebe (vgl. Reischle, ZThK 1891, 322). Der Geist verinnerlicht somit die in Christus geschehene Selbstoffenbarung Gottes; er macht sie zum persönlichen Besitz des Gläubigen und teilt ihm so das neue Leben der Gottesgemeinschaft mit, das sich in sittlichen Früchten auswirkt Ga 5, 22f. Die Wurzel dieser Lehre vom Geist ist in der christlichen Heilserfahrung zu suchen. Dies liegt besonders in den paulinischen Aussagen am Tage. Der Geist als die fort und fort von Gott durch Christus ausgehende Wirkung auf das Personleben trägt die Gemeinschaft mit Gott und bedingt die Gotteserkenntnis; darum gilt er dem Christen als das im Menschenherzen erschlossene ewige Selbstbewußtsein Gottes. Die Wirkungen des Geistes sind dabei als persönliche Wirkungen gedacht Rö 8, 16; Ga 4, 6 und der Geist selbst wird als Person angeschaut, die durch sündiges Widerstreben betrübt wird Eph 4, 30. Dasselbe liegt in den johanneischen Aussagen vom διδάσκειν, ἐλέγχειν, ἀναγγέλλειν des auch formell als Person benannten παράκλητος

Jo 14, 26; 16, 8. 13. Man würde aber aus diesen Worten zu viel folgern, wenn man sie dahin auslegen wollte, daß der Geist als eine von Gott und Christus, deren Geist er heißt, unterschiedene Person gedacht sei. In dieser Beziehung mahnt uns schon der Umstand zur Vorsicht, daß sich die hypostatische Selbstständigkeit des Geistes neben dem 5 Vater und Sohn nur sehr langsam in der kirchlichen Theologie durchgesetzt hat.

Zu den besprochenen Aussagen über Sohn und Geist kommen noch die eigentlich trinitarischen Stellen. Nach dem apostolischen Segensgruß 2 Ko 13, 13 geht das Heilsleben des Christen auf eine dreifache Kausalität zurück: die Liebe des Vaters, die Gnade Jesu Christi und die Gemeinschaft des hl. Geistes. In dieser dreifachen Kausalität wird 10 aber zugleich die Einheit des göttlichen Heilswillens angeschaut, der sich in der Sendung des Sohnes und der Mitteilung des Geistes geschichtlich verwirklicht hat (vgl. Ga 4, 4. 6). Ähnlich führt 1 Ko 12, 4—6 die Ausrüstung der Gemeinde mit Charismen, Ämtern und Kräften auf den Einen Geist, den Einen Herrn und den Einen Gott zurück. Ganz besonders aber bezeichnet der Taufbefehl Mt 28, 19 den Gott der Christen, unter dessen 15 Segen und in dessen Dienst jedes Christenleben steht, als den dreifach, als Vater, Sohn und Geist offenbaren. Damit wird ohne Zweifel der Gottesglaube der christlichen Gemeinde mit einer alle Verkennung ausschließenden Deutlichkeit bezeichnet. Nur wo der Eine Gott als der Vater bekannt wird, der im Sohn sich offenbart und im Geist sich mitteilt, da ist christliche Gotteserkenntnis. Diese kürzeste Zusammenfassung des christ- 20 lichen Glaubens ist denn auch für das spätere Taufbekenntnis und weiterhin für zahlreiche erbauliche und theologische Darstellungen Grundlage und Vorbild geworden. Dies darf freilich nicht dazu verleiten, von der späteren dogmatischen Trinitätslehre allzuviel schon in dieser ihrer vornehmsten biblischen Quelle finden zu wollen. Über eine Zusammenstellung der in der Heilsoffenbarung enthaltenen und für den Heilsglauben charak- 25 teristischen Momente geht die erkennbare Absicht der Stelle nicht hinaus. Daß das in der Einzahl stehende ὄνομα das jenseits der Offenbarung liegende einheitliche göttliche Wesen und die Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn und Geist ihre vollkommene Koordination bedeute, ist unzulässige dogmatische Ausdeutung. Sagt doch selbst das nach dem Muster des Taufbefehls gestaltete ausführlichere Taufbekenntnis noch nichts von 30 dieser Einheit und Koordination. Wir stehen darum auch hier auf dem Boden der sog. Offenbarungstrinität, über die das NT überhaupt nicht hinausgeht (B. Weiß, Die Rel. des NT 199). Der wesentliche Accent soll in dieser Zusammenfassung auf die Mittlerstellung des Sohnes fallen. Das ergiebt sich auch aus dem Umstand, daß die Apostelgeschichte wie die paulinischen Briefe die Taufe auf Christus als weithin herrschende Sitte 35 erkennen lassen AG 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 1 Ko 1, 13; Rö 6, 3; Ga 3, 27. Wir werden darum auch die trinitarische Taufformel so interpretieren müssen, daß sie den Sohn und Geist als die Offenbarung des Vaters und den Weg zu ihm bezeichnen will.

Außerchristliche bezw. außerbiblische Quellen oder Vorbilder der Trinitätslehre anzu- 40 nehmen besteht kein Anlaß. Im 18. Jahrhundert hat man solche bei Plato gesucht (Knapp, Dogm. I, 233 ff.), später im Hinduismus (Hegel, Rel.-Phil. II, 199 f.: Trimurti; vgl. hierzu Chantepie de la Saussaye, Rel.-Gesch. II², 142 und v. Orelli, Rel.-Gesch. 501) und Parsismus (vgl. Fr. Nitzsch, Dogm. 411), neuerdings in einer babylonischen Trias (H. Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottes- 45 vorstellung 1896). Von all dem könnte selbst dann nicht ernstlich die Rede sein, wenn die Ähnlichkeit viel größer wäre, als sie wirklich ist. Der Prozeß, der zur Bildung der christlichen Trinitätslehre geführt hat, liegt nicht in einer grauen, unbekannten Vorzeit; er hat sich im vollen Licht der Geschichte abgespielt, seine Akten liegen in großer Vollständigkeit vor uns und seine Motive sind keineswegs unbekannt. Sie gehören fast ausschließlich 50 der christologischen Reflexion an und erklären durchaus genügend, was zu erklären ist. Es ist darum gar nicht einzusehen, wo diese Einflüsse eingegriffen haben sollten und welche Wirkungen von ihnen und nur von ihnen ausgegangen wären.

2. Die Entwickelung der kirchlichen Trinitätslehre fällt zu einem großen Teil mit derjenigen der Christologie (Bd IV S. 16 ff.) zusammen. Es genügt darum, die wesent- 55 lichen Momente und Stadien dieser Entwickelung zu bezeichnen. Der Bildungsprozeß des Dogmas ist durch das Interesse beherrscht, die Absolutheit der christlichen Offenbarung festzustellen. Dies erforderte die engste Verknüpfung der geschichtlichen Person Christi mit dem Leben und Wesen Gottes. Dabei ertrug aber der christliche Glaube weder eine Gefährdung des Monotheismus noch die Verflüchtigung der Person des Erlösers zu einer 60 bloßen Funktion oder vorübergehenden Erscheinung der Gottheit. Bei den apostolischen

Vätern wird das Verhältnis von Vater und Sohn noch nicht als Problem empfunden, da der Sohn entweder als bloßes Werkzeug des Vaters gedacht oder mit diesem und dem Geist unbedenklich identifiziert wird. Indem die Apologeten dem Verständnis der Person Jesu den Logosbegriff zu Grunde legen, erreichen sie es zwar, dieser ohne Verletzung des Monotheismus in dem Rahmen der offenbarenden Thätigkeit Gottes eine Stelle anzuweisen, nicht aber ebenso die Konzentration der Offenbarung in Christus und sein spezifisches Verhältnis zum Vater zu sichern. Auch die Unterscheidung eines immanenten und eines von diesem abhängigen fleischgewordenen Logos stellt den letzteren doch nur in ein mittelbares Verhältnis zu Gott. Kühner und die spätere Entwickelung vielfach vorausnehmend läßt Tertullian, der auch zuerst den Begriff trinitas geprägt hat, der Offenbarung an die Welt eine Selbsterschließung Gottes in Sohn und Geist für den Zweck der Offenbarung vorausgehen. Origenes bringt diese Phase der Entwickelung zum Abschluß, indem er den Logos in ewiger Selbstständigkeit bei Gott denkt. Die Zeugung des Sohnes ist ein ewiger Akt — wobei man nicht vergessen darf, daß auch die Schöpfung der Welt bei Origenes ein solcher ist — und macht diesen gleichen Wesens mit dem Vater teilhaftig. Dagegen ist das Wesen des Geistes für Origenes eine noch nicht geklärte Frage; doch denkt er sich die Wirkungssphären des Vaters, Sohnes und Geistes als konzentrische Kreise: der Vater waltet über dem All, der Sohn in den vernünftigen Kreaturen, der Geist in den Heiligen. Indessen hatte der Monarchianismus in seiner modalistischen Gestalt eine noch engere Zusammenfassung des Sohnes mit dem Vater zu erreichen gesucht, indem er beide persönlich identisch dachte. Sabellius sieht in Vater, Sohn und Geist einander ablösende Offenbarungsformen, *πρόσωπα* der Gottheit, denen drei Perioden des Weltlaufs, Schöpfung und Gesetz, Erlösung, Gemeinde entsprechen. Diese Konstruktion, die in Christus nur eine vorübergehende Ausstrahlung der Gottheit sah, wurde als eine unerträgliche Verkürzung des wesentlichsten Glaubensinteresses, der bleibenden Mittlerschaft Christi, empfunden und half den Sieg der hypostatischen Christologie entscheiden. Indessen verblieb dem Modalismus ein unverkennbarer Vorzug vor der Logosspekulation; er vermochte es, den Sohn hinsichtlich der Gottheit dem Vater vollkommen gleichzustellen. Im Vergleich damit mußte die auch von Origenes noch festgehaltene Subordination des Sohnes (und Geistes) als ein entschiedenes Minus erscheinen. Und in der Entwickelung des Dogmas siegte immer die religiös reichere Vorstellung über die dürftigere ungeachtet der daraus entspringenden Denkschwierigkeiten. Als darum Arius den Unterschied von Vater und Sohn zum Gegensatz des Schöpfers und des Geschöpfs verschärfte und die Ewigkeit des Sohnes bestritt, galt es, mit der ewigen persönlichen Selbstständigkeit des Sohnes die Behauptung seiner vollen Gottheit im Sinne der Wesensidentität (Homousie) zu verbinden. Den kirchlichen Ausdruck dieser Wendung haben wir im Nicänum, ihre gedankenmäßige Ausprägung in der Theologie des Athanasius vor uns. Das leitende Interesse der letzteren ist ein soteriologisches, die Sicherstellung des als Mitteilung göttlichen Lebens, speziell der Unsterblichkeit gedachten Heils durch die wesenhafte Gottheit des Heilsmittlers. Daß die nunmehr erreichte Anschauung im Logosbegriff nicht mehr den zureichenden Ausdruck findet, illustriert der Umstand, daß dieser nun mehr und mehr hinter dem Sohnesnamen für den Präexistenten zurücktritt. Eine unbedingte Gleichstellung von Vater und Sohn vollzieht aber auch Athanasius nicht; der Vater bleibt ihm die *μία ἀρχή*, während der Sohn den Grund seines Wesens nicht in sich selbst hat. Auch fehlt ihm noch ein technischer Ausdruck für die Personen der Trinität. Dagegen hat er auch die Lehre von der Homousie des Geistes vorbereitet, wobei gleichfalls die Heilslehre maßgebend ist. Der Geist, welcher uns die Gemeinschaft mit der göttlichen Natur vermittelt, muß selbst dieser Natur teilhaftig sein. Diese ergänzenden Aufstellungen über den Geist lagen so sehr in der Konsequenz der christologischen Entscheidung, daß es nur eines äußeren Anstoßes, des Gegensatzes der sog. Pneumatomachen, bedurfte, um sie als die kirchliche Überzeugung auszusprechen (Synode von Konstantinopel 381). Die Kappadozier schufen durch die Unterscheidung von *οὐσία* und *ὑπόστασις*, die sich wie *κοινόν* und *ἴδιον* zueinander verhalten, das Ausdrucksmittel, um die Dreiheit der Personen zur Einheit des Wesens ins Verhältnis zu setzen. Als die Eigentümlichkeiten der drei Hypostasen bezeichnet Gregor von Nazianz *ἀγεννησία*, *γέννησις* und *ἐκπόρευσις*. Auch für diese Theologen bleibt aber wie für Athanasius der Vater die göttliche Urpersönlichkeit, *πηγὴ θεότητος*. Dadurch erleichterte man es sich, die Einheit zugleich in der Anschauung festzuhalten. Im Interesse dieser Einheit fügt der abschließende Dogmatiker der morgenländischen Kirche, Johannes von Damaskus, die Bestimmung der *περιχώρησις*, der realen Durchdringung

und gegenseitigen Immanenz der drei Hypostasen hinzu. Auch er hält aber an der Superiorität der ersten Person fest und läßt den Geist vom Vater durch den Sohn ausgehen.

Anders Augustin. Er will den Begriff der Gottheit von vornherein trinitarisch
5 gefaßt wissen: trinitas est unus deus (de trin. V, 9). Die Einheit darf ebensowenig im Vater gesucht werden, wie im Sohn oder Geist; sie liegt im göttlichen Wesen als solchem, an dem die drei Personen in völlig gleicher Weise teil haben. Der Vater ist in seiner Existenz ebenso durch den Sohn und den Geist bedingt wie diese durch jenen. Jede Person ist die ungeteilte Gottheit und die drei Personen sind in ihrer
10 Gesamtheit das Eine göttliche Wesen. Das läßt sich freilich nur denken, wenn man den Personbegriff in einer Weise sublimiert, die ihn dem eines Moments, einer Relation der Gottheit zu sich selbst nähert. Der Unterschied der Personen besteht nur relative ad invicem (de trin. VIII, init.). Darin erscheint der neuplatonische Zug des augustinischen Denkens, der ihm die Einfachheit des göttlichen Wesens wichtig macht.
15 Die Unzulänglichkeit des zu starren Personbegriffs für die Trinitätslehre hat Augustin bekanntlich auch selbst ausgesprochen: dictum est tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur (de trin. V, 9). Vom alten Modalismus unterscheidet sich diese Anschauung dadurch, daß nicht an Succession, sondern an ewige Koexistenz und gegenseitige Immanenz dieser Modi gedacht ist. Dieselbe Anschauung prägt sich auch in den
20 Analogien aus, durch welche Augustin die innere Einheit und wechselseitige Bedingtheit der drei „Personen" illustriert. Er verwendet nicht mehr die alten realistischen Bilder, die man früher gebraucht hatte: Quelle, Bach und Strom; Wurzel, Schößling und Frucht; Sonne, Strahl und Flamme; nur Momente, die in ungetrennter und untrennbarer Gleichzeitigkeit koexistieren, können hier ausreichen. Solche findet Augustin auf
25 psychologischem Gebiet: memoria, intelligentia, voluntas (de trin. X, 11. 12), wobei memoria den unmittelbaren Inhalt des Bewußtseins, intelligentia den logischen Akt, in dem er gedacht wird, voluntas die aktive Beziehung beider aufeinander bedeutet. In ihrer Einheit konstituieren die drei Momente das Selbstbewußtsein. Eine andere Analogie bietet die praktische Seite des menschlichen Geisteslebens; die Liebe vollzieht sich durch
30 die drei Momente: amans, quod amatur, amor (de trin. IX, 2; XV, 6). Dabei wird der Unterschied nur scheinbar stärker betont; da von Gottes Liebe zu sich selbst die Rede ist, geht auch diese Differenz von Momenten in die Einheit eines immanenten psychischen Akts zurück. Eine Kombination beider Konstruktionen ist endlich die Zusammenordnung: mens, notitia, amor (de trin. IX, 4) oder anders benannt: memoria,
35 intelligentia, dilectio (XIV, 8; XV, 7), wobei Selbstbewußtsein und Selbstliebe als die Grundbeziehungen Gottes zu sich selbst erscheinen, die zugleich unter sich in Identität stehen.

In der Konsequenz dieser Anschauung von der gegenseitigen Bedingtheit der trinitarischen Personen liegt es, daß nunmehr auch der Geist ebenso vom Sohn wie vom
40 Vater ausgehend zu denken ist (De trin. V, 14). Dies war im heilsgeschichtlichen Sinne auf Grund des NT schon von Tertullian gesagt worden; durch Augustin wird es nun auch auf die ewigen Verhältnisse des innergöttlichen Lebens übertragen und unter der Nachwirkung der augustinischen Theologie zum charakteristischen Sonderbekenntnis der abendländischen Kirche. Erst jetzt werden auch Formeln wie die des sog. athana-
45 sianischen Symbols möglich. In ihm wird die Einheit Gottes ohne Vermischung der Personen und die Dreiheit der Personen ohne Teilung des Wesens und ohne Abstufung hinsichtlich ihrer Gottheit, Würde und Majestät bekannt, sowie der Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohn ausgesprochen. Die immanente Trinität, die bei Athanasius noch in engster Beziehung zur Heilslehre stand, ist jetzt erst völlig selbstständig geworden.
50 Gott müßte selbst dann trinitarisch gedacht werden, wenn uns nicht aus der Heilsoffenbarung die Nötigung entstünde, für den geschichtlichen Erlöser und den Geist Anknüpfungspunkte im göttlichen Wesen zu suchen. Man kann sich darum auch unter Absehen von der geschichtlichen Offenbarung in die Betrachtung der immanenten Selbstentfaltung der göttlichen Lebensfülle versenken. Das Mysterium der immanenten Trinität ladet zur
55 Pflege einer mystischen, kontemplativen Frömmigkeit ein. Namentlich aber gilt es fernerhin als unerläßlich, daß man erst einen Blick in dieses ewige Geheimnis getan hat, ehe man an die gläubige Aneignung der Offenbarung herantritt. Was im Rückgang des Denkens von der Offenbarung auf ihren Grund eine letzte Folgerung war, wird nun zum Prius für das Verständnis der Offenbarung selbst.

60 Das Mittelalter hat zum inhaltlichen Bestand des Dogmas nichts Neues hinzu-

gefügt. Man benützte die augustinischen Formeln als Anlaß zu mystischer Versenkung oder als Stoff für den dialektischen Scharfsinn. Daß dabei bald über Tritheismus geklagt wurde, wenn das göttliche Wesen als bloß logische Einheit gefaßt war (Roscelin), bald über Sabellianismus, wenn die Personen zu bloßen Eigenschaftsbegriffen verflüchtigt schienen (Abälard), lag in der Natur des ererbten Problems, das ein schwer zu erhaltendes Gleichgewicht von Einheit und Unterschied forderte. Eine Weiterführung der augustinischen Spekulation hat Richard von St. Victor versucht. Er folgert die Notwendigkeit einer göttlichen Selbstunterscheidung aus dem Begriff der Liebe. Zur Vollkommenheit des **amor** gehört, daß er als **caritas** sich einem andern zuwendet. Dieses andere kann für Gott nicht die Welt sein; denn Liebe zur Welt wäre ungeordnete Liebe. Das Objekt der höchsten Liebe kann nur eine Person sein, die Gott gleich ist an Ewigkeit, Macht und Weisheit. Da es aber nicht zwei göttliche Substanzen geben kann, müssen die beiden göttlichen Personen eine und dieselbe Substanz bilden. Die beste Liebe kann sich aber auch nicht auf diese zwei Personen beschränken; sie muß zur **condilectio** werden durch den Wunsch, daß ein Dritter ebenso geliebt wird, wie sie sich gegenseitig lieben. So führt die vollkommen gedachte Liebe notwendig zur Dreieinigkeit und da Gott zugleich absolute Macht ist, vermag er auch dieser Forderung des Begriffs vollkommen zu entsprechen (Baur II, 527—531). Es bedarf keines Beweises, daß diese sinnige Konstruktion den augustinischen Personbegriff verläßt, indem sie die Dreiheit als eine himmlische Familie denkt und überdies weder den Stillstand der göttlichen Selbstmitteilung bei der Dreizahl begründet noch zu Gottes Liebesoffenbarung an die Welt weiterführt. Thomas von Aquino sucht sich auf den Bahnen Augustins zu halten; er führt die Zeugung des Sohnes auf den immanenten Prozeß des göttlichen Denkens, den Ausgang des Geistes auf den Willen der Liebe zurück, ohne freilich reale persönliche Unterschiede zu gewinnen. Duns Scotus ist umgekehrt an den letzteren interessiert, wagt aber seiner Tendenz doch nur einen sehr zurückhaltenden Ausdruck zu geben (Seeberg, Duns Scotus 207).

3. Die Reformatoren wußten sich im Glauben an die göttliche Trinität auf dem Boden der allgemeinen Kirche (Conf. Aug. 1; Art. Smalc. P. I) und Luther hat es verstanden, ihren religiösen Sinn auszulegen, wobei er freilich die Aussagen über Gottes trinitarisches Wesen stets an seinem offenbarenden Handeln orientiert. Wenn Melanchthon in den Loci von 1521 die **mysteria divinitatis** von der Erörterung ausschließt, so liegt das wohl nicht nur an der praktisch-religiösen Haltung dieser Schrift, sondern auch an der Abneigung des Humanisten gegen die scholastischen Subtilitäten, die dabei in Frage kamen. Später hat ihn das Auftreten antitrinitarischer Richtungen, gegen deren Anfänge sich auch die Augsb. Konfession wendet, zur Ausfüllung dieser Lücke veranlaßt. Seine spekulative Konstruktion der Trinität (CR XV, 1274; XXIII, 235; XXV, 19) ist wesentlich augustinisch, seine Erklärung des Personbegriffs in Conf. Aug. 1: **quod proprie subsistit** vorsichtiger als in den späteren Loci. Wenn hier (CR XXI, 1076) Person als **substantia individua, intelligens, incommunicabilis, non sustentata in alia natura** definirt wird, so nähert sich dies — auch abgesehen von der ungeschickten Übersetzung von *ὑπόστασις* durch **substantia**, die schon Augustin getadelt hat (de trin. V, 9) — viel zu sehr dem modernen Persönlichkeitsbegriff, um nicht die Einheit Gottes zu verdunkeln.

Die protestantische Kirchenlehre stellt der Entwickelung der Trinität regelmäßig das Bekenntnis zum Monotheismus voran. Es ist nur Ein göttliches Wesen, **una essentia divina**; aber an ihm haben drei Subjekte, Vater, Sohn und Geist in gleicher Weise teil. Es giebt so **tres habentes Deitatem**, aber nur Einen Gott. Zur Bezeichnung der drei Subsistenzweisen des Einen Gottes dient der Begriff „Person". Dieser wird meist in engem Anschluß an Melanchthons oben mitgeteilte Formel definiert; etwas abweichend sagt Gerhard: **subsistens individuum intelligens, incommunicabile, non sustentatum ab alio.** Die trinitarischen Personen sollen weder als reale Teile der Gottheit noch als Individuen einer Gattung aufgefaßt werden. In jeder Person ist das göttliche Wesen vielmehr ganz und ungeteilt. Darum sind auch von jeder derselben alle göttlichen Eigenschaften auszusagen. Neben der in allen gleichen Gottheit eignet aber jeder der drei Personen eine besondere *ἰδιότης*, ein unterscheidender Charakter, **character hypostaticus.** Diese Besonderheit ist von doppelter Art; sie bezieht sich teils auf das innergöttliche Leben, den *τρόπος ὑπάρξεως*, teils auf die Offenbarung an die Welt, den *τρόπος ἀποκαλύψεως*. Die innergöttlichen Unterschiede beruhen auf einem immanenten Handeln der Gottheit, den sog. **opera ad intra.** Von ihnen gilt, daß sie nicht ein gemeinsames Handeln der Gottheit, sondern ein unterschiedenes Thun der einzelnen Per-

sonen sind. Es sind dies die **generatio** des Sohnes durch den Vater und die **spiratio** des Geistes durch Vater und Sohn. Die erstere wird definiert als **aeterna filii ex substantia patris productio**. Sie unterscheidet sich von der Schöpfung der Welt dadurch, daß diese ein vom Schöpfer wesentlich verschiedenes Sein begründet, während die 5 **generatio** einer dem Vater wesensgleichen Person gilt. Die **spiratio** des Geistes ist analog **aeterna spiritus sancti ex substantia patris et filii productio**. Entsprechend diesen **opera ad intra** eignen den drei göttlichen Personen bestimmte **proprietates personales**, dem Vater die **paternitas**, dem Sohn die **filiatio**, dem Geist die **processio**. Daraus scheint ein Vorrang des Vaters vor den beiden anderen Personen 10 zu folgen. Als Vater behauptet er die Priorität vor dem Sohn und mit diesem die Priorität vor dem durch beide bedingten Geist. Allein dies soll nicht im Sinne der Unterordnung oder Abhängigkeit der dritten Person gegenüber der zweiten und beider gegenüber der ersten verstanden werden. Vielmehr stehen sich die drei Personen vermöge der Identität des göttlichen Wesens völlig gleich und bedingen sich gegenseitig. Die 15 Priorität des Vaters bezieht sich nur auf den **ordo subsistendi**, nicht auf das Wesen; sie hat nur logische, nicht reale Bedeutung. Auch der Vater wäre nicht Vater ohne den Sohn und beide wären nicht die ewigen Prinzipien des Geistes und Lebens ohne den Ausgang des Geistes. **Paternitas** und **filiatio**, **spiratio activa** und **processio** setzen sich also gegenseitig voraus. Diese Gegenseitigkeit drückt der Begriff der *περιχώρησις* 20 aus; Vater, Sohn und Geist stehen im Verhältnis wechselseitiger Immanenz. Sofern die drei Hypostasen doch zugleich real unterschieden und für sich bestehend gedacht werden, ist das innergöttliche Leben als ein stetiger Kreislauf zu denken, der vom Vater ausgehend durch den Sohn und Geist wieder zum Vater zurückkehrt. Von den **proprietates personales** unterscheidet die logische Akribie einiger Dogmatiker noch **notiones** 25 **personales**, die den Personen nicht in Relation zueinander, sondern schlechthin für sich zukommen. Unter ihnen befindet sich das alte Prädikat der *ἀγεννησία* für die erste Person. Die Beziehung zur Offenbarungsgeschichte kommt aber erst zur Anschauung im *τρόπος ἀποκαλύψεως* der Trinität. Hier eignen den drei Personen spezifische **opera ad extra**: dem Vater die Schöpfung nebst Erhaltung und Regierung, dem Sohn die 30 Erlösung, dem Geist die Heiligung. Im Unterschied von den **opera ad intra** gilt von diesen Bethätigungen nach außen, daß sie ungeteilte Wirkungen der Gottheit und darum den drei Personen gemeinsam sind. **Opera ad extra indivisa servato ordine et discrimine personarum** (Gerhard). Schreibt man diese Werke dennoch den einzelnen Personen der Trinität in besonderer Weise zu, so geschieht dies **per appropriationem** 35 d. h. sie werden den anderen Personen darum nicht abgesprochen, nur zum **character hypostaticus** einer Person in ein besonderes Verhältnis gesetzt. In diesem Sinn kann man auch sagen, daß unbeschadet der Gemeinsamkeit aller Eigenschaften doch für den Vater die Macht, für den Sohn die Liebe, für den Geist die Weisheit besonders charakteristisch ist. Schließlich will noch beachtet sein, daß die kirchliche Dogmatik diese Be- 40 stimmungen nicht für eine rationale Erkenntnis der Sache ausgiebt, sie bezeichnet vielmehr die Trinität als ein Mysterium. Die aufgestellten Sätze sollen darum auch mehr die negative Bedeutung haben, unchristliche Vorstellungen abzuwehren als die positive, die Sache selbst begreiflich zu machen.

Blickt man von diesen kirchlichen Formeln auf die biblischen Grundlagen zurück, so 45 lassen sich wesentliche Differenzen nicht verkennen. 1. Das NT spricht von der wesentlichen Einheit des Sohnes mit dem Vater und sieht im Geist die Einwohnung Gottes im Gläubigen. Die Kirchenlehre ersetzt diesen religiösen Gedanken der Gegenwart Gottes im Sohn und Geist durch den metaphysischen Begriff ihrer Wesensgleichheit mit dem Vater. Dieser Begriff enthält aber ein wesentlich neues Moment; er faßt Sohn und 50 Geist nicht bloß mit Gott zusammen, er stellt sie auch als ewig unterschiedene Subjekte ihm gegenüber. Offenbar haben wir aber an diesem Unterschied nicht dasselbe religiöse Interesse wie an jener Einheit. Die religiöse Interpretation des Dogmas hat darum auch immer den Unterschied hinter die Einheit zurücktreten lassen (Augustin, Luther, Schleiermacher). 2. Das NT enthält keine unbedingte Koordination des Sohnes mit 55 dem Vater. Nach Paulus und Johannes ist der Sohn wenigstens in seinem heilsgeschichtlichen Wirken vom Vater abhängig und ihm gehorsam 1 Ko 15, 28; Jo 14, 28. Wenn sich ähnliche Aussagen vom Geist nicht finden, so liegt dies daran, daß er als das Medium der Wirksamkeit Gottes in der Welt, nicht als für sich bestehende Person gedacht wird. Handelt es sich aber nicht um Gleichheit, sondern um wesenhafte Einheit, so liegt in der 60 Abhängigkeit des Sohnes vom Vater auch nichts Befremdliches, während sich freilich

Gleichheit und Unterordnung nicht vertragen. 3. Die Kirchenlehre verwendet zur Konstruktion des innergöttlichen Lebens Begriffe, die nach biblischem Sprachgebrauch auf die Offenbarungsgeschichte gehen. *Υἱὸς θεοῦ* ist der Name des geschichtlichen Christus, während der präexistente Offenbarungsmittler, wo er als solcher ausdrücklich charakerisiert werden soll, Logos heißt. Darum ist auch der Gedanke der ewigen Zeugung als des Grunds für das Dasein des Präexistenten ohne biblischen Anhalt. Der Ausdruck *μονογενής* Jo 1, 14; 3, 16 charakterisiert das vertraute Verhältnis von Vater und Sohn nach seinem Bestand, nicht nach seinem Ursprung und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Kol 1, 15 spricht vom Vorrang des Heilsmittlers vor der Schöpfung, ohne über seine Entstehung Auskunft geben zu wollen. Insbesondere aber ist von einem Ausgehen des Geistes nie im Sinn seines innergöttlichen Ursprungs, sondern immer nur im Sinne seiner Sendung in die Welt die Rede. 4. Indem die Kirchenlehre das ewige Verhältnis des Sohnes und des Geistes zum Vater nicht als ein überzeitliches, sondern als ein vorzeitliches faßt, vermag sie nichts anderes darüber auszusagen, als was in der Offenbarungsgeschichte wiederkehrt. Sie macht aus dem Kreislauf des geschichtlichen Heilslebens, das vom ewigen Liebeswillen des Vaters ausgeht, durch den Sohn vermittelt wird und unter der Leitung des Geistes die erlöste Menschheit zum Vater zurückführt, das blasse Gegenbild einer innergöttlichen Bewegung, deren Sinn ganz unverständlich bleibt, wenn man sie nicht auf ihr geschichtliches Urbild zurückbezieht. Denn was die kirchliche Dogmatik über das Wesen dieses innergöttlichen Prozesses festzustellen vermochte: **paternitas, generatio, filiatio, spiratio, processio** ist lediglich verbaler Natur; es besteht nur in einer Umschreibung der Namen Vater, Sohn und Geist. Darin liegt doch wohl ein Wink, daß wir uns damit begnügen müssen, Gottes Wesen in seiner Offenbarung anzuschauen, statt es hinter derselben in abstrakten Formeln zu konstruieren.

4. Nachdem schon im Zeitalter der Reformation vereinzelte Stimmen die kirchliche Trinitätslehre verworfen hatten (Denk, Haetzer, Campanus, Servet), bekämpfte der Socinianismus das kirchliche Dogma als schrift- und vernunftwidrig von dem Standpunkt eines abstrakt unitarischen Gottesbegriffs und einer moralistischen Auffassung der Religion. Der Arminianismus berührt sich mit ihm nur insoweit, als er die Koordination der trinitarischen Personen für unzulässig erklärt. Der Rationalismus erneuert, wenn auch unter mannigfacher Anpassung an die kirchlichen Wendungen die socinianische Bestreitung, der Supranaturalismus die arminianische Abschwächung des Dogmas. Leibniz und Lessing waren für den spekulativen Gehalt der Trinitätslehre nicht unempfänglich, während die durch den Pietismus neu erweckte Frömmigkeit an ihren lehrhaften Bestimmungen entweder mit achtungsvollem Schweigen vorbeiging oder sie auch kritisch reduzierte. Für ersteres kann Spangenberg (**Idea fidei fratrum** § 89) als Beispiel dienen, für letzteres J. A. Urlsperger, der nur eine Offenbarungstrias in der Schrift findet (Kurzgef. System eines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit 1777). Es schien darum, als sollte die Trinitätslehre vor dem Forum der philosophischen Spekulation mehr Anerkennung finden als vor dem des religiösen Denkens. So hat auf spekulierende Theologen und Philosophen Jakob Böhmes theosophische Gotteslehre nachhaltig eingewirkt. Er läßt den göttlichen „Ungrund" in einem ewigen „Gegenwurf" zur Bestimmtheit und Erkenntnis seiner selbst kommen, trennt sich aber freilich dadurch von der Kirchenlehre, daß ihm für die Lebensfülle der Gottheit eine trinitarische Entfaltung nicht genügt. Indem er eine Siebenzahl schöpferischer Kräfte als „Natur in Gott" statuiert, läßt er erkennen, daß es bei seiner Konstruktion nicht auf den Unterbau der Heilslehre, sondern auf die Erklärung der Schöpfung abgesehen ist. Nicht wesentlich anders verhält es sich mit dem Interesse, das Schelling und Hegel der trinitarischen Spekulation zuwenden. Vermöge der alten Gleichsetzung des Logos mit dem *κόσμος νοητός* wird der Sohn zum Prinzip der Welt, der Geist zum Prinzip des höheren Lebens, das sich in religiöser und philosophischer Erkenntnis zum Urquell des Seins zurückwendet. Damit wird aber die Trinitätslehre ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet und als Schlüssel für das kosmologische Problem gebraucht. Wo man auf den religiösen Ausgangspunkt des Dogmas zurückging, fand man sich doch vielfach gehindert, zu den kirchlichen Formeln über die immanente Trinität fortzugehen. Schleiermacher hat in der Abhandlung über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität eine Revision der kirchlichen Entscheidungen zu Gunsten der sabellianischen Ansicht und ihrer Vorläufer gefordert. Sein „Chr. Glaube" bringt schon durch die Stellung, die er der Trinitätslehre anweist, zum Ausdruck, daß sie ihm zwar als der „Schlußstein", aber nicht als die „Grundlehre" des christlichen Glaubens gilt. Als ihre Wahrheit bezeichnet er die Überzeugung, „daß

nicht etwas Geringeres als das göttliche Wesen in Christus war und der christlichen Gemeinde als ihr Gemeingeist einwohnt" (§ 170, 1). Die Formeln, in denen diese Gewißheit ausgeprägt worden ist, findet er nach ihrer exegetischen Begründung anfechtbar, zwischen entgegengesetzten Vorstellungen hin- und herschwankend und einer Fortbildung 5 um so mehr bedürftig, als die evangelische Kirche eine Neubildung der Lehre unterlassen habe. Insbesondere beanstandet er das Recht, zur Annahme einer ursprünglichen und ewigen Sonderung im göttlichen Wesen selbst fortzugehen. Den von Schleiermacher eingenommenen Standpunkt hat Lücke in seinem Sendschreiben an Nitzsch exegetisch zu rechtfertigen unternommen, während dieser in seiner Antwort die immanente Wesenstrinität 10 als die Bedingung bezeichnet, unter der allein Gott lebendig und von der Welt unabhängig gedacht werden könne. (ThStK 1840/41.)

Es dürfte schwer sein, die von Schleiermacher geforderte Neubildung des trinitarischen Dogmas bei irgend einer Richtung der heutigen Theologie als wirklich gelöste Aufgabe aufzuweisen. Zum Gegenstand dogmatischer Spezialarbeit ist unser Lehrstück in den 15 letzten Jahrzehnten äußerst selten gemacht worden und wo es im Zusammenhang des Lehrganzen dargestellt worden ist, geschah dies meist in Wiederaufnahme früherer Positionen. Überblicken wir die hauptsächlichsten Standpunkte, so ist vorauszuschicken, daß der bloß negierende Unitarismus, wie er in England als Nachzügler des Deismus sich findet und von dort auch nach Amerika verpflanzt worden ist, in der deutschen wissenschaftlichen 20 Theologie so gut wie gar nicht vertreten ist. Die Glaubensmystik der lutherischen Reformation und der spekulative Geist der deutschen Philosophie standen einer so abstrakt verstandesmäßigen Behandlung der Gotteslehre entgegen. Die Haupttypen der heute vertretenen Anschauungen dürften sich etwa in folgender Weise ordnen lassen. 1. Die Beschränkung auf die Offenbarungstrinität als die allein wesentliche Glaubensaussage 25 vertreten A. Schweizer, Hase, Lipsius, während O. Pfleiderer einen ontologischen Hintergrund der Offenbarungstrias fordert und diesen in den göttlichen Eigenschaftsbegriffen: Macht, Weisheit, Liebe findet (Grundriß der chr. Glaubens- und Sittenlehre, 4. Aufl. § 77). 2. Wo man den Rückgang auf eine immanente Wesenstrinität für geboten hält, hat man sich meist nicht damit begnügt, diese aus der Offenbarung oder Heilserfahrung 30 zu erschließen, sondern in Wiederaufnahme älterer Gedankengänge eine trinitarische Entfaltung des christlichen Gottesbegriffs spekulativ zu konstruieren versucht. Man ging dabei entweder a) vom göttlichen Selbstbewußtsein aus und forderte zu seinem Vollzug die Selbstunterscheidung des denkenden Subjekts und des gedachten Objekts und ihre Wiederaufhebung in die Einheit (Twesten, Dogm. II, 1, S. 204). Damit verwandt ist die 35 Anschauung von Frank, der aus dem Begriff der Persönlichkeit die Momente der Setzung, Gesetztheit und Ineinsfassung gewinnt (System der chr. Wahrheit I, § 15), die in Gott hypostatisch zu denken seien, und diese Konstruktion dadurch unterbaut, daß er in dem christlichen Heilsstand die Erfahrung einer dreifachen und doch einheitlichen göttlichen Kausalität aufzeigt, nämlich die Erfahrung Gottes, sofern er das Schuldbewußtsein be- 40 dingt (Vater), die Schuldfreiheit bedingt (Sohn), die Versetzung in den Stand der Schuldfreiheit wirkt (Geist). Oder man schloß b) aus Gottes Wesensbestimmtheit als Liebe auf ein Subjekt der Liebe, ein ewiges, von der Welt verschiedenes, Gott wesensgleiches Objekt derselben und ließ die Gegenseitigkeit dieses Liebesverhältnisses in einem Dritten zur Ruhe kommen. So Sartorius, Schöberlein, J. Müller, während Liebner die Typen 45 a und b kombiniert, J. A. Dorner im Begriff der Liebe die Momente der Notwendigkeit und Freiheit erst unterscheidet, dann eins werden läßt, W. Beyschlag die Liebe durch die drei Momente der Selbstbewahrung, Selbstverleugnung und Selbstmitteilung hindurchgehend denkt. Diese spekulativen Theorien gewähren aber der kirchlichen Trinität einen sehr unsicheren Halt, da weder die Identität des göttlichen Subjekts und Objekts noch 50 die Gegenseitigkeit des Liebesverhältnisses ein drittes selbstständiges Moment ergiebt, das als Hypostase gedacht werden könnte. Ein ähnliches Bedenken läßt auch Franks an sich verdienstlicher Versuch, die immanente Trinität an die christliche Heilserfahrung anzuknüpfen, zurück. Da man die Erfahrung Gottes als des die Schuldfreiheit bedingenden nur in und mit der Erfahrung der Versetzung in die Schuldfreiheit haben kann, ist auch hier die 55 Trennung des 2. und 3. Moments in der göttlichen Heilskausalität unsicher und mehr der theologischen Reflexion als der unmittelbaren Erfahrung angehörig. 3. Einen viel ausgeprägteren Sinn gewinnt die Selbstunterscheidung Gottes, wenn man als das „Andere", von dem sich Gott unterscheidet, nicht ein ihm wesensgleiches Objekt, sondern die Welt denkt. Diesen Weg haben nach Hegels Vorgang Ch. H. Weisse und Bieder- 60 mann beschritten. Allein es ist klar, daß die Hereinnahme der Welt in den Selbst-

entfaltungsprozeß Gottes den biblischen Begriff der göttlichen Heiligkeit und die christliche Beurteilung der Sünde bedroht und so gerade mit der christlichen Heilslehre, aus der das trinitarische Dogma erwachsen ist, in Widerspruch tritt. 4. Andere wollten durch die Rückkehr zu subordinatianischen Gedanken der Trinitätslehre eine mehr biblische Gestalt geben und zugleich Anstöße für das Denken heben. So Kahnis, der den Sohn und Geist als „Gott in des Wortes zweitem und drittem Sinn" bezeichnet (Luth. Dogm. III, 206) und in vorsichtigerer Weise Thomasius. Allein diese Abschwächung des Dogmas giebt nicht etwas Nebensächliches preis, sondern die Überzeugung, die von jeher seinen Nerv ausmachte, daß der christliche Glaube in dem geschichtlichen Erlöser und im Geist mit Gott in des Wortes höchstem Sinn Gemeinschaft hat. 5. Am nächsten ist einer wirklichen Neubildung des Dogmas vielleicht R. Rothe gekommen. Dies weniger dadurch, daß seine spekulative Gotteslehre Gott als absolutes Wesen, absolute geistige Natur und absolute Persönlichkeit unterscheidet, ein Versuch, den er selbst nicht als eine Konstruktion der Trinität im überlieferten Sinn eingeschätzt wissen will (Th. Ethik I, § 37, vgl. Dogm. I, § 15—22). Wohl aber enthält seine Auffassung vom Haupt der geschaffenen Geisterwelt und vom Geist als der Einheit von Gedanke und Dasein die Elemente eines Begriffssystems, das die Bedingungen des religiös-sittlichen Lebens mit dem ewigen Leben Gottes verknüpft. Überdies bietet sein Ausblick auf die Pluralität der Weltsphären die Möglichkeit, der ewigen Zeugung des Sohnes und dem ewigen Ausgang des Geistes den gedankenmäßigen Inhalt zu geben, der der kirchlichen Anschauung mit der Verurteilung der origenistischen Spekulation verloren gegangen war. Freilich enthält seine Konzeption so viel individuelle Spekulation, daß sie in der protestantischen Theologie ziemlich ungehört verhallt ist (vgl. noch Th. Eth. I², § 51; III², § 540). 6. Eine besondere Beachtung darf auch für die Geschichte des Trinitätsdogmas J. Chr. K. Hofmann beanspruchen. Er hat mit besonderem Nachdruck nicht sowohl die Beschränkung der dogmatischen Aussage auf die Offenbarungstrias, sondern die Ineinssetzung der ökonomischen und immanenten Trinität gefordert. Das Verhältnis von Vater und Sohn ist ihm ein innergöttliches; aber es ist für uns auf Grund der Schrift nur in seiner geschichtlichen Selbsterweisung erfaßbar (Schriftbeweis I², 202). Indem er darum jeden Versuch ablehnt, in das vorweltliche Leben der Gottheit einzudringen, will er das geschichtliche Verhältnis Gottes zur Menschheit in seiner Heilsoffenbarung unmittelbar zugleich **sub specie aeternitatis** betrachtet wissen. Damit macht er der Unklarheit ein Ende, mit der man in der älteren Theologie von ewigen Verhältnissen zu reden pflegte, während man sie doch der geschichtlichen Offenbarung in der Zeit vorausgehen ließ, statt sie als die außerzeitliche Grundlage der geschichtlichen Heilsoffenbarung zu denken. In derselben Linie bewegen sich auch die Aussagen M. Kählers (Wissenschaft der chr. Lehre 3. A. § 368—375). Indem er aus der Dreifaltigkeit des göttlichen Wirkens auf eine entsprechende ontologische Bestimmtheit des göttlichen Lebens zurückschließt, warnt er davor, sie zur Konstruktion innergöttlicher Verhältnisse zu benützen. Die immanente Trinität soll nur dazu dienen, den Reichtum, die Allgenugsamkeit und die Beweglichkeit des göttlichen Lebens einzuprägen. Insofern bilde die immanente Trinität einen Grenzbegriff. Ähnliche Gedanken finden wir auch bei anderen neueren Theologen wieder. Während A. Ritschl selbst sich damit begnügt (ohne Nennung des Wortes Trinität), Christus und die Gemeinde als ewige Inhalte des göttlichen Denkens und Liebeswillens zu bezeichnen (Rechtf. u. Vers. III, § 49 und Unterricht in der chr. Religion 2. A. § 46), ist H. Schultz dazu fortgegangen, der geschichtlichen Einwohnung Gottes in Christus und der Gemeinde die ewige Entfaltung seines Wesens in Wort und Geist zu Grunde liegend zu denken (Lehre von der Gottheit Christi, XXVIII. Kap.). Kaftan endlich betont nachdrücklich, daß die trinitarischen Aussagen nur insofern Glaubensaussagen seien, als sie auf den geschichtlichen Christus und die geschichtliche Mitteilung des Geistes bezogen werden. Er folgert aber daraus — mit Recht — nicht, daß wir bei der bloß ökonomischen Trinität stehen bleiben müßten, sieht vielmehr in dieser und der immanenten nur der Form nach verschiedene, im Inhalt kongruente Betrachtungen desselben Thatbestandes. Was uns dort in der Form der zeitlichen Succession gegeben ist, das schauen wir hier in zeitloser Betrachtung in Gott selbst hinein (Dogm. 3. und 4. A. § 21). Damit scheint mir die Richtung bezeichnet, in der die Trinitätslehre von der Dogmatik behandelt sein will.

5. Gehört es zum Wesen des Glaubens, im Weltlichen ein Überweltliches, im Geschichtlichen das Ewige zu erfassen (vgl. Bd VI, S. 680. 682), so kann sich das religiöse Verständnis der Heilsgeschichte nur so vollziehen, daß wir in der Person des Erlösers und dem Geistesbesitz der Gemeinde die ewige Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes sehen. Jede

Anschauung, die unter dieser Linie zurückbleibt, ermangelt der religiösen Zuversicht und Klarheit. Derselbe Christus, der als Stifter eines neuen religiösen Gesamtlebens der Menschheit und ihrer Geschichte angehört, gehört zugleich dem ewigen Leben Gottes an, dessen volle, nicht zu überbietende Offenbarung er ist. Der Geist, in dem wir Gott als 5 Vater anrufen und durch den wir in Christi Bild umgestaltet werden, gehört ebenso der zeitlichen Entfaltung unseres Personlebens an, wie er zugleich die Selbstentfaltung Gottes ist, der seine persönlichen Geschöpfe mit seiner Gegenwart erfüllen will. Indem wir aber in der geschichtlichen Heilsoffenbarung eine ewige göttliche Wirkung erkennen, entsteht uns auch die Aufgabe, alle andere Selbstoffenbarung Gottes mit dem geschichtlichen Erlöser und alle 10 andere Selbstmitteilung Gottes mit dem hl. Geist zusammenzuordnen. In allen geschichtlichen Führungen der Menschheit, die das Heil vorbereiten, sehen wir die offenbarende Thätigkeit Gottes, die sich in Christus konzentriert und vollendet. Auch die Schöpfung unserer Welt gehört in diesen Prozeß der Offenbarung Gottes mit hinein, sofern sie Darstellung seiner Weisheit und Liebe für das menschliche Bewußtsein ist. Dies kann 15 man nur bestreiten, wenn man der Meinung ist, daß die Welt Gott mehr verbirgt als kund macht. Der biblische Name für diese als Einheit gedachte Offenbarung ist Logos, „das Wort", in dem wir nur nicht eine Erklärung der Offenbarung, sondern eine Aussage des in ihr geschehenden göttlichen Handelns sehen müssen. Alle die Menschheit für Gott bereitende religiöse Prophetie ist eine Wirkung desselben Geistes, der in seiner Fülle 20 der christlichen Gemeinde innewohnt. Wir dürfen aber auch nach dem Vorgang Rothes noch weiter gehen und die Wirksamkeit desselben Worts und desselben Geistes auch in anderen Schöpfungskreisen voraussetzen als in dem, welchem wir selbst angehören. Das hat anscheinend mit der praktischen Frömmigkeit unmittelbar gar nichts zu thun; aber mittelbar steht es doch mit ihr in Zusammenhang. Wir drücken damit den unbedingten 25 Wert aus, den wir diesen Selbsterweisungen Gottes zuschreiben, und bekennen, daß wir ohne sie kein geistiges Dasein als vollendet denken können. Auch erreichen wir damit nicht bloß den Gedanken wieder, den Origenes mit der ewigen Zeugung des Sohnes verbunden hat, sondern machen auch die für unser Weltbild sachgemäße Anwendung der von Paulus Kol 1, 15 ff. ausgesprochenen Idee.

30 Was sich aber so für die Welt in einen zeitlichen Prozeß auseinanderlegt, in dessen Verlauf das religiös-sittliche Personleben sich gestaltet, das ist als Gottes That betrachtet nicht ein Werden, sondern ewige Gegenwart, der Ausdruck seines unveränderlichen Wesens. In diesem Sinn setzen wir Sohn und Geist als ewig in Gott seiend. Damit ist das Letzte gesagt, was für unser Denken erreichbar ist. Das Wie der immanenten Trinität 35 bleibt uns notwendig Geheimnis, weil keine Kategorien unseres zeitlichen Denkens das Ewige als solches erfassen können und keine Analogien unserer Erfahrung in die Höhe des göttlichen Seins emporreichen. Gott als ewiges Subjekt der Offenbarung ist uns darum die Eine, alle Fülle der Offenbarung und allen Reichtum sich selbst mitteilender heiliger Liebe in sich befassende absolute Persönlichkeit. Alle Versuche, reflektierend oder 40 spekulierend weiter vorzudringen führen entweder zu den bloß verbalen Bestimmungen, die wir aus der Geschichte des Dogmas kennen, oder zu Begriffen, die sich im Zusammenhang des dogmatischen Systems als widerspruchsvoll erweisen. Reden wir von drei Personen der Einen Gottheit, so gebrauchen wir ein unzulängliches Bild. Wir sagen damit heute viel mehr als die alte Kirche unter ihren Hypostasen verstand. Sie dachte die- 45 selben so elastisch, daß sie auch wieder fähig waren, sich zu Einer Persönlichkeit, Einem göttlichen Selbstbewußtsein und Willen zusammenzuschließen. Unser moderner Personbegriff ist viel schärfer geprägt; er bezeichnet eine durch unübertragbare Akte des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung in sich abgeschlossene psychische Lebenseinheit. Drei Personen in diesem Sinn ergeben nicht eine numerische Einheit, wie sie die Kirchen- 50 lehre fordert, sondern nur die kollektive Einheit, die sie verwirft. Überdies verwickelt uns dieser moderne Personbegriff in seiner Anwendung auf die Christologie in die Schwierigkeit, daß wir in Christus entweder das menschliche Selbstbewußtsein ausgelöscht denken oder eine Doppelpersönlichkeit in ihm statuieren müssen, was beides ebenso dem geschichtlichen Bild des Erlösers wie den Bedürfnissen des Glaubens widerstrebt. Eher läßt sich 55 darum von drei Momenten, einer dreifachen ewigen Bestimmtheit des göttlichen Wesens reden. Das hat die theologische Spekulation seit Augustin mit mehr oder weniger Klarheit und Konsequenz immer angestrebt. Meist ist man dann auf Eigenschaftsbegriffe höchsten Rangs geführt worden: Macht, Weisheit, Liebe oder besser Allmacht, Gnade, Heiligkeit. Nur darf über einer solchen Deutung der Trinität die Persönlichkeit des er- 60 höhten Christus, an der das Interesse der christlichen Frömmigkeit wesentlich haftet, nicht

verschwinden. In ihm, dem Menschgewordenen und Erhöhten gewinnt Gottes Gnade persönliche Gestalt in der Geschichte und er bleibt, mit dem Vater geeint, das Haupt seiner Gemeinde. Und wie Gottes Gnade in Jesus Christus, so gewinnt seine das Irdische verklärende Heiligkeit ihre geschichtliche Gestalt in der Gemeinde der Erlösung, die im Geist durch Christus mit Gott verbunden, am ewigen Leben teil hat.

Welchen dieser Wege wir aber im einzelnen gehen mögen, in keinem Fall dürfen wir die immanente Trinität von der geoffenbarten trennen und ihr als einen selbstständigen Glaubensbesitz gegenüber stellen. Sonst setzen wir an die Stelle anschaulicher Begriffe inhaltsleere Schemata und lenken die religiöse Betrachtung von der lebendigen und lebenschaffenden Wirklichkeit auf die dürren Steppen mystischer Kontemplation ab. Der religiöse Wert der Trinitätslehre besteht einzig und allein darin, die Offenbarungsgeschichte als die Selbsterschließung des ewigen Gottes auszulegen. Indem sie dies thut, zeigt sie uns Gott als den ewig Lebendigen, den absolut Persönlichen und schlechthin Heiligen, der unverworren mit dem Leben der Welt über ihr steht, aber nichts desto weniger erlösend in ihr wirkt und seine persönlichen Kreaturen heiligend und beseligend zu sich zieht. Eine Schutzwehr gegen falsche, deistische Vorstellungen von Gottes Transcendenz ist unsere Lehre nur dann, wenn man seine Weisheit und Liebe nicht in einer jenseitigen, immanenten Selbstentfaltung, sondern in der innerweltlichen erlösenden Offenbarung anschaut. Und gegen den Pantheismus giebt es ohnehin keine andere wirksame Schutzwehr, als die streng persönliche und konsequent sittliche Fassung des ewigen Liebeswillens, die uns der Blick auf die geschichtliche Offenbarung zur Notwendigkeit macht. Was Nitzsch von den Vorzügen der immanenten Wesenstrinität sagt (vgl. oben Abschn. 4), das gilt in Wirklichkeit nur von einer Anschauung, die ökonomische und immanente Trinität in eins faßt.

Ruht demnach die christliche Trinitätslehre ganz und gar auf der Offenbarung und bezieht sich ihr religiöses Verständnis immer auf diese zurück, so kann man die immanente Trinität mit Recht als Grenzbegriff bezeichnen. Wir können dem offenbarenden Thun Gottes nachblicken und es mit seinem ewigen Wesen verknüpfen, aber wir können es nicht aus diesem als einen denknotwendigen Prozeß a priori konstruieren. Unser Weg geht darum immer nur von der Offenbarungstrias zur Einheit, während wir nicht umgekehrt die Dreiheit durch logische oder metaphysische oder moralische Konsequenz aus der Einheit entwickeln können. Und wir thun gut daran, uns vor solcher spekulativen Anmaßung zu hüten; sie dient weder der christlichen Frömmigkeit noch den wirklichen Aufgaben und Interessen der theologischen Wissenschaft. Ist auch Melanchthons Wort über die Trinität in der ersten Ausgabe seiner Loci zu resigniert, sofern es auch die Offenbarungstrinität unserm Denken zu entziehen scheint; für die immanente Trinität als solche behält es doch sein Recht: **Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam investigaverimus.**

O. Kirn.

Trinitarierorden (**Ordo ss. Trinitatis redemptionis captivorum**). — Die wichtigsten Urkunden findet man im Bullar. Roman., citiert ist nach der Turiner Ausgabe 1857 ff. Die beiden Regeln stehen auch bei Holstenius-Brockie, Cod. reg. II S. 3 ff. Vgl. Gallia chr. VIII S. 1731 ff.; Joh. a S. Felice, Triumphus misericordiae i. e. s. ord. SSS. Trinitatis institutum redemptio captivorum, Viennae 1704; Florian. a S. Josepho, Chronicon discalceati ordinis S. Trinit. de red. captivorum, Prag 1726; Helyot, Hist. des ordres monastiques II, 310 sq., deutsche Uebers. S. 366 ff.; F. Hurter, Gesch. Innoc. III. u. s. Zeitgen. IV, 213 ff.; Gmelin, Die Litteratur zur Gesch. des Ordens St. Trinitatis und Mar. de Mercede redemptionis captiv., Karlsruhe 1870 (aus Serapeum, B. XXXI S. 81 ff.); G. Uhlhorn, Die chr. Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 285 ff. 496 ff.; Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche I, Paderborn 1896 S. 427 f.; König im KKL. XII[2]; P. Deslandres, L'ordre des trinitaires, Toulouse 1903, 2 Bde.

Der Trinitarierorden, Orden von der Gnade, auch Orden der Eselsbrüder (Ordo asinorum, weil die Ordensglieder anfangs nur auf Eseln reiten durften), sowie speziell in Frankreich Maturiner (nach der ihnen gehörenden Kapelle St. Maturin oder St. Mathelin in Paris) genannt, wurde im Jahre 1198 von Johann de Matha und Felix von Valois gestiftet. Die legendarische Ordenstradition weiß über Johann de Matha, daß er um 1160 als der Sohn vornehmer Eltern zu Faucon in der Grafschaft Nizza geboren wurde; er widmete sich dem geistlichen Stande, studierte in Aix und in Paris, erlangte 1193 die theologische Doktorwürde und wurde bei der ersten Messe, die er als Priester hielt, mit einer Vision beglückt. Ein weiß gekleideter Engel mit einem roten und blauen Kreuze, an jeder Seite von einem mit Ketten gefesselten Sklaven begleitet, soll ihm erschienen sein; Johann de Matha soll in dieser Erscheinung die Aufforderung Gottes erkannt haben, der

Loskaufung von Gefangenen aus den Händen der Ungläubigen sich zu widmen. Zur weiteren Erforschung des göttlichen Willens zog er sich in die Einöde eines Waldes bei Cerfroid (cervus frigidus) in der Diöcese Meaux zurück; hier fand er den Einsiedler Felix von Valois, dem er sich anschloß. Die Legende berichtet von einer zweiten Vision:
5 Die beiden Genossen, in fromme Betrachtungen versunken, erblicken einen weißen Hirsch mit einem Kreuze zwischen den Stangen des Geweihes; das Kreuz war ganz so, wie es de Matha bei der Meßfeier an dem Engel bereits gesehen hatte. Sie glaubten, daß so jene Aufforderung Gottes von neuem sich ihnen kund gebe. Nun gingen sie nach Rom und setzten den kurz zuvor (8. Januar 1198) auf den päpstlichen Stuhl gelangten
10 Innocenz III. von ihren Visionen in Kenntnis, sowie von ihrer Absicht, sich der Loskaufung gefangener Christen aus den Händen der Ungläubigen zu widmen. Innocenz beschäftigte sich, wie die Legende weiter berichtet, im Gebete mit der Sache, und hatte bei einer Meßfeier die gleiche Erscheinung, wie de Matha. Daraufhin gestattete er die Stiftung eines Ordens, dessen Glieder den oben bezeichneten Namen führen sollten. So die
15 Legende. Die urkundlichen Nachrichten über die Entstehung des Ordens widersprechen ihr jedoch. Die älteste Urkunde ist ein Privilegium Innocenz' III. vom 16. Mai 1198 (Potth. 189). Nach demselben bestätigt der Papst dem Bruder Johann und den übrigen Brüdern des Hauses der Dreieinigkeit in Cerfroid ihren Besitz, besonders das angeführte Haus, das die Gräfin Margareta von Burgund behufs Befreiung der Gläubigen, die in
20 Gefangenschaft der Ungläubigen geraten waren, der Bruderschaft geschenkt hatte, sowie andere zu dem gleichen Zweck ihr übergebene Besitzungen. Er bestimmt zugleich, daß die gegenwärtigen und künftigen Häuser der Bruderschaft ihrem Zwecke nicht entfremdet werden dürfen (a statu illo in quo eas deliberatione provida ordinastis, videlicet ad redemptionem captivorum vel ad observantiam vestri ordinis et in-
25 stitutionis nullius praesumptione temeraria valeant immutari). Hiernach geht die Entstehung der Bruderschaft der Romreise Johanns einige Zeit voraus und muß es unentschieden bleiben, ob der Gedanke, für die Befreiung christlicher Gefangener zu arbeiten, Johann de Matha oder der Gräfin von Burgund gehört. Nach den Worten der Urkunde ist das letztere wahrscheinlicher als das erstere. Ganz in der Luft stehen Uhlhorns Ver-
30 mutungen, der den Ursprung des Ordens aus dem Eindruck des Falls von Jerusalem 1187 und der in St. Victor bei Paris herrschenden Stimmung ableitet, S. 286f. Eine 2. Urkunde Innocenz' III. vom 17. Dezember 1198, Potth. 483, zeigt, daß das Privilegium vom 16. Mai nur als vorläufig betrachtet werden sollte. Denn nun hören wir, daß Innocenz Johann nach Frankreich zurückgesandt hatte, um Empfehlungen von dem
35 Bischof von Paris und dem Abte von St. Victor zu erholen. Mit denselben und mit einer Abschrift der Regel des Hauses der Dreieinigkeit kehrte er nach Rom zurück und nun erteilte der Papst die ausdrückliche Bestätigung der Regel, die er aber vorher in einzelnen Punkten abänderte.

Die Regel fordert, daß die Brüder in Gehorsam gegen den „minister" des Hauses,
40 in Keuschheit und ohne Eigentum leben. Die einzelnen Häuser sollen von je drei Klerikern und drei Laien unter einem minister bewohnt werden. Der letztere muß Priester sein und wird von den Brüdern gewählt; er hat jeden Sonntag ein Kapitel mit den Brüdern seines Hauses zu halten. An der Spitze des ganzen Ordens steht der minister maior, der das jährliche Generalkapitel an der Pfingstoktave zu halten hat. Außerdem kommt
45 ihm die Disziplin über die ministri minores zu. Der Erreichung des Ordenszweckes dient die Bestimmung, daß von allen Einkünften — sowohl Geschenken als dem Ertrag des Grundbesitzes — der dritte Teil zur Befreiung der Gefangenen zurückgelegt werden soll. Außerdem enthält die Regel Bestimmungen über die Lebenshaltung in den Häusern, die Ordenstracht, die Fasten, die Aufnahme neuer Mitglieder u. dgl. Das Horengebet u. a.
50 soll nach den Gewohnheiten von St. Victor beobachtet werden. Ein neues Schutzprivilegium erteilte Innocenz dem Orden am 18. Juni 1209, Potth. 3744.

Als erster minister maior fungierte Johann de Matha. Schon Innocenz III. gewährte dem Orden Aufnahme in Rom; er übertrug ihm die Kirche und das Spital S. Tommaso in Formis auf dem Cälius (s. Reg. d'Urbain IV. Bd I Nr. 27
55 S. 8 vom 25. Oktober 1261). Ein weiblicher Zweig des Ordens entstand wenige Jahre nach der Gründung in Spanien; doch wurde er erst 1236 definitiv konstituiert; die erste Superiorin der Nonnen war die Infantin Constantia, eine Tochter des Königs Peter II. von Aragon (Helyot S. 396ff.).

Der Trinitarierorden gelangte rasch zu festem Bestand; es empfahlen ihn die großen
60 Erfolge der Gefangenenbefreiung. 1199 gingen die ersten Sendlinge nach Tunis; es

gelang ihnen eine Anzahl Christensklaven loszukaufen, 186 wurden im Triumph nach Cerfroid geleitet. J. de Matha starb 17. Dez. 1213 in Rom; im Jahre vorher war Felix von Valois in Paris gestorben.

Von Honorius III. wurde der Orden, der sich vornehmlich in den romanischen Ländern, aber auch in England, Schottland und Irland und im Osten ausbreitete, von neuem bestätigt (Bull. Rom. III S. 315 vom 9. Februar 1217). Clemens IV. ließ die Regel revidieren, wobei sie in einigen Punkten gemildert wurde (III, S. 786 vom 7. Dezember 1267). Clemens VII. gewährte dem Orden das Recht, für seine Zwecke Almosen zu heischen (VI, S. 65 ff. vom 17. April 1524).

So wenig als irgendein anderer Orden hielt der der Trinitarier an der ursprünglichen Strenge fest (vgl. schon Reg. d'Urb. IV. Bd I Nr. 22 S. 10 vom 13. November 1261); der Verfall führte zu mancherlei Reformversuchen und diese wie gewöhnlich zur Spaltung des Ordens in verschiedene Zweige. Am wichtigsten ist die Entstehung der Kongregation der unbeschuhten Trinitarier (Congr. Discalceatorum ordinis ss. Trinitatis). Ihre Heimat ist Spanien; sie wurde 1599 von Clemens VIII. als eigene Kongregation anerkannt (Bull. Rom. X S. 529 vom 20. August 1599), und gewann auch in Frankreich und Italien Ausbreitung. Paul V. erklärte sie 1609 für einen Bettelorden und gewährte ihr alle Privilegien der Mendikanten (XI, S. 608 vom 15. Dezember 1609, vgl. auch seine Erlasse vom 24. Dezember 1609, 10. Februar 1610 und 14. August 1613 S. 612 ff.). Bis 1636 stand die neue Kongregation trotz aller Verschiedenheiten unter dem General der fratres calceati. Damals erst eximierte sie Urban VIII. von dessen Jurisdiktion (XIV, S. 518 vom 28. Februar 1636).

Über die Hauptsachen, die Zahl der Konvente und die Erfolge des Ordens in der Gefangenenbefreiung, waren wir bis auf Deslandres schlecht unterrichtet. A. König nimmt an, daß der Orden in der Zeit seiner höchsten Blüte, dem 15. Jahrhundert, ungefähr 880 Häuser gezählt habe (KKL XII² S. 89), Helyot giebt für seine Zeit (1. Hälfte des 18. Jahrhunderts) ungefähr 250 in den 6 französischen, 3 spanischen, der italienischen und der portugisischen Provinz an (S. 374), Braunsberger (Stimmen aus Maria Laach, Ergänzungsheft Nr. 79, 1901) teilt mit, daß von 87 spanischen Trinitarierklöstern 1835 47 aufgehoben wurden (S. 15) und daß 1782—90 die 6 österreichischen Konvente der Auflösung verfielen (S. 25). Alle diese Zahlen, mit Ausnahme der von Braunsberger, sind zu groß; Deslandres weist für Frankreich und die Niederlande 102 Konvente nach, von denen am Ende des 18. Jahrhunderts 93 noch bestanden, in England gab es 11, in Irland 1, in Schottland 7 Konvente. Was die Gegenwart anlangt, so ist nach Braunsberger S. 54 der Orden der unbeschuhten Trinitarier 1894 ausgestorben, wogegen sich die beschuhten zu neuer Thätigkeit aufrafften und um 1898 wieder 22 Klöster besaßen, 1900 ihre Wiederherstellung in Österreich erlebten. Dagegen läßt A. König die beschuhten Trinitarier ausgestorben sein und die unbeschuhten noch fortbestehen. Die letztere Angabe ist im Rechte. Nach P. M. Baumgarten, Kirchl. Statistik, Wörishofen 1905 S. 182 haben die unbeschuhten Trinitarier in Rom gegenwärtig 4 Niederlassungen und sind die beiden Pfarrkichen S. Grisogono und S. Maria della Fornaci in ihren Händen. Der weibliche Zweig des Ordens scheint nie großen Fortgang gehabt zu haben; er zählte schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Spanien, seinem Hauptsitz, nur 10 Klöster (A. König S. 89). Was die Leistungen der Trinitarier anlangt, so hat P. Dan, Hist. de Barberie, Paris 1649 S. 451 ff. die Zahl der von 1198—1640 ausgeführten Redemptionen, d. i. der im Auftrag des Ordens unternommenen Befreiungsreisen, auf 363 berechnet, die Zahl der dabei befreiten Christen auf 30 720. A. König folgt einer anderen Berechnung, die auf 900 000 befreite Christen kommt, und rechnet weiter, daß der Orden hierfür 5 400 000 000 Fr. ausgegeben habe. Das ist natürlich ein Gebäude aus Luft. Man wird nur Gmelin zustimmen können, der eine sichere Berechnung der Zahl der Befreiten für unmöglich hält; Dans Zahlen erklärt er für viel zu niedrig, die 900 000 natürlich für übertrieben; vgl. Deslandres I S. 436. (**Neudecker** †) **Hauck.**

Trinitatisfest s. d. AA Feste Bd VI S. 55, 56 und Kirchenjahr Bd X S. 398, 1.

Trishagion, liturgisch. — Litteratur: Art. Eucharistie Bd V S. 565, 29 ff.; Joh. Damascenus, Epistola ad Jordanem Archimandritam scripta de hymno Trisagio, opera ed. Lequien, Venet. 1748, I, p. 480 ff.; Suicer, Thesaurus eccl., Amstelaed. 1682, s. v. *Τρισάγιον*, p. 1310; Peter Allix, De Trisagii origine, Rothom. 1674; S. J. Baumgarten, Disput. de historia Trisagii, Halae 1744; Bingham-Grischovius, Origines sive Antiquitates eccles. VI, Halae 1728, p. 37 ff. und p. 315 ff.; Renaudot, Liturgiarum orient. collectio, Francof. ad Moen. 1847, I, p. 207 ff.; II, p. 69. 594; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, Freiburg i. B. 1890, S. 183 ff.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, Berlin 1900, S. 379 ff.;

Baumstark, Die Messe im Morgenland (Sammlung Kösel), Kempten und München 1906, S. 133ff. und 170ff.

Mit dem Ausdruck Trishagion bezeichnet man in der Liturgik zwei verschiedene Formeln, nämlich einmal den aus Jes 6, 3 stammenden Gesang des Dreimalheilig; er wird auch mit folgenden Namen bezeichnet: **Sanctus** (so am häufigsten) oder **Tersanctus, cantus** oder **hymnus seraphicus** oder **cherubicus, hymnus gloriae**; im Griechischen: *τρισάγιος ὕμνος* oder auch *ὕμνος ἐπινίκιος*. Sodann trägt diesen Namen auch die Formel: „*Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς*". Es wird also im Folgenden von beiden Formeln die Rede sein müssen. Wir beginnen mit der ersten.

1. Der Lobgesang aus Jes 6, 3 steht, in mehr oder weniger veränderter Form und mit mehr oder weniger verschiedenen Zusätzen, in allen Liturgien des Ostens und des Westens, und zwar der Regel nach in der Präfation der Messe, und hier meist nach dem Schöpfungspreis Gottes und vor dem Dank für die Erlösung. Die LXX übersetzen Jes 6, 3: *Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ*. Vergleicht man damit die Form des Trishagion in den östlichen Liturgien, so ist zunächst bemerkenswert, daß alle Liturgien in der zweiten Zeile neben die Erde den Himmel, bezw. die Himmel gesetzt haben, während sie das „ganz" (*πᾶσα*) bei Erde getilgt haben. Außerdem aber ergeben sich deutlich drei verschiedene Gruppen in den Liturgien. Die erste hält sich insofern an den Grundtext, bezw. die LXX, als sie in der ersten Zeile *κύριος* und in der zweiten *αὐτοῦ* beibehält; dahin gehört die sog. klement. Liturgie im VIII. Buch der apostol. Konstitutionen (c. 12; bei Brightm. p. 18, 32f.; bei Funk, **Didascalia et Const. apost. I**, p. 506), die demnach das Trishagion in folgender Form bietet: *Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ*. Ferner gehört zu dieser Gruppe, wenn man die erste Zeile ergänzt, die antiochenische Liturgie, wie sie uns Chrysostomus zeigt (bei Brightm. p. 474, 14f.), und endlich die ältere ägyptische (Brightm. p. 505) und die äthiopische Liturgie (bei Renaudot, **Lit. orient. collectio I**, p. 489). Die zweite Gruppe hält zwar in der ersten Zeile den Nominativ *κύριος* fest, ersetzt aber in der zweiten das *αὐτοῦ* durch *σοῦ*: sie geht also schon zur Anrede an Gott über. So ist es der Fall in dem eucharistischen Gebet des Serapion (TU, NF II, Heft 3b p. 5; bei Funk a. a. O., II, S. 174), in der Markusliturgie und in der Liturgie der koptischen Jakobiten (bei Brightm. p. 132, 8f. und p. 176, 2f.), wo allerdings die zweite Zeile außerdem noch einen Zusatz enthält: *πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης* (vgl. auch Denzinger, **Ritus orient. I**, p. 206), und endlich gehören hierher auch die kleinasiatisch-byzantinischen Liturgien (bei Brightm. p. 323, 29f.; 385, 9f.); vgl. auch apostolische Konst. VII, 35. Die dritte Gruppe hat das ganze Trishagion in die Form der Anrede umgegossen, was offenbar dem Gebetscharakter entspricht, der an dieser Stelle ja auch der herrschende ist. Das *κύριος* ist also in die Anrede *κύριε* verwandelt. So zeigt sichs in der syrischen und griechischen Jakobusliturgie (Renaudot II, p. 31 und Brightm. p. 50, 32f.) und in der armenischen Liturgie (Brightm. p. 436, 13f.). Außerdem hat sich in der syrischen Jakobusliturgie und in der armenischen zu dem „Herr" noch ein „Gott" hinzugesellt. (Die in Apk 4, 8 gebotene Form des Trishagion findet sich allein wieder in dem Fragment des koptischen Ostrakon, ed. Crum: **Coptic Ostraca**, London 1902, p. 2). Ein weiterer beachtenswerter Unterschied zwischen den liturgischen Formen des Trishagion ist der, daß in einer Reihe von Liturgien an dasselbe sich die Stelle Ps 118, 26 in der Form von Mt 21, 9 (*ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις*), das sog. Benediktus, anschließt, während andere Liturgien das nicht haben. Näheres darüber siehe in dem Artikel „Liturgische Formeln" 4. Hosanna Bd XI, S. 551ff.

Die römische Liturgie — um zum Westen überzugehen — hat im **Sacramentarium Gelasianum** folgende Form des Sanktus: „**Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Osanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Osanna in excelsis**" (**Sacr. Gel.** ed. Wilson p. 235). Diese Formel zeigt deutlich die Verwandtschaft mit der der syrischen Jakobusliturgie („**Sanctus, sanctus, sanctus es Domine Deus Sabaoth. Pleni enim sunt coeli et terra gloria, honore et majestate tua Domine. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit et qui venturus est in nomine Domini. Hosanna in excelsis**", Renaudot II, 31), nur daß hier sich einige Zusätze finden. Besonders wichtig aber ist hier wie dort die echt semitische Formel **Dominus Deus** (vgl. auch

Apk 4, 8), ferner das „tua“ im zweiten Glied, endlich die völlig verwandte Struktur der Formel aus Mt 21, 9. Auch an dieser Stelle verrät sich wieder der von mir auch sonst behauptete Einfluß der syrischen Liturgie auf die römische. Nach dem liber pontific. hat Sixtus I. (119—128?) das Sanktus in die Messen eingeführt, und zwar als gemeinsamen Gesang des ganzen Volkes und der Priester. Doch kannte die römische 5 Liturgie (vgl. unten) das Sanktus schon zur Zeit des Bischofs Clemens (I. Clem. 34, 6). — Die sonstigen westlichen Liturgien zeigen an dieser Stelle, soweit sich das überhaupt beobachten läßt, schon den römischen Einfluß. In der mozarabischen Liturgie findet sich jedoch in der Formel: „Pleni sunt coeli et terra gloria majestatis tuae“ (MSL 85, 116) und in dem (p. 484) griechisch erhaltenen Anfang der Formel eine noch 10 stärkere Verwandtschaft mit der syrischen Liturgie, als wir sie schon bei der römischen feststellen konnten.

Während im Osten das Sanktus ebenso wie das Benediktus der Gemeinde verblieb, hat Rom diesen Gesang schon früh den Subdiakonen in den Mund gelegt (vgl. Ordo I, n. 16 und II, n. 10 bei Mabillon, Iter italicum II, p. 12 und p. 47); 15 seit dem 12. Jahrhundert singen ihn, und so ist es noch heute überall in der römischen Kirche, die Chorsänger. Im früheren Mittelalter sang außerhalb Roms hier auch noch die Gemeinde mit.

Man wird von vornherein annehmen können, daß diejenige Form des Trishagion, die sich am meisten noch an den Grundtext von Jes 6, 3 hält, die ältere ist. Wenn diese Formel, 20 wie ich sicher glaube, aus der jüdischen Liturgie in die christliche gekommen ist, so hat sich doch sehr wahrscheinlich die jüdische Liturgie möglichst nahe an den Urtext gehalten. Daß aber der liturgische Gebrauch dieses Trishagion in die ältesten christlichen Zeiten hinauf reicht, ist außer Zweifel. Das beweist das Vorkommen dieser Stelle in I. Clem. 34, 6, wo sie, ganz wie in der Liturgie, aufs engste mit Da 7, 10, und zwar in der Einführung, verknüpft ist 25 (vgl. Drews, Untersuchungen über die sog. clement. Liturgie u. s. w. I. Die clement. Liturgie in Rom. Tübingen 1906, S. 21 f.). Daß Clemens hier aus der Liturgie und nicht aus dem biblischen Text citiert, geht auch daraus hervor, daß er für *γῆ* den weiteren Begriff *κτίσις* hat, der sich offenbar später, vielleicht aus ästhetisch-rhythmischen Gründen, in *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* zerlegt hat. Auch Apk 4, 8 erscheint das Trishagion, und zwar 30 wieder in einem Zusammenhang, der auf die Liturgie hindeutet. Ferner findet sich in der Passio Perpetuae et Felicitatis (Ruinart, Acta mart. p. 98) bei der Schilderung einer Vision der Perpetua, in der sie die Eucharistie empfängt, die Stelle: et introivimus et audivimus vocem unicam: Agios, Agios sine cessatione. Aus gleicher, bezw. späterer Zeit bezeugt das Trishagion Tertullian (de orat. 3), Victor Vitensis (de persecut. 35 Vand. III, 23 MSL 58, 234), Vigilius von Thapsus (de trinit. 12 MSL 62, 324). Clemens Alexandrinus spielt auf diesen Hymnus an, wenn er Strom. VII, 7 sagt, daß vor und bei der Eucharistie *αἶνοι, εὐχαί, ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι* und ein *ἑνοποιεῖν τῷ θείῳ χορῷ* stattfinden. Vgl. auch Ambrosius, Expos. evang. Lucae VII, 120 CSEL XXXII, 4, p. 333; Apol. proph. David V, 20 CSEL XXXII, 40 2, p. 311 u. a. Daß die ältesten Christen bei der eucharistischen Feier diesen Engelsgesang wiederholten, beruht auf der Anschauung, daß bei ihrem Gottesdienst der Himmel offen ist und die Engel gegenwärtig sind: Die irdische und die himmlische Gemeinde feiert gleichzeitig Gottesdienst (vgl. i. A. darüber Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst, Erlangen 1854, S. 398 ff.). Diese Vorstellung wurzelt aber gänzlich im jüdischen 45 Engelglauben. Denn auch bei den jüdischen Sabbathmahlzeiten sind die Engel gegenwärtig (v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete, Leipzig 1905, S. 7, TU NF Bd XIV, Heft 2b), und Paulus setzt die Gegenwart der Engel im Gottesdienst der Gemeinde einfach als eine allgemeine Vorstellung voraus (1 Ko 11, 10). Nun haben aber die Juden auch selbst schon das jesaianische Trishagion kultisch verwendet. So wurde es, 50 höchst wahrscheinlich schon zur Zeit Jesu, in dem ersten Segensspruch vor dem Schma am Morgen gebetet (Fiebig, Berachoth, Tübingen 1906, S. 32; vgl. auch Renaudot, lit. or. coll. I, 208). Nach Maimonides ferner wurde bei der dritten Danksagung des Schmone-Esre das Sanctus, Sanctus, Sanctus rezitiert (Vitringa, de synagoga vetere 1070 f.). 55

Was aber die Verbindung des Trishagion mit Mt 21, 9 (= Ps 118, 26 f.) betrifft, so verweise ich auf das von mir im Art. Liturgische Formeln, Bd XI, 551, 36 ff. Gesagte. Daß man den Ruf Mt 21, 9, auf das Kommen Jesu im Abendmahl bezog, setzt schon viel Reflexion voraus. Verstand man ihn aber so, so hatte diese Stelle ihren gegebenen Platz nicht beim Trishagion, sondern vor dem wirklichen Genuß, und hier er- 60

scheint sie dann auch in der clementinischen Liturgie (Brightm. p. 24, 27 ff.). Die Formeln also, in denen Jes 6, 3 und Mt 21, 9 miteinander verbunden sind, dürften auf kein allzu hohes Alter Anspruch machen können. —

Aus der römischen Messe kam das Trishagion auch in den luther. Abendmahlsgottesdienst. Luther stellte es in der Formula missae (1523) hinter die Einsetzungsworte (EA opp. var. arg. 7, p. 9 und WA 12, p. 212); 1526 aber, in der „deutschen Messe", ersetzte er es durch die deutsche Dichtung: „Jesaia dem Propheten das geschah" (EA 22, S. 242; WA 19, S. 100), wobei aber das Benediktus wegblieb. Die Melodie zu diesem „deutschen Sanktus" hat Luther selbst gesetzt (Köstlin-Kawerau, Martin Luther 5. Aufl. II, S. 15 und 20). Luthers Vorgang wurde natürlich vielfach für die ihm folgenden Kirchengebiete maßgebend: bald schloß man sich der Formula missae, bald der „deutschen Messe" an (vgl. darüber Näheres bei Rietschel, Liturgik I, 432).

Die neueren lutherischen Agenden haben fast ausnahmslos das Sanktus mit dem Hosanna und Benediktus verbunden und an das Präfationsgebet angefügt. Das „deutsche Sanktus" Luthers aber: „Jesaia dem Propheten" ist nirgends mehr in Übung (Rietschel a. a. O., S. 542). —

Die deutschen evangelischen Meßordnungen vor Luthers „Deutscher Messe" haben das Sanktus sämtlich beibehalten; so die Ordnung von Ökolampad 1523 (Smend, Die evangel. deutschen Messen, Göttingen 1896, S. 54), von Kantz 1522 (ebenda S. 75), von Müntzer 1523—1526 (ebenda S. 104), von Nürnberg 1525 (ebenda S. 167). Auch die ältesten Straßburger Ordnungen haben das Sanktus (ebenda S. 131; Hubert, Straßburger liturg. Ordnungen, Göttingen 1900, S. 65. 80. 85); aber seit dem Jahre 1526 schwindet es hier. Da nun nach Erichsons Nachweis (Die calvinische und die altstraßburgische Gottesdienstordnung, Straßburg 1894) die spätere straßburgische Ordnung die Genfer unter Calvin völlig bestimmt hat, so fehlt auch in der Genfer Abendmahlsfeier das Sanktus (vgl. Erichson a. a. O., S. 14). Und da endlich auch Zwingli, der in der Schrift De canone missae epichiresis 1523 das Sanktus noch beibehalten hatte, es in der „Aktion oder Bruch des Nachtmals" (1525) getilgt hatte (übrigens fehlte es auch in den Baseler Abendmahlsordnungen von 1525 und 1526; Smend a. a. O., S. 213 ff.), so wird es begreiflich, daß es die reformierten Abendmahlsordnungen nicht kennen.

2. Das eigentliche Trishagion — wenigstens wird es in den östlichen Liturgien selbst so bezeichnet — ist, wie oben gesagt, jener kleine Hymnus: „Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς", der allerdings auch allerlei Zusätze erfahren hat. Alter und Herkunft dieser eigentümlichen Formel liegt im Dunkeln. Zwar kennt die Überlieferung eine Legende über ihre Entstehung. Unter dem Patriarchat des Proklus (434—446) sei, als die Einwohnerschaft von Konstantinopel vier Monate lang durch Erdbeben beunruhigt worden war und bei Gelegenheit eines solchen Erdstoßes alles Volk das „Kyrieeleison" gerufen hatte, ein Jüngling vor aller Augen in die Lüfte erhoben worden und habe dort von einer göttlichen Stimme den Auftrag erhalten, dem Bischofe und dem Volke zu sagen, daß sie die Litanei mit den Worten halten sollten: Ἅγιος ὁ θεός 2c. Darauf habe das Erdbeben aufgehört. So berichten Theophanes (Chronogr. A. M. 5930, MSG 109, 245), Nicephorus Callist. (eccl. hist. 18, c. 51. MSG 147, p. 433), Georgius Cedrenus (hist. Compend. anno 28 Theodosii, MSG 121, 651), Johannes Damascenus (de fide orthodoxa l. 3, c. 10 ed. Lequien I, p. 219) u. a. Vielleicht will diese Geschichte erklären, wie der Hymnus in die Liturgie Konstantinopels gekommen ist. Vielleicht spiegelt sich darin auch die Wertschätzung, die man diesem Hymnus zu teil werden ließ. Seine Entstehung ist damit natürlich nicht erklärt. Er wird älter als das 5. Jahrhundert sein; aber jedenfalls kommt ihm kein hohes Alter zu. (Anders Leitner, Gottesdienstlicher Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum, Freiburg i. B. 1906, S. 148). Jüdischen Ursprungs ist er sicherlich nicht. Denn mag ihm auch das Dreimalheilig in Jes 6, 3 zu Grunde liegen, so ist die Formel selbst doch erst auf christlich-hellenischem Boden geprägt worden. Denn Gott ἀθάνατος zu nennen, ist nicht jüdisch, sondern griechisch. In den LXX wird dieses Prädikat Gott niemals beigelegt. Doch muß es von hellenistischen Juden und von den Christen gebraucht worden sein (vgl. Sibyll. V, 277 bei Kautzsch, Pseudepigraphen II, 211 und 1 Tim. 6, 16). Dagegen ist das Prädikat ἰσχυρός für Gott den LXX sehr vertraut (vgl. z. B. Dt 10, 17; Neh. 9, 31. 32; auch Ps 41, 3 nach einigen Handschriften). Warum man aber gerade die Zusammenstellung dieser Prädikate: ἰσχυρός und ἀθάνατος gewählt, warum man dieser Formel Aufnahme in die Messe gegönnt hat, ist nicht zu sagen. Eine Antwort auf

diese Fragen wissen freilich die griechisch-orthodoxen Kirchenschriftsteller zu geben. Aber sie ist schwerlich stichhaltig. Nach ihnen sei der Hymnus nicht nur aus Jes 6, 3, sondern vor allem aus Ps 41 (42), 3 gebildet. Dieser Psalm feire Gott als den „starken, lebendigen". Denn in Vers 3 lesen einige Handschriften: τὸν θεὸν τὸν ἰσχυρὸν τὸν ζῶντα. Für das letzte Wort habe man ἀθάνατον eingesetzt und so sei die Formel entstanden. So nach dem Kommentar des Mönches Job (6. Jahrh.; vgl. Hergenröther, Photius III, S. 23. 46), der diese Erklärung einem jüdischen Proselyten verdankt, Photius (Bibliotheca, Cod. 222 MSG 103, 772) und danach Cabasilas (expos. litur. c. 20 MSG 150, 411). Diese Erklärung zeigt nur, daß man nach der Lösung eines Rätsels suchte.

Dieses Trishagion ist in allen östlichen Liturgien anzutreffen. Wenn es in der clement. Liturgie des VIII. Buches der apost. Konst. fehlt, so erklärt sich das entweder aus dem Alter dieser Liturgie oder vielleicht auch daraus, daß die Messe hier an die Bischofsordination sich anschließt, also den Anfang nicht ganz vollständig wiedergiebt. Dieser Hymnus stand in hohem Ansehen und er ist so volkstümlich geworden, daß er auch in den täglichen Offizien gesungen wird. Seine regelmäßige Stelle in der Messe ist am Anfang vor den Lesungen; nur die Liturgie der koptischen und abessynischen Jakobiten hat ihn in die Lesungen, und zwar vor die Lesung des Evangeliums gesetzt (Brightm. p. 155, 11 und p. 218, 2; vgl. Renaudot I, 208), während die syrischen Jakobiten ihn zwischen der alt- und neutestamentlichen Lesung singen (Brightm. p. 77, 23 ff.). Gesungen wird er meist vom Sängerchor.

Daß an diesem kleinen liturgischen Stück ein so lebhaftes Interesse hing, erklärt sich mit daraus, daß es zum Gegenstand eines dogmatischen Streites geworden ist. Die Formel war von Gott gemeint. Als ihr Petrus Fullo, Patriarch von Antiochien (vgl. den Artikel Monophysiten Bd XIII S. 318, 39 ff.), (um 470) den Satz eingefügt hatte — und zwar vor dem Schlußruf ἐλέησον ἡμᾶς —: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, erhob sich deshalb ein dogmatischer Streit; denn gewissen Kreisen schien diese Formel weder mit der orthodoxen trinitarischen noch mit der orthodoxen christologischen Anschauung vereinbar. (Näheres s. in dem Art. Theopaschiten Bd XIX S. 658, 46 ff.). Das Concilium quinisextum von 692, c. 81 verwarf den Gebrauch dieser Formel im Trishagion (Lauchert, Kanones S. 132). In den monophysitischen Liturgien hielt sich aber dieser Zusatz und er wurde sogar noch variiert (vgl. z. B. die koptisch-monophysitische Liturgie bei Brightm. p. 155, 10 ff.). —

Vom Osten kam diese Form des Dreimalheilig auch nach dem Westen. Hier stand es in der gallikanischen Messe (Germanus von Paris, epist. I, MSL 72, 89 unter: De Aius), und in der mozarabischen Liturgie wird es noch heute gesungen. Daß Rom es ebenfalls aufgenommen hatte, beweist sich durch den noch heute üblichen Brauch, dies Trishagion in der adoratio crucis am Karfreitag zu singen, und zwar als Wechselgesang zwischen zwei Chören, deren erster die griechische Form singt, worauf der zweite mit der lateinischen Übersetzung antwortet. **Drews.**

Tritheistischer Streit (6. Jahrh.). — Quellen: 1. Die Werke des Johannes Philoponus (s. den Art.); vor allem die Auszüge aus seinen Werken bei Johannes von Damaskus (s. u.) und bei Photius von Konstantinopel (s. u.); 2. Auszug aus Disputationsakten (πρακτικὰ ἐπὶ παρουσίᾳ Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως [d. h. Johannes' III. Scholastikus, unter Justin II.]) bei Photius biblioth. 24 (MSG 103, 60: hier disputieren Philoponus' Freunde Konon und Eugenius mit seinen Gegnern Paulus und Stephanus); 3. Leontius von Byzanz (s. den Art.) de sectis, actio 5 (MSG 86, 1, 1232 D — 1233 B); 4. Timotheus (Presbyter und Skeuophylax in Konstantinopel, Anfang des 7. Jahrhunderts) περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ (MSG 86, 1, 44 ff.); 5. Sophronius von Jerusalem (MSG 87); 6. Georgius Pisides (MSG 92, ein Zeitgenosse des Sophronius); 7. Johannes von Damaskus, de haeresibus 83 (MSG 94, 744 ff.); 8. Photius biblioth. 24 (s. o.), 55 (über Johannes Philoponus, κατὰ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς τετάρτης συνόδου), 75 (über Johannes Philoponus, πρὸς τὸν Ἰωάννην ἀρχιεπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως [genauer gegen dessen κατηχητικὸς λόγος] περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος): MSG 103, 60. 97. 440; 9. Nicephorus hist. eccl. 18, 47. 49 (MSG 147, 424 ff.); 10. Abulfaradsch (Assemani, Bibl. orient. 2). Darstellungen, die den heutigen Anforderungen genügen, fehlen meines Wissens ganz.

Unter Tritheismus versteht man die theologische Lehre, die die Dreiheit in der Dreieinigkeit so stark betont, daß die Einheit (der Monotheismus) darüber ganz verloren geht. Die Geschichte dieses Tritheismus in der Christenheit hängt eng zusammen mit der Geschichte des Aristotelismus in der Kirche, also auch mit der Geschichte der Scholastik.

Die ersten, die sich wissenschaftlich mit der Lehre von der Dreieinigkeit (oder wenigstens von dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn) beschäftigten, waren die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts. Freilich: sie sahen dort noch keine Probleme, wo spätere Zeiten vor lauter Rätseln standen. Justin der Märtyrer sagt unbedenklich, der Sohn sei ἀριθμῷ ἕτερος θεός; und doch legt Justin großen Wert darauf, ein Monotheist zu sein. Der innere Widerspruch erklärt sich einmal daraus, daß diese Anfänge der christlichen Wissenschaft, wie überhaupt alle Anfänge des Denkens, unter dem Banne einer gewissen Naivetät standen. Zweitens findet der Widerspruch seine Lösung darin, daß die Apologeten im wesentlichen auf der stoischen Physik und dem Platonismus fußten: das waren zwei spekulative Systeme, die es mit der strengen Logik nicht allzu genau nahmen. Daß das Verhältnis des Glaubens an einen Gott zu dem Glauben an die Dreieinigkeit ein schweres theologisches Problem bildete, erkannten zuerst die Monarchianer: die modalistischen Monarchianer, die von der stoischen Logik, und die dynamistischen Monarchianer, die von der aristotelischen Dialektik ausgingen (vgl. über die letzteren vor allem Eus. hist. eccl. 5, 28, 14 [Hippolyt?]). Die Monarchianer sahen die Hauptaufgabe ihrer Theologie darin, in der christlichen Gotteslehre den Monotheismus sicher zu stellen. Sie thaten das allerdings auf Kosten der Lehre von der Dreieinigkeit. Deshalb lehnte die Kirche den Monarchianismus ab.

In der Folgezeit trat das Problem, Monotheismus und Trinitätslehre zu versöhnen, einigermaßen zurück, wie ich glaube, aus zwei Gründen. Erstens gewöhnte man sich daran, die Trinitätslehre als ein Mysterium zu betrachten: man verehrte das Mysterium; aber man dachte nicht gern tiefer über das Mysterium nach, als man unbedingt nachdenken mußte, d. h. als man durch den Kampf mit den Ketzern genötigt ward: „schweigend soll das Geheimnis verehrt werden.“ Zweitens ward, aus Gründen, die ich nicht anzugeben vermag (vielleicht weil allmählich gewisse heidnische Vorstellungen Eingang in der Kirche fanden), im Laufe des 4. Jahrhunderts das Interesse der Kirche am Monotheismus geringer. Männer wie Athanasius und Basilius der Große sprachen ungescheut den Satz aus: die christliche Lehre von der Dreieinigkeit sei die rechte Mitte zwischen dem Monotheismus der Juden (und der Sabellianer) und dem Polytheismus der Heiden. Bei dieser Auffassung war natürlich die Notwendigkeit nicht allzu dringend, Monotheismus und Trinitätslehre miteinander zu versöhnen. So erklärt es sich, daß im 4. Jahrhundert nicht einmal die mutmaßlichen Nachfolger der dynamistischen Monarchianer, die Arianer (die übrigens auch Verehrer des Aristoteles waren), am strengen Monotheismus festhielten. Jesus war nach arianischer Anschauung ein zum Gotte erhobener Mensch, ein Heros, also ein Untergott: diese Auffassung erinnerte unmittelbar an die polytheistische Mythologie des griechischen Heidentums.

Das mystische Dunkel, das über der Lehre von der Dreieinigkeit lag, ward erst gelichtet, als im 6. Jahrhundert die nüchterne, klare Logik des Aristoteles weitere Kreise von Theologen erfaßte. Damals wirkten die scythischen Mönche, vor allem Leontius von Byzanz, die mit Hilfe der aristotelischen Philosophie das alexandrinische Verständnis des Chalcedonense mit dem abendländischen zu versöhnen suchten und damit dem Kaiser Justinian I. einen großen Dienst leisteten. Damals führte auch die aristotelische Philosophie zu einem Streite über die Lehre von der Dreieinigkeit, dem tritheistischen Streite (dieser spielte sich im wesentlichen unter Justinian I. 527—565 und Justin II. 565—578 ab). Man darf die damals entstandene griechisch-aristotelische Theologie wohl als griechische Scholastik bezeichnen.

Wenn man die strenge aristotelische Logik auf die Lehre von der Dreieinigkeit anwandte, so konnte man, je nach den subjektiven Voraussetzungen, zu einem doppelten Ergebnisse gelangen: entweder zum Monarchianismus, oder zu einer Annahme dreier Götter, d. h. zum Tritheismus. Es ist bezeichnend für die Zeit Justinians, daß sie, soweit sie von den alten, orthodoxen Formeln überhaupt abwich, die zweite Möglichkeit, den Tritheismus bevorzugte.

Die Ursprünge des Tritheismus liegen leider ganz im Dunkel. Abulfaradsch bezeichnet als den ersten Tritheisten den Johannes Askusnages, den Vorsteher einer Philosophenschule in Konstantinopel. Von diesem Askusnages weiß aber keine unserer griechischen Quellen. Sie bezeichnen vielmehr als den Häresiarchen des Tritheismus den alexandrinischen Philosophen Johannes, der den Beinamen Philoponus führte (seine Gegner schmähten ihn als Mataioponos). Wie dieser Widerspruch zu lösen ist, wissen wir nicht. Sicher ist nur, daß der Tritheismus innerhalb des Monophysitismus entstand und daß auch seine spätere Entwickelung im wesentlichen in den Monophysitismus fiel. Es hat

sogar den Anschein, als hätte man die tritheistische Theologie ausgebildet, um mit ihr den Dyophysitismus zu bekämpfen.

Johannes Philoponus legte seine Trinitätslehre nieder vor allem in seinem Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως (10 Kapitel; wichtige Texte bei Johannes von Damaskus). Er gestand selbst mit dürren Worten, daß er von der peripatetischen Philosophie ausging (er identifizierte z. B. ὑπόστασις ausdrücklich mit dem peripatetischen ἄτομον). Auch seine Gegner beachteten das; Leontius sagt z. B.: ἔλεγε δὲ ταῦτα λαβὼν τὴν ἀφορμὴν ἀπὸ τῶν Ἀριστοτελικῶν· ὁ γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι εἰσὶ τῶν ἀτόμων καὶ μερικαὶ οὐσίαι καὶ μία κοινή· οὕτως οὖν καὶ ὁ Φιλόπονος ἔλεγεν ὅτι εἰσὶ τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος καὶ ἔστι μία κοινή. Philoponus veranschaulichte seine Trinitätslehre mit einem sehr plastischen Bilde. Es giebt sehr viele Menschen κατὰ τὸν ἀριθμόν, lauter Individuen, von denen jedes seine eigene οὐσία hat. Aber τῷ κοινῷ εἴδει οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἷς τυγχάνουσι: sie haben alle der Art nach dieselbe οὐσία. Ebenso, wie das Verhältnis der einzelnen Menschen untereinander, dachte sich Philoponus das Verhältnis der drei Personen der Trinität. Es ist klar: diese Anschauung war in der Kirchengeschichte eine vollkommen neue; nur mit Unrecht berief sich Philoponus auf Gregor von Nazianz, Basilius den Großen, Athanasius und Cyrill von Alexandria. Den Namen eines Tritheiten verdiente er, mochte er es zugeben oder nicht (wie man sieht, identifizierte Philoponus bis zu gewissem Grade οὐσία /φύσις/ und ὑπόστασις: er nahm an, jede ὑπόστασις müsse auch eine φύσις für sich haben, und umgekehrt; von hier aus suchte er dann den Dyophysitismus ad absurdum zu führen: wenn Jesus zwei φύσεις habe, müsse er auch zwei ὑποστάσεις haben).

Innerhalb des Tritheismus kam es sehr bald zu Spaltungen, vor allem deshalb, weil Philoponus in seinen Büchern gegen die Heiden eine eigentümliche Lehre von der Auferstehung niedergelegt hatte (diese Lehre ruhte wohl auch auf aristotelischer Philosophie). Philoponus lehrte nämlich: τὸ σῶμα ὃ νῦν ἔχομεν οὐκ ἐγείρεται ἄφθαρτον· ἀλλ' ἕτερον ἀντ' αὐτοῦ λαμβάνομεν. Die Partei der Tritheiten, die sich gegen diese Lehre erklärte, stand unter dem Bischof Konon von Tarsus. Die beiden Gegner befehdeten sich aufs heftigste; sie beschimpften sich als Sadducäer, Heiden, Valentinianer, Manichäer u. s. w. Merkwürdigerweise beriefen sich beide auf Origenes. Auch in Sachen der Trinitätslehre, sowie in Personalfragen hat es unter den Tritheiten verschiedene Parteiungen gegeben; wir wissen aber darüber so gut wie nichts Genaueres.

Die Gegner der Tritheiten gaben ihnen an Zerissenheit nichts nach. Da gab es: z. B. 1. Πετριανοί; sie lehrten, unter ὑπόστασις seien die ἰδιώματα χωρὶς οὐσίας zu verstehen; 2. Κονδοβαυδῖται (sie versammelten sich ἐν τοῖς λεγομένοις Κονδοβαύδου in Konstantinopel); 3. Ἀγνοῖται; 4. Παυλιανισταί; 5. Ἀγγελῖται (versammelten sich im Ἀγγέλιον in Alexandria) καὶ Δαμιανῖται; sie lehrten ἄλλον μὲν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ἄλλον τὸν υἱὸν καὶ ἄλλον τὸν παράκλητον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μὴ εἶναι δὲ τούτων ἕκαστον καθ' ἑαυτὸν θεὸν φύσει, ἀλλ' ἔχειν κοινὸν θεὸν ἤγουν θεότητα ἐνύπαρκτον καὶ ταύτης μετέχοντα ἀδιαιρέτως εἶναι θεὸν ἕκαστον· καλοῦσι δὲ τὸν μὲν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὑποστάσεις, τὸ δὲ κοινὸν αὐτῶν θεὸν οὐσίαν καὶ φύσιν; diese Damianiten erhielten, weil sie sozusagen noch ein viertes göttliches Wesen annahmen, den Ketzernamen Τετραδῖται; 6. Νιοβῖται; sie behaupteten, in der Person Jesu gebe es nach der ἕνωσις der Naturen keine διαφορὰ τῶν φύσεων mehr. Wie sich all diese Parteien in der Trinitätslehre unterschieden, ob sie sich da überhaupt unterschieden, wissen wir nicht sicher.

Leider sind wir auch darüber nicht unterrichtet, wie der tritheistische Streit zu Ende ging. Man wird wohl annehmen müssen, daß ihm durch das Vordringen der Perser, dann der Araber ein Ziel gesetzt wurde. Beide brachen ja gerade in Ägypten sehr bald ein, also in dem Lande, das allem Anschein nach der geistige Mittelpunkt des Tritheismus war.

Auch im Abendlande führte das Vordringen der peripatetischen Philosophie und die Entstehung der Scholastik zu einem tritheistischen Streite, der sich allerdings in viel engeren Grenzen hielt. Ein Nominalist, Roscellin, Kanonikus von Compiegne, stellte den Satz auf: entweder seien Vater, Sohn und Geist tres res; oder Vater und Geist seien mit dem Sohne Mensch geworden; Roscellin entschied sich für die erstere Möglichkeit. Aber die abendländische Kirche entledigte sich dieses Tritheismus sehr rasch. 1092 ward Roscellin von einer Synode zu Soissons verdammt; er mußte widerrufen. Als er später nochmals als Tritheist auftrat, widerlegte ihn Anselm von Canterbury in seiner Schrift De fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Rucelini.

In neuerer Zeit ist es vor allem die Philosophie des Descartes gewesen, die einzelne Theologen zu tritheistischen Aufstellungen geführt hat (William Sherlock in London, gest. 1707, und Pierre Faydit in Paris, gest. 1709). Auch Heinrich Nicolai in Danzig (gest. 1660; ihn bekämpfte Calov), Anton Öhmbs (gest. 1809), ein Rationalist, und der 5 bekannte katholische Theolog Anton Günther (gest. 1863) zogen sich den Vorwurf des Tritheismus zu. J. Leipoldt.

Trithemius, Johannes, gest. 1516. — Die theologischen Schriften des Trithemius finden sich gesammelt gedruckt in: Jo. Trithemii Opera spiritualia quotquot reperiri potuerunt ed. Jo. Busaeus. Mogunt. 1604 Fol. und in: Jo. Busaei Paralipomena Opusculorum 10 Petri Blesensis, Jo. Trithemii et Hincmari. Mogunt. 1605. 8°. Die historischen Schriften des Trithemius sind gesammelt und unter dem Titel: Jo. Trithemii Opera historica, curante Marq. Frehero, Tom. I. et II, Francof. 1601 in Folio, herausgegeben; die Hirsauer Annalen herausgegeben von J. G. Schlegel 1690. Verzeichnisse der sämtlichen Schriften Tr.s bei Silbernagel S. 136 und Schneegans S. 287. Seine Briefe sind unter dem Titel: Jo. Tri- 15 themii Abb. Sponhem. Epistolarum familiarium libri II, ad diversos Germaniae Principes, Episcopos ac eruditione praestantes viros. Hagan. ex offic. Pet. Brubachii, 1536 in 4° erschienen. — M. Ziegelbaur, Hist. rei litt. Ord. Bened. III, S. 221 ff.; Fabricii, Bibl. Lat. med. et inf. aetat. IV, S. 154; L. Wachler, Gesch. der histor. Forschung und Kunst, Bd 1, S. 236; Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung, vornehmlich in 20 Deutschland bis zum Anfange der Reformation (Magdeburg 1832), Bd 3, S. 379 ff.; Wolff in d. Württ. JB. f. Statistik 1863 S. 229; Paul, De fontib. a Trithemio in prima parte chr. Hirs. adhibitis, Halle 1867; Silbernagel, Joh. Trithemius, Landsh. 1868; Müller, Quellen, welche der Abt Tritheim im ersten Teil der Hirsauer Annalen benutzt hat, Leipz. 1871, Halle 1879; Helmsdörffer, Forsch. zur Gesch. Wilhelms v. Hirschau, Göttingen 1874; Schnee- 25 gans, Abt J. Trithemius und Kloster Sponheim, Kreuznach 1882; Stamminger im KKL VI[2] S. 1770 ff.; Wegele in AdB Bd 38, 1894 S. 626 ff.; ders., Geschichte der deutschen Historiographie, München 1885 S. 67 ff.; Stud. u. Mt. aus d. Bened. O. III, 2 S. 332; Mentz, Ist es bewiesen, daß Tr. ein Fälscher war? Jena 1892.

Joh. Trithemius wurde den 1. Februar 1462 in dem unfern Trier an der Mosel 30 gelegenen Dorfe Trittenheim geboren, nach welchem er sich später, der Sitte der Zeit folgend, benannte. Von seinen Jugendjahren ist nur wenig bekannt. Sein Vater, Johann Heidenberg starb bereits 1463; der reichbegabte Knabe erhielt einen harten Stiefvater, welcher ihn zu ländlichen Arbeiten zwang und das früh erwachte Verlangen desselben nach geistiger Ausbildung zu unterdrücken suchte. Doch sein rastlos aufstrebender 35 Geist wußte sich durch alle Hindernisse Bahn zu brechen. Er benützte nicht nur am Tage die kurze Zeit, welche er erübrigen konnte, eifrig dazu, lesen und schreiben zu lernen, sondern er lernte auch des Nachts heimlich bei einem Nachbar, so gut es gehen wollte, die ersten Anfangsgründe der lateinischen Sprache. Fünfzehnjährig entschloß er sich, das elterliche Haus heimlich zu verlassen; er ging nach Trier, wo er eine Zeit lang, von mild- 40 thätigen Menschen unterstützt, die lateinische Schule besuchte. Dann wandte er sich nach den Niederlanden, schließlich kam er nach Heidelberg, wo ihm seine Fähigkeiten bald wohlwollende Gönner und durch dieselben die erwünschte Unterstützung verschafften, welche ihn in den Stand setzte, auf dieser damals emporblühenden Hochschule neben den theologischen Wissenschaften alle diejenigen Kenntnisse sich anzueignen, nach denen er sich so lange ge- 45 sehnt hatte. Besonders war es Rudolf Agricola, der ihn in das Studium der Geschichte einführte und mit den schönen Wissenschaften bekannt machte. Während er unter so günstigen Verhältnissen, wie er sie kaum zu hoffen gewagt hatte, der Erweiterung seiner Kenntnisse den größten Fleiß widmete, erwachte in ihm das Verlangen, seine Verwandten in der Heimat zu besuchen, und er trat 1482 die Reise dahin mit einem Freunde zu Fuß 50 an. Schon waren sie bis zum Benediktinerkloster Sponheim bei Kreuznach gekommen, in welchem sie gastfreundliche Aufnahme fanden. Als sie ihre Wanderung fortsetzten, nötigte sie ein Unwetter nach dem Kloster zurückzukehren. Dieses Ereignis, welches Trithemius nach den Ansichten seiner Zeit als einen Wink der göttlichen Vorsehung betrachtete, gab seinem Leben eine entscheidende Wendung. Er entschloß sich im Kloster 55 zu bleiben. Seine Bitte um Aufnahme ward ihm gern gewährt, und bald hatte er sich durch seine Frömmigkeit und Gelehrsamkeit wie durch die gewissenhafte Treue, mit welcher er alle ihm übertragene Geschäfte verrichtete, die Liebe und Achtung der Klosterbrüder so sehr erworben, daß sie ihn, obgleich er erst 21 Jahre alt war, am 29. Juli 1483 zu ihrem Abte wählten. Nun konnte Trithemius seinen humanistischen Neigungen leben. 60 Seine hauptsächlichste Sorgfalt wandte er der Klosterbibliothek zu; er traf sie im traurigsten Zustande, nicht einmal 50 Bände enthaltend, und brachte sie nach und nach auf mehr als

2000 Bände, teils Manuskripte, teils gedruckte Bücher. Sie galt bald als eine der bedeutendsten Büchersammlungen Deutschlands. Ihr liebenswürdiger, vielbelesener Gründer war eine angesehene Persönlichkeit im Kreise der Humanisten: Männer wie Joh. v. Dalberg, Reuchlin, Celtes, Wimpheling, Pirckheimer, Peutinger u. a. wechselten Briefe mit ihm oder suchten ihn im Kloster auf. Die Anwesenheit von Celtes und Reuchlin gab 5 dem Abte Gelegenheit Griechisch und etwas Hebräisch zu lernen. Auch die fürstlichen Gönner der wissenschaftlichen Bestrebungen dieser Zeit wandten ihm ihre Gunst zu. Es war ganz im Sinne des älteren Humanismus, daß Trithemius die religiöse Seite seines Berufs nicht außer acht ließ, er suchte die tiefgesunkene Klosterzucht zu heben, hielt den Mönchen erbauliche Ansprachen, vor allem suchte er sie mit der Überzeugung zu erfüllen, 10 daß wer zum Lehrer anderer berufen sei, zuerst sich selbst Weisheit und Kenntnisse erwerben müsse, und daß nur derjenige die heiligen Schriften richtig verstehen und erklären könne, welcher die allgemeinen Kenntnisse der weltlichen Wissenschaften besitze. Nicht minder sorgte er für die wirtschaftliche Hebung des Klosters; durch Umbau und Neubau schuf er freundlichere Wohnräume, für den Abt zunächst, aber auch für die Brüder. Dem Orden 15 überhaupt diente er durch häufige Vornahme von Visitationen in Benediktinerklöstern.

Es waren für Trithemius glückliche Jahre, welche er als Abt im Kloster Sponheim lehrend und lernend zugleich verlebte. Allein zur Leitung des Klosters war der vielseitig gebildete Mann schließlich doch nicht geeignet; es fehlte ihm der scharfe Blick für die Beurteilung der Personen und Verhältnisse, so daß er einen Mißgriff um den andern in 20 der Wahl seiner Prioren that; nicht minder mangelte ihm Festigkeit und Kraft bei der Durchführung seiner Maßregeln; er schwankte, wo er hätte festbleiben sollen, und ließ manches geschehen, was er mißbilligte. Dem Widerspruch gegenüber aber gebrach es ihm völlig an Mut. Der Verkehr mit seinen fürstlichen Gönnern hielt ihn mehr als gut war von dem Kloster entfernt. Das hatte auf seine Stellung in demselben den übelsten Ein- 25 fluß, die Zügel glitten ihm aus den Händen, ohne daß er es merkte. Als nun die Opposition seiner Mönche offen hervortrat, so verlor er das Gleichgewicht; er suchte zuerst sie zu überwinden, indem er seine moralische Autorität in die Wagschale warf; aber er mußte erfahren, daß er keine mehr besaß, und nun zog er es vor, auf die Abtei zu verzichten, statt um seine Stellung zu kämpfen. Die glänzenden Anträge des Kaisers 30 Maximilian und des Kurfürsten Joachim von Brandenburg, von denen jeder ihn an seinen Hof ziehen wollte, lehnte er ab und folgte der Einladung des edlen und wissenschaftlich gebildeten Lorenz von Bibra, Bischofs von Würzburg, auf dessen Empfehlung er im J. 1506 die zwar kleine, aber seinen Wünschen entsprechende Abtei des Schottenklosters St. Jakob in Würzburg erhielt. In dieser stillen Zurückgezogenheit lebte er anspruchslos 35 und zufrieden, ausschließlich mit den Wissenschaften, besonders mit physikalischen Studien beschäftigt und daneben einen lebhaften Briefwechsel mit seinen Freunden unterhaltend. Er starb, 54 Jahre alt, den 13. Dezember 1516.

Von den zahlreichen Schriften des Trithemius sind verhältnismäßig wenige bei seinem Leben und durch ihn selbst herausgegeben. Sie beziehen sich teils auf die Theologie mit 40 besonderer Rücksicht auf das klösterliche Leben, teils auf die Geschichte, teils endlich auf allerlei Geheimwissenschaften, auf welche Trithemius den größten Wert legte, wodurch er in den Ruf eines Zauberers kam. Hierher gehören: die **Steganographia, sive de ratione occulte scribendi**, verf. 1500 (**Francof. 1606, 4°**) und **Polygraphiae libri VI, ad Maximilianum Caes. cum clave seu enucleatorio, in quibus plures scribendi** 45 **modos aperit**, verf. 1507 (**Oppenheim impr. Jo. Hasselberg 1518, Fol.**). Unter seinen theologischen Schriften nehmen die **Sermones et Exhortationes ad Monachos**, verf. 1486 (**Argent. per Jo. Knoblouch, 1516, Fol.**) die erste Stelle ein. Wie er in denselben als eindringlicher und geistreicher Redner die Mönche Sponheims in den Versammlungen des klösterlichen Kapitels mit allem Nachdrucke zum Fleiße in den Wissen- 50 schaften, zur Frömmigkeit und zu einem tugendhaften Wandel ermahnte, so suchte er auch die Reform des Benediktinerordens überhaupt zu fördern durch seine Schriften **De regimine claustralium**, einen Kommentar zur Benediktinerregel, verf. 1486; **De visitatione monachorum**, eine Anleitung zur Visitation der Benediktinerklöster, verf. 1490; **De modo et forma celebrandi capitulum provinciale patrum ordinis S. Benedicti** 55 **Mogunt. provinc.**, verf. 1490; **Enchiridion s. epitome statutorum capitularium Ord. S. Bened. per prov. Magunt. et dioec. Bamberg**, verf. 1491, und die mehr erbaulich gehaltenen Bücher **De Religiosorum sive Claustralium tentationibus**, verf. 1487; **De statu et ruina Monastici ordinis**, verf. 1493; **De triplici regione Claustralium et spirituali exercitio Monachorum**, verf. 1497; die Schriften **De vanitate** 60

et miseria vitae humanae, verf. 1485, und Institutio vitae sacerdotalis, verf. 1486, endlich sollten der Erweckung und Verbreitung der Gottseligkeit auch in einem weiteren Kreise dienen. Nicht ohne Wert für die Kenntnis der Religiosität im Zeitalter unmittelbar vor der Reformation sind die Schriften Cursus s. officium quotidianum, Rosarium et oratio supplicatoria de s. Anna, verf. 1499; De miraculis b. Mariae virginis in Dittelbach, verf. 1511; De miraculis ad invocationem b. virg. Mariae in Urticeto extra Helbronnam, verf. 1516; Liber octo quaestionum ad Maximilianum Caesarem, verf. 1508. Hier mögen auch die Briefe des Trithemius genannt werden. Weitaus den größten Ruhm erwarb er sich als Historiker; aber dieser Ruhm war unverdient. Trithemius schrieb nicht als Geschichtschreiber, sondern er verfaßte als Patriot und als Mönch Tendenzschriften zur Verherrlichung Deutschlands und seines Ordens. Er benützte nicht nur die echten Quellen höchst leichtfertig, sondern er trug auch, wo es ihm an Quellen fehlte, kein Bedenken, Quellen zu erdichten: Seine Erfindung ist der Geschichtschreiber Hunibald, dessen l. XVIII historiarum er als Quelle für die fränkische Urzeit von 440 bis auf Chlodowech benützt haben will; ebenso der fuldische Chronist Meginfrid, dem er angeblich seine Nachrichten über die erste Periode des Klosters Hirschau (830—1050) entnahm. So bleibt ihm zwar das Verdienst in Deutschland den ersten Grund zur allgemeinen Gelehrten- und theologischen Litterargeschichte gelegt zu haben, aber als Geschichtsquellen sind seine Schriften, so weit er nicht von seiner eigenen Zeit spricht, unbrauchbar. (Chronicon Sponheimense 1502, fortgesetzt 1509; Annales Hirsaugienses 1514; Comp. fundat. mon. S. Jacobi 1509; Vita Rabani 1515; Vita s. Maximi ep. Mog. 1515; Oratio in laudem Ruperti, Tuit. abb. 1492; De origine, progressu et laudibus ordin. Carmelit. 1492; Comp. prim. vol. ann. de orig. Franc. 1514; Comp. de orig. gent. Franc. 1514; Catalogus illustrium virorum Germaniam suis ingeniis et lucubrationibus omnifariam exornantium 1495; De scriptoribus ecclesiasticis 1487—1492, 2. Bearbeitung 1494; De viris ill. ord. s. Bened., 1493. (G. H. Klippel †) Hauck.

Triumphus, Augustinus 1243—1328. — Schriften: Summa de potestate ecclesiastica, Augsburg 1473 ꝛc., zuletzt Rom 1584 vgl. Potthast und Hayn; 3 kirchenpolitische Traktate bei Scholz; sämtliche Werke handschriftlich in der vat. Bibl. — Litteratur: F. C. Curtius, Virorum ex Ordine Erem. August. elogia, Antwerpen 1636; Gandolfus, Dissertatio hist. de 200 Augustinianis scriptoribus, Rom 1704; Schulte, Gesch. der Quellen und Litt. d. kanon. Rechts II, S. 193; Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Kirche und Staat, ZKR 1869 (giebt ausführliche Inhaltsübersicht der summa); Scholz, Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen, in kirchenrechtl. Abhandlungen von Stutz, Heft 6—8, 1903; Haller, Papsttum und Kirchenreform, 1903, Bd I, S. 82.

Die Biographie des Trionfo beruht auf den panegyrisch gehaltenen Berichten des Curtius und Gandolfus. Danach ist er in Ankona aus altpatrizischer Familie 1243 geboren. Mit 18 Jahren trat er in den Augustinerorden, wurde wegen seiner glänzenden Gaben zum Studium nach Paris geschickt, wo er Thomas v. Aquino und Bonaventura hörte. Bald wurde er Magister und hielt selbst Vorlesungen. 1274 wurde er vom Papst Gregor X. auf das Konzil von Lyon berufen, 1277 nach Padua als Prediger an den Hof des Fürsten Franz Carrara. Später ist er wieder in Ankona und wird von dort von König Karl II nach Neapel berufen, wo er als Prinzenerzieher, vertrauter Ratgeber und Gesandter des Königs eine große politische Rolle spielte, aber auch für die Ausbreitung und Förderung seines Ordens aufs beste sorgte. Er starb 85 Jahre alt in Neapel am 2. April 1328. Über seine zahlreichen Schriften siehe das Verzeichnis des Curtius, abgedruckt bei Scholz S. 173. Tr., sein Leben lang ein eifriger Anhänger der päpstlichen Alleinherrschaft, verdankt seinen Namen besonders den kirchenpolitischen Schriften. 1308 tritt er mit einem von Denifle, Finke und Scholz ihm zugeschriebenen Traktat Contra articulos inventos ad diffamandum sanctissimum patrem d. Bonifacium papam als Verteidiger des Andenkens dieses Papstes auf. Der nationale Gegensatz tritt stark hervor: die Wahl des Franzosen Clemens V. hat Gott zur Strafe der Kirche zugelassen; dennoch darf man ihm den Gehorsam nicht verweigern, man muß nur alles daran setzen, daß die Kurie wieder nach Rom zurückkommt. Weitere Schriften aus dieser Zeit sind: Super facto Templariorum, De potestate collegii mortuo papa. In dem ersten schreibt er dem Papst das alleinige Recht zu, über Ketzer zu urteilen, also gegen das Vorgehen des Königs in der Templersache, in der zweiten verteidigt er die päpstliche Machtvollkommenheit gegen die oligarchischen Gelüste des Kardinalskollegiums, ebenso in der Schrift Contra divinatores et somniatores gegen die Angriffe der Spiritualen. Die

Zusammenfassung seiner Gedanken giebt er in der Summa de potestate ecclesiastica, geschrieben ca. 1322 und Papst Johann XXII. gewidmet. Die unmittelbare Veranlassung dazu war der erneute Kampf des Papstes mit den Barfüßer-Observanten und mit Kaiser Ludwig (vgl. Haller S. 83 f.). Die Theorie der päpstlichen Allmacht ist in der Summa so vollkommen ausgebildet, wie nur denkbar, besonders gegenüber dem Kaiser und den Fürsten. Kein Gesetz eines weltlichen Herrschers ist verbindlich außer soweit es vom Papste bestätigt ist. Der Papst kann das Kaisertum beliebig übertragen, den Kaiser ernennen und absetzen, alle Fürsten müssen ihm den Treueid schwören, sind also einfach seine Unterthanen, auch in Beziehung auf die weltlichen Güter, über die dem Papste eigentlich die Verfügung zusteht, auch wenn er sie nicht direkt ausübt. Der Papst hat höhere Würde als Engel und Heilige, darum gebührt ihm dulia, thurficatio, genuflexio (quaest. 9). Über die persönlichen Qualitäten des Papstes: quod si contingit aliquos assumi ad summum pontificatum qui non sunt boni homines, sunt tamen boni praelati (quaest. 1 art. 5). Auch wenn der Papst der Simonie oder offenbarer Verbrechen schuldig ist, bleibt er das Haupt der Kirche, wenn auch ein krankes. Die Vorschriften des positiven Rechts binden ihn nicht, da er die Quelle aller Rechte ist, und für die Verletzung des natürlichen Rechtes ist er Gott allein Rechenschaft schuldig. Kein Mensch darf ihn richten, oder ihm wegen seiner Unthaten den Gehorsam verweigern. Nur eine Lücke ist noch: der Papst kann wegen Häresie abgesetzt werden; gleichwie ein toter Mensch kein Mensch mehr ist, so ist ein ketzerischer Papst kein Papst mehr. Mit all dem hat T. nur dasselbe gesagt, was vor und nach ihm viele Päpste und Theologen. Es ist die klassische mittelalterliche Doktrin, und von der Praxis gerade eines Bonifaz VIII. oder Johann XXII. nicht allzuweit entfernt. Kein Wunder, daß Johann von dem Werke hoch entzückt war, und daß es Jahrhunderte lang eine Fundgrube der Kurialisten und ein Gegenstand der Polemik ihrer Gegner wurde. Die neuere kath. Geschichtschreibung lehnt seine Ansichten ab und bezichtigt ihn geschmackloser Übertreibung (Pastor, Finke), was die Geschmacklosigkeit betrifft mit Recht: er ist „ein typischer Vertreter der herabgekommenen, handwerksmäßigen Scholastik" (Haller). **R. Schmid.**

Tronchin, Theodor, gest. 1657. — Litteratur: Gebr. Haag, La France protestante 1. Aufl. Bd IX; F. Lichtenberger, Encyclopédie des Sciences religieuses Bd XII, S. 234; Borgeaud, L'Académie de Calvin, Genève 1900.

Theodor T., nicht zu verwechseln mit seinem Urenkel und Namensvetter Theodor T., dem berühmten Arzt von Voltaire (gest. 1781), wurde 1587 zu Genf geboren und starb daselbst 1657, bekannt als Orientalist, Theolog und Polemiker. Sein Vater Remi, aus der Champagne gebürtig, war ein ausgezeichneter Kriegsmann in der französischen Armee, flüchtete aber, nach dem S. Bartholomäusblutbad, nach Genf. Dort wurde er freundlich von Theodor de Bèze empfangen, welcher Pathe seines erstgebornen Sohnes wurde und später ihm seine Pflegetochter als Gattin gab. Theodor erbte von seinem Vater einen mutigen Charakter und von seinem Paten eine strenge Anhänglichkeit zur Calvinischen Glaubenslehre. 1606 wurde er angestellt als Professor der orientalischen Sprachen an der Genfer Akademie, 1608 als Pfarrer in der Stadt, 1618 Professor der Theologie und dozierte bis an seinem Tod. In demselben Jahre wurde er, mit seinem Kollegen Johann Diodati, zu der Dordrechter Synode, als Abgeordneter der Vénérable Compagnie der Genfer Prediger gesandt und verteidigte Calvins strenge Prädestinationslehre gegen die Arminianer. Die beiden Genfer Theologen gingen so weit, die, von Staatswegen ausgesprochenen, Strafen gegen die besiegte Partei gutzuheißen. 1632 wurde T. als Feldprediger bei dem Herzog Heinrich v. Rohan, während seines letzten Feldzuges in der Valtellina, angestellt. 1653 unterhielt er einen Briefwechsel mit dem Schotten J. Duräus über die Mittel, Lutheraner und Calvinisten zu vereinigen. Bei dieser Gelegenheit schrieb er eine Harmonia Confessionum, welche noch ungedruckt in dem Genfer Archiv liegt.

Werke: Cotton plagiaire ou la vérité de Dieu et la fidélité de Genève, maintenues contre les accusations du P. Cotton, jésuite, contre la Bible de Genève, G. 1620; De bonis operibus, G. 1628; Oratio funebris de Henrico duce Rohani, G. 1638; De peccato originali, G. 1658. **E. Bonet-Maury.**

Tronchin, Ludwig, gest. 1705. — Litteratur: Dieselbe wie für den Theodor, dazu: J. Gaberel, Histoire de l'Eglise de Genève, G. 1862, 3. Bd.

Louis T., geb. 1629, gest. 1705 zu Genf, Sohn des vorhergenannten, studierte auf der Genfer und später auf der protestantischen Akademie von Saumur, wo er den Vor-

lesungen des Moïse Amyraut beiwohnte, dessen „Universalismus" durch Theodor T. heftig angegriffen gewesen waren. 1655, nachdem er ein Examen vor den reformierten Pariser Predigern zu Charenton glücklich durchgemacht, wurde er als Pfarrer in der Lyoner Gemeinde berufen; und drei Jahre später wies er einen Ruf als Professor an die Akademie von Saumur ab. 1661 wurde L. T. zum Professor der Theologie zu Genf erwählt und kam in seine Heimat zurück. Von nun an erwies er sich als ein Vertreter der freisinnigen Richtung und der Duldsamkeit. 1669 durch seinen Kollegen Mestrezat unterstützt, verlangte L. T. die Abschaffung des Eides, welcher allen Kandidaten auferlegt wurde, keine Neuerungen in der Calvinischen Lehre, z. B. die Universalität der Gnade u. s. w. vorzunehmen. L. T. unterhielt einen ausgedehnten Briefwechsel mit fremden Gelehrten aus dem ganzen Europa, hat aber wenige Bücher verfaßt.

Werke: Disputatio de providentia Dei, G. 1670; De auctoritate Scripturae Sacrae, 1677.

G. Bonet-Maury.

Truber, Primus, gest. 1586, und die Reformation in Krain. — Litteratur: Pr. Trubers Briefe, ges. u. erläutert v. Th. Elze (Bibl. d. litt. Vereins in Stuttgart, 215. Bd, Tüb. 1898; Jak. Andreä, Leichpredigt Pr. Trubers, Tüb. 1586; Valvasor, Die Ehre Krains, 1689; Bernh. Raupach, Evang. Oesterreich, Hamb. 1732—46; Chr. Frd. Schnurrer, Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrh., Tüb. 1799; Dobrowsky, Slavin, Prag 1806, 2. Ausg. v. Hanka, Prag 1831; Kopitar, Grammatik der slav. Sprache in Krain, Laibach 1808; Mitteilungen des histor. Vereins in Krain, Laibach, seit 1846; H. C. W. Sillem, Primus Truber, Erlangen 1861; P. v. Radics, Herbard v. Auersperg, Wien 1862; Th. Elze, Die Superintendenten der evang. Kirche in Krain während des 16. Jahrh., Wien 1863; P. J. Safarik, Geschichte der südslawischen Litteratur, herausgeg. von J. Jirecek, 1. Bd, Prag 1864; Aug. Dimitz, Geschichte Krains, Laibach 1874—76; J. Kostrencic, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der prot. Litteratur der Südslaven von 1559—65, Wien 1874; Th. Elze, Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain, Tüb. 1877; Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, Wien u. Leipzig, seit 1880. Daraus besonders abgedruckt: Th. Elze, Paul Wiener, Wien und Leipz. 1882; Th. Elze, Die sloven. prot. Gesangbücher des 16. Jahrh., Wien und Leipzig 1884; ders., Die sl. prot. Katechismen; Die sl. pr. Postillen; a. a. O. 1893; ders., Die sl. pr. Gebetbücher; Die sl. pr. Ritual-, Streit-, Lehr- und Bekenntnis-Schriften, a. a. O. 1894; ders., Die sl. pr. Bibelbücher des 16. Jahrh., a. a. O. 1895; J. Loserth, Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreich. Ländern, Stuttg. 1898; ders., Akten u. Korresp. z. Gesch. der Gegenreformation in Innerösterreich unter EH. Karl, Wien 1898, unter Ferdinand II., Wien 1906.

Die kirchlichen und religiösen Zustände Krains waren zu Anfang des 16. Jahrhunderts nicht schlechter und nicht besser als anderwärts. Religiöse Unwissenheit des Volkes, sittliche Versunkenheit im Klerus, kirchliche Formen ohne inneres Leben gingen mit weitverbreitetem Aberglauben und Sittenlosigkeit Hand in Hand. So fanden die Lehren der Reformation auch hier bei ernsteren Gemütern bald Eingang (1525). Schon 1527 versammelte sich ein Kreis evangelisch gesinnter Männer in Laibach, der Hauptstadt des Landes, um Matthias Klombner, der später verschiedene landesfürstliche und landständische Ämter bekleidete. Daher ließ König Ferdinand I. die strengen sog. Ofener Generalien vom 30. August 1527 und manche andere Verbote der evangelischen Lehre auch in Krain publizieren, doch ohne vielen Erfolg.

Da begann im Jahre 1530 ein junger krainischer Geistlicher, Primus Truber, in Unterkrain und Untersteier gegen Mißbräuche in der katholischen Kirche, insbesondere gegen die Einwirkungen der angeblichen Visionen einiger übelberüchtigten Weiber in jener Gegend öffentlich zu predigen und das Volk zur rechten Buße und zur Erkenntnis des alleinigen Heilandes Jesu Christi mit deutlichen Zeugnissen der heiligen Schrift und nach Anleitung des christlichen Katechismus hinzuweisen. Primus Truber war 1508 zu Raschiza bei Auersperg, 3 Meilen von Laibach geboren, ein Sohn des Zimmermanns und Kirchenvorstehers Michael Truber daselbst, ein Unterthan und Erbhold der Freiherren (später Grafen und Fürsten) von Auersperg. Im Alter von 13 Jahren (1521) besuchte er die Schule in Fiume, später die zu Salzburg und zu Wien, war aber so arm, daß er, wie Luther, Bullinger, Mathesius, Alber u. a. als „Partekenhengst" sich sein Brot vielfach ersingen und erbetteln mußte. Ohne eigentlich auf einer Universität studiert und sich die Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache angeeignet zu haben, kehrte er (noch vor 1526) in seine Heimat zurück. In dem trefflichen, dem österreichischen Humanistenkreise angehörigen, eine evangelische Reformation innerhalb der römischen Kirche anstrebenden Bischof Peter Bonomo von Triest fand der junge, nicht ungebildete Mann einen wohlwollenden

Beschützer und Wohlthäter, welcher ihn zunächst in seine Kantorei aufnahm, ihn unter seiner Leitung zum Priester ausbilden ließ, ihm dann die Kaplanei bei St. Maximilian zu Cilli (vor 1530), später (1540 u. 1541) auch die Pfarreien zu Lack bei Ratschach und zu Tüffer verschaffte. Hier an den Ufern der Save trat er mit den erwähnten Pre- digten auf. Diese führten ihn (1531) nach Laibach, wo er zuerst im Dom, dann aber, 5 da ihm hier der Bischof sein gegen die Ehelosigkeit der Geistlichen und die Austeilung des Abendmahls unter Einer Gestalt, sowie für die Rechtfertigung allein durch den Glauben abgelegtes Zeugnis verbot, in der städtischen Spitalskirche der hl. Elisabeth predigte. Seine in Triest entwickelte evangelische Richtung ward um diese Zeit gestärkt und erweitert durch die ihm zugekommenen Kommentarien Pellikans und Bullingers (1532), die ihm als 10 Unterlage und Richtschnur seiner Predigten dienten. Bald (1536) schloß sich ihm hier als Prediger des Evangeliums der Laibacher Domherr Paul Wiener an, der später der erste evangelische Bischof Siebenbürgens ward (gest. 16. August 1554). T. mußte sich zwar 1540 von Laibach auf die ihm verliehene Pfarrei Lack zurückziehen und verweilte viel in Triest bei Bischof Bonomo, ward jedoch 1542 zum Domherrn in Laibach ernannt, 1544 15 nebst Paul Wiener vom Bischof mit den deutschen und windischen Predigten im Dom betraut, und 1546 mit der dem Laibacher Domkapitel gehörigen Pfarrei St. Bartholo- mäenfeld in Unterkrain beliehen. Im August 1547 benützte jedoch der Laibacher Bischof Urban Textor, der als Hofprediger, Beichtvater und Almosenier des Königs meist in Wien lebte, und ein Freund des Ignatius von Loyola und des Claudius Jajus war, 20 die günstige Gelegenheit der siegreichen Beendigung des schmalkaldischen Krieges und der Abreise König Ferdinands zum Reichstag nach Augsburg, um gegen die Häupter des evangelischen Bekenntnisses einen vernichtenden Schlag zu führen. Der Generalvikar Georg Dragolitz und der Domherr Paul Wiener wurden gefänglich eingezogen. T., gerade in seiner Pfarrei St. Bartholomäenfeld abwesend und rechtzeitig gewarnt, entging diesem 25 Schicksal durch Flucht an sichere Orte; seine Wohnung in Laibach ward jedoch erbrochen, seine Büchersammlung weggenommen, er selbst aller seiner Pfründen beraubt. Vermutlich war er jetzt (wenn nicht schon 1540) eine Zeit lang windischer Prediger in Triest. Im folgenden Jahre (1548) durfte er zwar in seine Heimat zurückkehren, mußte jedoch alsbald aufs neue flüchten. Bis an die Grenze Tirols verfolgt, gelangte er doch glücklich nach 30 Nürnberg, zu dem bekannten reformatorischen Prediger Veit Dietrich. Auf dessen Empfeh- lung ward T. alsbald (1548) Frühprediger in Rothenburg an der Tauber. Hier begrün- dete er sich ein Familienleben und beschäftigte sich auch damit, seinen Landsleuten das Evangelium, das er ihnen nicht mehr predigen konnte, in ihrer windischen (slovenischen), bisher nie in Schrift fixierten Sprache zugänglich zu machen. Nach mancherlei Mühen 35 gelang ihm dieses, und 1550 erschienen von ihm (unter dem Pseudonym **Philopatridus Illyricus**) die ersten Bücher in dieser Sprache: 1. Catechismus, 2. Abecedarium vnd der klein Catechismus, beide in Tübingen mit deutschen Lettern gedruckt. Im Jahre 1552 ward T. Pfarrer in Kempten, ließ aber seine litterarische Thätigkeit ruhen, zumal deren Kosten seine Mittel überstiegen. Da trat P. P. Vergerius, der sich gern in alles mischte, 40 mit ihm in Verkehr und litterarische Verbindung (1555—57). Aus dieser gingen 1555 zwei kleine Schriften des Vergerius und drei Arbeiten Trubers hervor, nämlich: 3. **Ta Ev. S. Mateusha**, 4. **Abecedarium**, 5. **Catchismus** (in 16°), sämtlich 1555 in Tübingen mit lateinischen Lettern (von da ab für die slovenische Litteratur bleibend) gedruckt. Nach Lösung dieser Verbindung veröffentlichte T.: 6. 1557 **Nov.** 45 **Test. I** (die 4 Evangelien und die Apostelgeschichte), 7. 1558 **En Regishter** (Postille), 8. 1560 **Nov. Test. II, a** (Römer), 9. 1561 **Nov. Test. II, b** (1 und 2 Korinther; Galater), 10. 1562 **Articoli oli deili etc.** (eine Zusammenziehung der Augsburgischen, Wirtenbergischen und Sächsischen Konfession), 11. 1564 **Ordninga cerkovna** (Kirchen- ordnung), alle ebenfalls in Tübingen gedruckt, zum Teil in geschäftlicher Verbindung mit 50 dem in Urach angesiedelten Freiherrn Hans Ungnad. Dessen Tod (27. Dez. 1564) hemmte jedoch T. in der Fortsetzung seiner litterarischen Thätigkeit nicht. Es erschienen: 12. 1566 **Ta celi Psalter**; 13. 1567 **Nov. Test. II, c** (Epheser, Philipper, Kolosser, 1 und 2 Thessalonicher, 1 und 2 Timotheus, Titus, Philemon); 14. 1567 **Ta celi Catechis- mus etc.** (Kirchengesangbuch); 15. 1570 (?) **Ta celi Catehismus etc.** (2. Aufl.); 55 16. 1574 **Ta celi Catehismus** (3. Aufl.); 17. 1575 **Try duhouske peisni** (3 geist- liche Lieder, zusammen mit Georg Dalmatin und Johann Schweiger); 18. 1575 **Cate- hismus sdveima islagama**; 19. 1577 **Nov. Test. II, d** (Hebräer, Jakobus, 1 und 2 Petrus, 1, 2 u. 3 Johannes, Judas, Offenbarung; in 8°); 20. 1579 **Ta pervi Psalm**; 21. 1579 **Ta celi Catehismus** (4. Aufl., Laibach); 22. 1581 **Formula Concordiae**; 60

23. 1582 **Nov. Test.** (2. Ausg.); 24. 1582 **Ta Slovenski Kolendar** (Kalender). — Nach T.s Tode erschien noch die von ihm hinterlassene Übersetzung von Luthers Postille: 25. 1595 **Hishna Postilla etc.** (Fol., herausgegeben durch Felizian Truber). Alle diese Bücher wurden, mit Ausnahme von Nr. 21, in Tübingen gedruckt, und außer ihnen haben wir von T. nur noch eine kleine Schrift in deutscher Sprache.

Hingegen wurden viele dieser Bücher, namentlich das Neue Testament, fast gleichzeitig (1560—65) in die krobatische (illyrische) Sprache übertragen, welche T. notdürftig lesen, aber nicht schreiben konnte. Stephan Consul, ein krobatischer Priester, geboren 1521 zu Pinguente in Istrien, 1549 wegen evangelischer Gesinnung aus Krain vertrieben, hatte 1552—53 in T.s Hause zu Rothenburg und Kempten als kranker Gast gelebt und war dann auf dessen Empfehlung Lehrer in Cham (Oberpfalz) und (1553) Kantor und Kollaborator an der damals berühmten „Poetenschule" (Lyzeum) in Regensburg geworden. Hier begann er eines der slovenischen Bücher T.s ins Krobatische zu übertragen und gab diesem natürlich davon Kenntnis, während er zugleich sich bemühte, krobatische d. i. glagolische Lettern zum Druck seiner Arbeit zu bekommen. T. setzte Consul mit dem Freiherrn Hans Ungnad in Verbindung, welcher denselben nach Urach berief und mit ihm hier seine bekannte krobatische (nicht slovenische) Übersetzungs- und Druckanstalt begründete, deren Leitung er jedoch T. übertrug. Außer Stephan Consul arbeiteten für dieselbe und an derselben: Anton ab Alexandro gen. Dalmata, Georg Juritschitsch, Georg Zwetzitsch, Herr Leonhard Mercheritsch, Matthias Popowitsch, Hans Maleschevaz u. a. Aus ihr gingen 31 Werke in krobatischer Sprache hervor, teils mit glagolischen, teils mit cyrillischen und teils mit lateinischen Lettern gedruckt, außerdem noch 6 Werke in italienischer Sprache.

Inzwischen war in Krain die evangelische Bewegung immer weiter vorgeschritten und das Verhalten des katholischen Klerus gegen dieselbe immer unleidlicher geworden. Dies bewog 1560 die krainischen Landstände, deren weltliche Mitglieder nun schon fast sämtlich der evangelischen Kirche angehörten, zur Ordnung und Leitung derselben T. als Landschaftsprediger nach Krain zurückzuberufen. Nur schwer trennte sich dieser von seiner litterarischen Thätigkeit und Stellung in Kempten und Urach, doch traf er endlich am 26. Juni 1561 in Laibach ein, von seinen Freunden und Anhängern festlich eingeholt und vor seiner Wohnung von der Stadtmusik mit viertelstündigem Blasen des „**De Teum laudamus**" begrüßt. Doch kehrte er nach einigen Monaten noch einmal nach Urach zur Abwickelung seiner dortigen Geschäfte zurück und übersiedelte erst im Juni 1562 mit seiner Familie gänglich nach Laibach. Auf Betreiben des dortigen Bischofs Peter von Seebach trafen jedoch bald kaiserliche Befehle vom 12. August 1562 ein, T. nebst anderen evangelischen Predigern (Juritschitsch, Matschik, Tulschak, Rokavez, Stradiot) und Matthias Klombnern gefänglich einzuziehen. Infolge wirksamer Verwendung der Landstände ward dieser Befehl dahin abgeändert, daß T. vom Bischof verhört werden sollte. Dies geschah am 6. und 20. Dezember 1562, wobei natürlich die Frage die Hauptsache bildete, ob er Augsburgischer Konfession sei. Gleichzeitig mit dem Berichte des Bischofs über dies Verhör ging jedoch ein anderer der Landstände (vom 27. Dez. 1562) über den Bischof und seine und anderer Domgeistlichen Unsittlichkeit an den Kaiser. Infolge hiervon ward die Untersuchung gegen T. eingestellt, und dagegen eine andere gegen den Bischof eingeleitet, der jedoch die weiteren Folgen derselben abzuwenden wußte.

Ungehindert fuhr T. nun in seinen organisatorischen Arbeiten fort. Die Gemeinden wurden geordnet, neue Geistliche, z. B. Sebastian Krel (1563) wurden angestellt und ein evangelisches Landschaftsgymnasium unter der Leitung Leonhard Budinas in Laibach errichtet (1563). Natürlich stellte sich sofort das Bedürfnis einer slovenischen Kirchenordnung heraus, welche T. aus der württembergischen, nürnbergischen und mecklenburgischen zusammenstellte und dem Druck übergab (s. oben Nr. 11). Dieses Unternehmen zog ihm aber nicht allein in Württemberg durch den übereifrigen Kanzler Jak. Andreä eine Verdächtigung seiner lutherischen Rechtgläubigkeit zu, die er nur mit Mühe beseitigte, sondern es ward auch die Veranlassung seiner gänzlichen Verbannung aus Krain.

Auf Anordnung Kaiser Ferdinands hatte kurz vor dessen Tode sein Sohn Erzherzog Karl die Regierung der innerösterreichischen Länder übernommen. Am 28. April 1564 ließ derselbe sich in Laibach huldigen. Als er am Sonntag in den Dom zur Messe ging, begleiteten ihn die Stände zwar bis zur Kirche, gingen dann aber zur Predigt T.s in die nahegelegene Elisabethkirche, und kehrten hierauf zum Dom zurück, von wo sie dann den Landesfürsten wieder heimgeleiteten. Infolge derartiger Vorgänge ward es T.s Widersachern leicht, dem Erzherzog die beabsichtigte Einführung einer neuen Kirchenordnung

als einen Eingriff in seine Hoheitsrechte darzustellen und ihn zu bewegen, nicht allein diese Kirchenordnung zu verbieten, sondern auch T. als deren Urheber für immer aus Krain zu verbannen. Mit Ende Juli 1565 verließ dieser seine Heimat abermals, und sah dieselbe nur noch einmal bei einem ganz kurzen Besuche 1567 wieder. Er hinterließ scheidend seine Büchersammlung seinem Vaterlande, wodurch er die erste öffentliche Bibliothek (mit Ausleihen der Bücher gegen schriftliche Bestätigung u. s. w.) in Krain gründete, und wandte sich nach Württemberg, wo er zuerst (1565) Pfarrer in Laufen am Neckar und dann (1566) in Derendingen bei Tübingen ward. Nachdem er als Seelsorger und Schriftsteller (s. oben Nr. 12—24) noch manches Gute mit Rat und That vollbracht hatte, starb hier im Exile der Reformator Krains und Gründer der slovenischen Litteratur am 29. Juni 1586.

T.s Nachfolger in Laibach als Superintendent der evangelischen Kirche in Krain war Sebast. Krel, gebürtig von Wippach, ein Schüler des Flacius Illyricus in Jena und Regensburg. Er war ein frommer stiller Mann, welcher (außer einer deutschen Schrift zu Gunsten seines Lehrers) in slovenischer Sprache einen kleinen Katechismus für den Schulgebrauch verfaßte, einige Kirchenlieder dichtete, und den Winterteil von Spangenbergs Postille ins Slovenische übersetzte (gedruckt zu Regensburg 1567), aber schon zu Weihnachten 1567 an der Schwindsucht starb. Während seiner Amtsführung ward (1566) der später als erster slovenischer Grammatiker berühmt gewordene Adam Bochoritsch an Stelle des pensionierten Leonhard Budina als Rektor der Landschaftsschule in Laibach angestellt.

Auf Krel folgte (1569) Christoph Spindler (geb. 1546 zu Göppingen in Württemberg) als Superintendent der evangelischen Kirche Krains. Diese hatte damals (Anfangs 1570) bereits eine solche Ausdehnung gewonnen, daß 24 deutsche und windische Prediger im Lande angestellt waren und die reformatorische Bewegung von hier aus zu den Kroaten und anderen südslavischen Stämmen zu dringen begann. Trotz äußerer Unruhen, Bauernaufständen und Türkenkämpfen wendete sich Spindlers Thätigkeit unausgesetzt dem inneren Ausbau, der Hebung der evangelischen Geistlichkeit, der Ordnung der Armenpflege, der Organisation des Schulwesens zu. Gemeinsam mit Ad. Bochoritsch rief er eine Neugestaltung der Landschaftschule ins Leben (1575). Gleichzeitig aber begann Erzherzog Karl unter dem Einflusse seiner baierischen Gemahlin und seiner jesuitischen Umgebung, gegen die krainischen Protestanten einzuschreiten. Trotz seiner bestimmten, den Landtagen mehrfach erteilten Zusicherungen, niemand um seines Glaubensbekenntnisses willen vertreiben, noch ungehört verurteilen zu wollen, ließ er dennoch (seit 1569) auf seinen Kammergütern in Krain strenge Maßregeln gegen die Protestanten ergreifen und deren Prediger verjagen. Auch veranlaßte er insgeheim die Bischöfe von Brixen, Freising und Parenzo zu gleichem Vorgehen auf ihren Besitzungen in Krain und dem dazu gehörigen Istrien. Dies führte die Landstände von Steier, Kärnten, Krain und der Grafschaft Görz auf dem Generallandtage in Bruck an der Mur 1578 zu einem gemeinschaftlichen Schritte beim Erzherzoge, infolge dessen dieser die Erklärung abgab, die protestantischen Stände, auch die Bauern, in ihrem Gewissen nicht beschweren, noch ihnen wegen der Religion das geringste Leid zufügen zu wollen, sich jedoch die Religionsdisposition in den (landesfürstlichen) Städten und Märkten vorzubehalten, jedoch die evangelischen Prediger und Lehrer aus Graz, Laibach, Klagenfurt und Judenburg nicht vertreiben zu wollen. Übrigens weigerte sich der Erzherzog diese Erklärung, die sog. „Brucker Religionspacifikation" (vom 9. Februar 1578), welche überdies einer ausdrücklichen Verpflichtung für die Nachfolger entbehrte, schriftlich zu geben. Die versammelten Landstände, welche mit Ausnahme des geistlichen Standes und 2—3 einzelner Mitglieder sich sämtlich zur Augsburgischen Konfession bekannten, schlossen daher noch eine Übereinkunft zu gemeinsamer Verteidigung und Entwickelung ihres Kirchen- und Schulwesens und einigten sich zur Herausgabe einer slovenischen Bibelübersetzung für die windische Bevölkerung in Krain, Kärnten und Steiermark.

Trotz der vom Erzherzog fortgesetzten Unterdrückung des protestantischen Bekenntnisses in den landesfürstlichen Städten und Märkten schritt die Entwickelung der evangelischen Kirche in Krain immer weiter fort. Für das neuerwachte geistige Leben des Landes hatte der Laibacher Bürger Hans Mannel schon 1575 eine Buchdruckerei in Laibach errichtet, aus welcher während ihres kurzen fünfjährigen Bestehens 29 Druckschriften (14 deutsche, 9 slavische, 6 lateinische) hervorgingen, darunter (G. Dalmatin) **Jesus Sirah** 1575; ein **Catehismus** (1578; **Juritschitsch, Postilla Spangenberg** (3. Teile; der erste ist ein Wiederabdruck der Krelschen Übersetzung von 1567, s. ob.); **Ant. Vramecz, Kronika**

vezda 1578; J. Tulfzhak, Kerfzhanske leipe molitve (Habermann) 1579, und mehrere Werke Georg Dalmatins.

Georg Dalmatin (so, nicht Dalmata, heißt sein Familienname) war um 1546 zu Gurkfeld in Unterkrain in ärmlichen Verhältnissen geboren und bis in sein 18. Jahr in 5 Ad. Bochoritsch' Privatschule daselbst unterrichtet worden. Durch T.s Fürsorge und Fürsprache kam er nach Württemberg in die evangelische Klosterschule zu Bebenhausen bei Tübingen (1565—66), dann in das Tiffernum zu Tübingen (1566—72). Nachdem er sich schon 1569 hier den Magistergrad erworben hatte und 1572 in Stuttgart examiniert und ordiniert worden war, ward er (1572) Prediger in Laibach, wobei er zugleich (1574—85) 10 die evangelische Kirche zu Vigaun in Oberkrain, und dann (1585—89) die Pfarrei zu St. Canzian bei Auersperg zu besorgen hatte. Leider starb er im besten Alter am 31. August 1589 zu Laibach. Wie durch Bochoritsch sprachlich, so durch T. litterarisch herangebildet und in die Öffentlichkeit eingeführt (s. oben bei T. Nr. 17), ist er auf dem Gebiete der slovenischen Litteratur dessen größter Nachfolger im 16. Jahrhundert und 15 darüber hinaus geworden. Außer slovenischen Kirchenliedern in T.s Gesangbuch (seit 1574) gab er seinem Volke: 1. Passion (pros. und poet. bearbeitet) 1576; 2. Biblia I (Pentateuch) 1578; 3. Salomonove pripvvisti (Sprüche Salomos) 1580, — sämtlich in Laibach gedruckt, und 1584 das Hauptwerk seines Lebens: 4. die Übersetzung der ganzen hl. Schrift, und zugleich 5. eine neue (5.) Auflage des Kirchengesangbuches, und 20 6. ein Betbüchlein windisch (nach Andr. Musculus; 2. Ausg. durch Felizian T., Tübingen 1595), letztere drei 1584 in Wittenberg gedruckt. Dalmatins slovenische Bibelübersetzung war übrigens schon im Jahre 1580 vollendet, und der Buchdrucker H. Mannel hatte im selben Jahre bereits ein Probeblatt derselben für die krainischen, kärntischen und steirischen Landstände gedruckt, da verbot Erzherzog Karl diesen Druck, ließ Mannels Buchdruckerei 25 sperren, und verbannte diesen selbst aus Krain und allen seinen Ländern. Die genannten Landstände, welche ja schon 1578 zu Bruck a. d. Mur die Herausgabe der slovenischen Bibelübersetzung beschlossen hatten, ließen dessenungeachtet im folgenden Jahre (vom 28. August bis 22. Okt. 1581) eine Konferenz von Theologen und Philologen aus ihren Ländern zur Revision derselben in Laibach zusammentreten. Das wichtigste Mitglied 30 dieser Versammlung nächst dem Übersetzer selbst war der berühmte slavische Philolog Adam Bochoritsch, der einzige Schulmann neben den übrigen Geistlichen. Bochoritsch war als Unterthan des Freiherrn Hans Ungnad in Untersteier (Rann?) geboren und hatte 1546 die Universität Wittenberg besucht, wo er namentlich Melanchthons Schüler war. Heimgekehrt hatte er 1551 in seinem eigenen Hause zu Gurkfeld an der Save in Unter- 35 krain eine Schul- und Erziehungsanstalt gegründet, aus welcher eben auch G. Dalmatin, sein berühmtester Schüler hervorgegangen war. Im Jahre 1566 war er als Rektor des Landschafts-Gymnasiums nach Laibach berufen worden, wo er für die Zwecke dieser Anstalt segensreich wirkte, auch 1578 ein Elementale Labacense und einen Donat drucken ließ. Für die Revision der Bibelübersetzung Dalmatins erhielt er 1581 den Auftrag, die 40 Regeln für die richtige Schreibweise der slovenischen Sprache in lateinischen Buchstaben zu entwerfen, und 1583 ward er mit G. Dalmatin von der krainischen Landschaft nach Wittenberg geschickt, um gemeinschaftlich mit demselben dort den Druck dieser Bibel zu leiten und zu überwachen, der zum Neujahr 1584 beendigt wurde. Bei dieser Gelegenheit veröffentlichte er seine berühmte slovenische Grammatik: Arcticae horulae succisivae 45 de Latino-Carniolana literatura, Wittenberg 1584, welche nebst Dalmatins Bibel bis zur Gegenwart die slovenische Sprache und Litteratur beeinflußt hat. Von Wittenberg zurückgekehrt, ward Bochoritsch Mitglied des evangelischen Schulrats in Krain, als welcher er noch 1598 lebte. Sein Todesjahr ist unbekannt.

Noch im Jahre 1580 hatten 20 Geistliche und 10 Schuldiener in Krain die Kon- 50 kordienformel unterzeichnet. Doch fehlte es an Nachwuchs, besonders an slovenischen Predigern. Die krainische Landschaft berief daher im selben Jahre (1580) Felizian Truber, Primus T.s jüngeren Sohn, als Prediger nach Laibach, stiftete 1582 drei Stipendien für Theologie-Studierende in Tübingen, wo auch der Herzog von Württemberg zwei Stellen im Tiffernum für krainische Landeskinder reserviert hatte, und berief desgleichen 55 1582 zur weiteren Entwickelung des Landschafts-Gymnasiums den bekannten Humanisten Nikodemus Frischlin als Rektor an des alternden Bochoritsch Stelle. Hier verfaßte dieser seine Strigilis und seine Quaestiones grammaticae, welche er gegen seine Amtsverpflichtung ohne Genehmigung seiner Vorgesetzten 1583 in Venedig bei Gelegenheit einer übermäßig verlängerten Ferienreise zum Druck brachte. Überhaupt mochte sich Frischlin 60 seinen Vorgesetzten (unter denen sich auch sein fast gleichalteriger Landsmann, der Super-

intendent Christ. Spindler, Bochoritsch und Dalmatin befanden) nicht gern unterordnen, und verließ daher schon 1584 Laibach wieder. Während seines Aufenthaltes in Krain ward hier (Weihnachten 1583), mit geringerer Schwierigkeit als anderwärts, der neuverbesserte Kalender eingeführt.

Neben diesem regen inneren Leben der evangelischen Kirche in Krain ging aber auch fort und fort die Verfolgung ihrer Prediger und Anhänger her. So in Görz, Wippach, Krainburg, Radmannsdorf, Bischoflack, Ratschach, Metling, Mitterburg (Istrien), Senosetsch, Veldes und Vigaun. Einzelne Geistliche entgingen nur mit Not dem schwersten Schicksale; in Veldes kam es zu bewaffnetem Einschreiten; die Landesrechte und Landesfreiheiten wurden vielfach verletzt; die auswärtigen in Krain begüterten Bischöfe entzogen sich mit Hilfe des Landesfürsten dem natürlichen Rechtsgang; die althergebrachte, heilig beschworene Verfassung des Herzogtums Krain wurde mannigfach gebrochen und gelockert. Während dieser traurigen Vorgänge starb Erzherzog Karl am 10. Juli 1590. Unter der Regierung der Vormünder und Gubernatoren seines minderjährigen Sohnes, Erzherzog Ferdinands (späteren Kaiser Ferdinand II.), trat eine Zeit größere Ruhe und Erleichterung der evangelischen Kirche in Krain ein, wenn schon die Bedrückung nicht ganz aufhörte. Als aber Erzherzog Ferdinand, der Zögling der Jesuiten in Ingolstadt, im Jahre 1596 volljährig geworden war, und die Landesregierung übernahm, begann das unduldsame und gewaltthätige Vorgehen gegen die Protestanten aufs neue. Unter Begünstigung des Landesfürsten setzten sich 1596 die Jesuiten zu Laibach fest; der Domdechant Thomas Kreen (Chrön), Sohn des gewesenen Bürgermeisters und Ratsherrn Leonhard Kreen, eines Protestanten, ein Übergetretener voll Renegateneifers, ward am 18. Oktober 1597 zum Bischof von Laibach ernannt, und 1598 der gefügige Katholik Joseph von Rabatta aus Görz als Landesvicedom nach Krain geschickt. So waren die Vorbereitungen getroffen, um den von den Jesuiten beschlossenen, von Erzherzog Ferdinand in Loreto gelobten Plan der Ausrottung des Protestantismus in Krain auszuführen. Der Adel des Landes, ebenso eifrig evangelisch als loyal und treu gegen seinen Fürsten, durchblickte diese Ränke nicht. Noch Ende des Jahres 1594 hatte die Landschaft den Prediger Felizian Truber zum evangelischen Landessuperintendenten gemacht, und 1595 durch ihn seines Vaters hinterlassene Übersetzung von Luthers Postille drucken lassen; im Jahre 1597 hatte sie ein neues Haus für ihre Landschaftsschule gekauft; gegen einzelne Gewalthandlungen wie die Vertreibung des Predigers M. Joh. Snoilschik im Juli 1598 beschwerte sie sich beim Landesfürsten, natürlich erfolglos. Blieben doch die protestantischen Stände fast bis zum Schlusse des traurigen Dramas in der naiven Hoffnung, durch Beschwerden und Klagen, durch Bitten und Flehen ein Vorgehen aufhalten zu können, welches nur der Ausfluß des vom Landesfürsten und seinen jesuitischen Ratgebern im Verborgenen gefaßten Beschlusses war, der evangelischen Kirche in Krain und den anderen innerösterreichischen Ländern um jeden Preis ein Ende zu machen. Trotz der im September 1598 erfolgten Unterdrückung der evangelischen Kirche in Steiermark traf es daher die Häupter derselben in Krain dennoch wie ein betäubender Donnerschlag, als hier im Oktober desselben Jahres das Gleiche erfolgte. Am 22. Oktober 1598 erließ Erzherzog Ferdinand den Befehl, daß alle derzeit in Laibach anwesenden Prediger und Schuldiener, welche der Augsb. Konfession zugethan seien, angesichts dieses Befehls sich alles weiteren Predigens, Fungierens und Schulhaltens in seiner ihm gehörigen Hauptstadt Laibach gänzlich enthalten, vor Sonnenuntergang die Stadt und deren Burgfrieden, und innerhalb dreier Tage alle seine Länder bei Verlust Leibes und Lebens verlassen sollten. Am 29. Oktober 1598 traf der Befehl beim Landeshauptmann Georg Freiherrn von Lenkowitsch, einem doppeldeutigen Katholiken, in Laibach ein; am 1. November 1598 begab sich der Bischof Thom Kreen in feierlicher Prozession in die prot. Elisabethkirche, zerriß die hier befindlichen evangelischen Bücher, zerschlug den Taufstein und las Messe daselbst. Anstatt des geschlossenen protestantischen Landschaftsgymnasiums eröffneten die Jesuiten ihre neue lateinische Schule zu Laibach. Die vertriebenen Prediger: Superintendent M. Felizian Truber, M. Nik. Wuritsch, M. Dan. Xylander, Mark. Kumprecht und M. Georg Clement verbargen sich flüchtig eine Zeit lang in den Schlössern der protestantischen Edelleute in Krain oder in Kroatien. Da aber ihre Verfolgung unter Androhung ungeheurer Geldstrafen gegen ihre Beschützer und selbst unter Aufbietung bewaffneter Gewalt fortgesetzt wurde, da auch deren Frauen verbannt, protestantische Beerdigungen bestraft, ein eingefangener, siebzigjähriger Prediger, Christ. Slivez, gebunden auf das Schloß Laibach ins Gefängnis gebracht, und überhaupt die Gegenreformationsmaßregeln immer mehr verschärft wurden, während die Türken brennend, raubend und mordend das Land, selbst

bis in die Nähe der Hauptstadt, durchstreiften und dazu in Laibach und anderwärts die Pest ausbrach —: da erst begriffen die protestantischen Stände den Ernst der Lage und entließen, wie die Lehrer, so auch (im Frühjahr 1600) ihre bis dahin noch immer besoldeten Prediger. Felizian Truber ging nach Württemberg, wo er Pfarrer in Grünthal wurde. So endete unter Felizian Truber (1598) die evangelische Kirche in Krain, die unter seinem Vater Primus Truber (1561) ihren Anfang genommen hatte; beide, Vater und Sohn, starben im Exil.

Zur Bekehrung oder Vertreibung der Protestanten und Vertilgung aller Spuren des Protestantismus in Krain ernannte Erzherzog Ferdinand im Jahre 1600 eine sog. Religions-Reformationskommission unter dem Vorsitz des Bischofs Thomas Kreen, welcher er eine Machtvollkommenheit übertrug, die er rechtlich selbst nicht besaß. Dieselbe inaugurierte ihre Thätigkeit am 29. Dezember 1600 mit einem großen Autodafe von mehr als 2000 protestantischen Büchern auf dem Marktplatze in Laibach, und setzte dieselbe hier und im ganzen Lande mehrere Jahre hindurch fort. Die evangelischen Kirchen wurden teils mit Pulver zersprengt, teils verbrannt, teils dem katholischen Ritus geweihet; die Friedhöfe wurden mit Feuer verwüstet, die Gräber hervorragender Protestanten und der Prediger in den Kirchen aufgerissen, verwüstet und die vorfindlichen Gebeine ins Wasser geworfen. Beschwerden darüber blieben so fruchtlos als früher die Bitten. Die lebenden Anhänger des Evangeliums wurden vorgeladen, Geld- und Gefängnisstrafen verhängt, Eigentum und Besitz konfisziert, oder deren Besitzer verbannt und der 10. Pfennig von ihrem Vermögen, Erwerbe und Erbe erhoben. Von den Strafgeldern und dem 10. Pfennig wurden die Kosten der Kommission bestritten, und mit dem Rest ward das Jesuitenkollegium in Laibach unterstützt, dem daher von 1601—1620 mehr als 16000 Gulden zuflossen. Mehrere landesfürstliche Dekrete (1600—1602) verboten in Steiermark, Kärnten und Krain jede Ausübung der evangelischen Lehre in Kirchen, Schulen, Schlössern und Privatwohnungen; alle Prediger, Lehrer, Präzeptoren, Schreiber und Schulmeister, welche nicht der katholisch-römischen Religion anhängig, wurden als Aufrührer binnen 8 Tagen bei Verlust ihrer Habe und Güter, ihres Leibes und Lebens aus allen Ländern des Erzherzogs verbannt; den nobilitierten Personen, den evangelischen Pflegern und Schreibern, Bürgern und Bauern der Edelleute ward befohlen, katholisch zu werden oder mit Hinterlassung des 10. Pfennigs auszuwandern; der landständische Adel sollte binnen 6 Monaten seine evangelischen Beamten durch katholische ersetzen, in die Magistrate und zu Landesverordneten sollten nur Katholiken gewählt, die Aufnahme eines Verbannten sollte an Leib und Gut gestraft werden; der Klerus ward mit der Evidenzhaltung der Beichtenden und Anzeige der Ungehorsamen und Renitenten an die Gerichtsherren beauftragt, welche dann ihrerseits bei hoher Geldstrafe gegen die Angezeigten mit Haft und Gütereinziehung vorgehen sollten. Rohe und gewaltthätige Ausführung dieser Maßregeln durch Unterkommissäre führte in einzelnen Fällen namentlich in Krainburg, bis zu Landfriedensbruch, dessen Verklagung beim Hofrecht der Erzherzog jedoch verbot. Gegen solche Angriffe auf ihre alten verfassungsmäßigen Freiheiten richteten 33 Adelige des Landes, darunter Auersperg, Egk, Gall, Kazianer, Lamberg, Moskon, Paradeiser, Rasp, Rauber, Scheyer, Schnitzenbaum, Semenitsch, Sigersdorf, Thurn, Waagen, Werneck u. a., im September 1609 eine Vorstellung an den Landesherrn, natürlich ohne Erfolg. Eine Gesandtschaft der protestantischen Landstände Steiermarks, Kärntens und Krains an den Kaiser ward vom Erzherzog aus Wien zurückberufen und mit scharfen Beschuldigungen und Androhungen in ihre Heimat verwiesen.

Da mit alledem die Katholisierung Krains doch nur langsam vorwärts ging, begann die Reformations-Kommission ihr Werk mit neuem Eifer 1614—18. Trotzdem wurden 1615 nur 7 Personen zur römischen Kirche bekehrt. Namentlich die Frauen aller Stände zeichneten sich durch Glaubenstreue und Standhaftigkeit aus; unerschüttert ertrugen manche von ihnen sogar möglichst verschärftes Gefängnis, ehe sie verbannt wurden. Das machte selbst auf die Verfolger Eindruck, so daß der Erzherzog im Februar 1617 den evangelischen Frauen, deren Männer katholisch waren, im Lande zu bleiben gestattete. Noch 1621 war der Protestantismus in den Alpentälern Oberkrains nicht ausgerottet, aber natürlich siegte doch mit der Zeit die Gegenreformation immer mehr, da die Protestanten nicht bloß jedes äußeren Schutzes, sondern auch jeder geistigen Nahrung durch Prediger oder Bücher in ihrer slovenischen Sprache entbehrten. Aber der Adel des Landes hielt noch fest am Evangelium; bis 1626 hatte Bischof Kreen nur erst 12 Mitglieder desselben für die römische Kirche wiedergewinnen können. Da erfolgte der letzte Schlag. Erzherzog Ferdinand, seit 28. August 1619 Kaiser Ferdinand II., erließ am 31. August 1628 ein General-

mandat für seine Erbländer, in welchem er allen unkatholischen Herren und Landleuten, auch anderen adeligen Manns- und Weibspersonen befahl, binnen eines Jahres katholisch zu werden oder das Land zu räumen. Da zogen viele Mitglieder der Familien Aichelberg, Apfaltrer, Egk, Gall, Lamberg, Mordax, Moskon, Paradeiser, Petschovitsch, Scheyer, Schwab, Tschernembl, Waz u. a. aus ihrer Heimat ins Exil, meist nach Nürnberg und Regensburg; andere wurden aus weltlichen Rücksichten oder aus Furcht vor Strafe katholisch. Diese wurden durch Rang und Würden belohnt, für jene kam nach und nach ein neuer Adel ins Land. Und trotz alledem fand es die noch bestehende Religions-Reformationskommission noch im Mai 1642 nötig, evangelische Edelfrauen und Fräulein aus den Familien Apfaltrer, Barbo, Gall, Hasiber, Pelzhofer, Raumbschüssel, Schwab, Werneck u. a. vor ihr Tribunal zu laden, um sie zu bekehren oder zu verbannen. Einzelne evangelische Personen gab es im krainischen Adel noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, und Johann Weikhard Freiherr von Valvasor läßt in seiner 1689 erschienenen berühmten Chronik „Die Ehre Krains" bei allem Bemühen als guter Katholik zu erscheinen eine gewisse Vorliebe für die evangelische Kirche nicht verkennen, der seine Vorfahren seit mehr als hundert Jahren angehört hatten. Dr. **Elze** †.

Trudpert, Märtyrer und Gründer eines berühmten Klosters im Breisgau um 600. — Vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands 2, 48—50; Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands 2, 1, 607—613; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Aufl. 1, 340 f. Den Versuch, 607 als Todesjahr zu erweisen, machten Baur im Freib. Diöz.-Arch. 11, 247 f. und Rieder in der Zeitschrift der Gesellschaft für Beförd. der Geschichte . . . von Freiburg 2c. 13, 79 f.

Unter Ludwig dem Frommen wurden im Jahre 816 die Reliquien T.s erhoben, und ein Neubau der Basilika an der Stätte, mit der sein Name in Verbindung gebracht war, aufgeführt. Dies ist die älteste, und wohl die einzig sichere Nachricht, die man über ihn hat. Neuerdings wird das Jahr 607 als sein Sterbejahr angenommen — unter Berufung auf eine spätere Quelle. Daß er ein Bruder des Baiern-Apostels Rupert gewesen, daß er nach Italien gepilgert, und daß er zu den Ahnen der Habsburger gehöre, wird von der Legende berichtet, von der Kritik aber verworfen; seine Herkunft aus Irland wird nicht gerade geleugnet. Als sein Todestag wurde der 26. April festgestellt. — Die legendarische Lebensbeschreibung des Märtyrers liegt in drei Fassungen vor: 1. wohl aus Anlaß der obenerwähnten Erhebung der Reliquien, also im Anfang des 9. Jahrhunderts entstanden, gedruckt in Mone, Quellensammlung der badischen Landesgeschichte 1, 19—21 und MG Scr. rer. Merov. IV S. 352 ff.; 2. verfaßt von Abt Erchenbald im Anfang des 10. Jahrhunderts, Mone S. 22—26; die dritte 1179 (1280) geschrieben, gedruckt in AS April III, 424 ff. **Kerler** †.

Trullanische Synoden, 680. 692. — Mansi XI S. 189 ff. und 921 ff. Vgl. F. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759, S. 432 ff. 441 ff.; ders., Entwurf einer vollst. Hist. der Ketzereien, IX, Leipzig 1780 S. 317 ff., 387 ff., 443 ff.; Schröckh, KG IX, 474, 508 ff.; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der chr. Archäol. III, 124 ff.; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident (München 1864), I, 87 ff.; Hergenröther, Photius, Patr. von Konstantinopel (Regensburg 1867), I, 210 ff., 216 ff.; Hefele, CG III² 1877 S. 260 ff.

Trullanische Synoden heißen zwei Kirchenversammlungen des 7. Jahrhunderts, welche im Sekretarium des kaiserlichen Palastes zu Konstantinopel gehalten worden sind. Dieses Sekretarium — ein großer Saal (basilica), worin der Senat die Sitzungen hielt und manche besondere Feierlichkeiten stattfanden — führte nach dem es bedeckenden ovalen Kuppelgewölbe den Namen τροῦλλος (τροῦλλα), d. i. Kuppel; daher die Benennung jener Synoden. Die erste derselben, die 6. allgemeine Synode, wurde im J. 680 vom Kaiser Konstantinus Pogonatus berufen. Sie behandelte in 18 Sitzungen die Beilegung der von den Monotheleten angeregten Streitigkeiten, vgl. über sie d. A. Monotheleten Bd XIII S. 409, 12 ff.

Die 6. allgemeine Synode hatte sich ausschließlich mit der dogmatischen Streitfrage beschäftigt. Zum Behuf der Reform des kirchlichen Lebens berief Justinian II. i. J. 692 eine neue Synode, die wieder im Trullus zu Konstantinopel tagte. Der Kaiser wollte sie als Ergänzung des vor 13 Jahren gehaltenen sechsten sowie des unter Justinian I. 553 stattgehabten 5. ökumenischen Konzils betrachtet haben. Sie sollte mit ihnen beiden

gleichsam nur ein Konzil bilden; daher der Name *σύνοδος πενθέκτη*, Concilium quinisextum. Die Synode stellte zum angegebenen Zwecke 102 Kanones auf, die meist schon bestehende Bestimmungen nunmehr für gesetzliche Kirchenordnungen erklärten, zum Teil auch ältere Kanones nur wiederholten. Von diesen Kanones erregte eine Anzahl Anstoß in Rom. Dabei kommen besonders folgende in Betracht: 1. Kanon 2, der 85 apostolische Kanones sanktionierte, während die römische Kirche nur die 50 anerkannte, die Dionysius Exiguus ins Lateinische übersetzt und in seine Sammlung aufgenommen hatte (s. Bd I S. 738, 54 ff.). Außerdem sanktionierte die Synode die Kanones der Kirchenversammlungen von Nicäa, Ancyra, Neucäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, Konstantinopel (von 381 und 394), Ephesus, Chalcedon, Sardica und Carthago, ferner die Kanones der Kirchenlehrer Dionys und Petrus von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Basilius des Großen, Gregor von Nyssa und Nazianz, Amphilochius von Iconium, Timotheus, Theophilus und Cyrillus von Alexandrien, Gennadius von Konstantinopel, Cyprian sowie des von diesem gehaltenen Konzils. Die abendländischen Synoden fast sämtlich und alle Verordnungen der römischen Bischöfe wurden demnach ignoriert. 2. Kanon 13, der mit Beziehung auf Mt 19, 6; 1 Ko 7, 27 und Hbr 13, 4 und can. ap. 6 unter ausdrücklicher Ablehnung der römischen Gewohnheit die Priesterehe gestattet; nur die Eingehung einer zweiten Ehe und die Ehe mit einer Witwe (nach Kanon 3), die Verheiratung nach der Ordination (Kanon 6) und die Fortsetzung des ehelichen Lebens von Bischöfen (Kanon 12) bleiben verboten. 3. Kanon 36, der dem Patriarchen von Konstantinopel den Rang zwar nach dem Papste anweist, ihn aber an Macht und Fülle der Privilegien diesem gleichstellt, weil Konstantinopel die zweite Hauptstadt der Welt sei. Die Synode beruft sich für diese Gleichstellung auf frühere Beschlüsse ökumenischer Synoden, namentlich auf Kanon 3 des Konstantinopolitanum vom J. 381 sowie auf Kanon 28 des Chalcedonense. 4. Kanon 55, der das von jeher in der morgenländischen Kirche verbotene, in Rom aber übliche Fasten an den Samstagen der Quadragesima nach can. ap. 66 von neuem untersagt. 5. Kanon 67, der den Genuß von Blut und Ersticktem unter jeder Bedingung verbietet; denn das Blut sei die Seele, und wer es genieße, verzehre die Seele. 6. Kanon 82, der den Gebrauch gewisser Lammsbilder von Christo untersagt, besonders der Darstellungen des Lammes mit dem auf dasselbe hinzeigenden Johannes dem Täufer (*ἀμνὸς δακτύλῳ τοῦ προδρόμου δεικνύμενος*.

Die Legaten des Papstes Sergius I. erklärten sich zwar durch Unterschrift für die Annahme der aufgestellten Kanones (Lib. pont. V. Serg. S. 211: In quo et legati sedis apostolicae convenerant et decepti subscripserant — es handelt sich also nicht um die ständigen päpstlichen Apokrisiarier, Hefele S. 344, sondern um eigens zur Synode abgesandte Legaten). Allein Sergius selbst sah sich durch die angeführten Bestimmungen tief verletzt. Es entging ihm nicht, daß durch dieselben die Autorität Roms, welche in der ersten Trullanischen Synode einen bedeutenden Triumph gefeiert hatte, wieder gemindert und paralysiert werden sollte. Als Justinian die Unterschrift der Beschlüsse von ihm forderte, lehnte er sie ab und verwarf vielmehr die Kanones der Konst. Synode mit aller Entschiedenheit und Festigkeit. Der Kaiser bestand auf seinem Verlangen und war im Begriffe, die Annahme mittelst gewaltsamer Überführung nach Konstantinopel zu erzwingen, als eine Empörung in Rom ausbrach, welche die Ausführung des schon erteilten Befehls unmöglich machte. (Vit. Serg. S. 211 ff.) Unter Johann VII. 705—707 erneuerten sich die Verhandlungen. Nun schickte Justinian zwei Metropoliten nach Rom mit der Aufforderung, der Papst solle auf einer römischen Synode, was er billige, anerkennen, was er ablehne, für nichtig erklären. Aber Johann wagte nicht, von dieser bedenklichen Freiheit Gebrauch zu machen: er sandte die Beschlüsse unrevidiert nach Konstantinopel zurück (V. Joh. S. 220).

Auch später kam es weder zu einer klaren Ablehnung noch zu einer vorbehaltlosen Annahme der trullanischen Kanones. Hadrian I. sprach 785, als billigte er sie (Bf. an Tarasius MSL 96 S. 1235); aber Johann VIII. 872—882 zog sich wieder auf die vorsichtige Erklärung zurück, er nehme von den trullanischen Kanones diejenigen nicht an, quae prioribus canonibus vel decretis sanctorum sedis huius pontificum aut certe bonis moribus inveniuntur adversae (Mansi XII S. 982). Im einzelnen genannt hat auch er die abzulehnenden Beschlüsse nicht.

Die Griechen haben sie stets als giltige Beschlüsse einer allgemeinen Synode betrachtet. Der 1. Kanon der 2. nicänischen Synode von 787 ist hierfür beweisend (Mansi XIII S. 748).

Neudecker † (Hauck).

Trygophorus (Hefentreger), Johannes, waldeckischer Reformator, gest. 1542. — Quellen: Die biographischen Mitteilungen in den Denkwürdigkeiten seines Sohnes Jonas (handschriftlich in der Bibliothek des Geschichtsvereins für Waldeck und Pyrmont in Arolsen) und seine meist ungedruckten Schriften, deren Vorhandensein ich in dem anzuführenden Buche nachgewiesen habe. Ein Teil der litterarischen Hinterlassenschaft ist verloren gegangen. — Z. vgl. Victor Schultze, Waldeckische Reformationsgeschichte, Leipzig 1903; dazu ZKG 1907, S. 60 ff.

Schon früh erreichten die Gedanken Luthers die Grafschaft Waldeck, sei es auf litterarischem Wege, sei es durch mittelbare oder unmittelbare Einwirkung der reformatorischen Bewegungen in den Nachbarländern Hessen und Westfalen. Schon vor 1520 treten einzelne Geistliche als Träger der neuen religiösen Ideen, wenn auch noch nicht in voller Ausprägung, hervor. Indes erst durch das Eingreifen der Landesherren erhielt die Entwickelung eine bestimmte Richtung und einen schnelleren Gang. Der jugendliche, aber weitsichtige und thatkräftige Graf Philipp IV., der in den südlichen Landesteilen herrschte, kehrte vom Reichstage zu Worms als entschlossener Anhänger Luthers zurück. Philipp III., dem das nördliche Gebiet eigen war, scheint vor allem durch den Einfluß seiner zweiten Gemahlin Anna v. Cleve, einer Schwester der Kurfürstin Sibylle von Sachsen, in der lutherischen Lehre gefördert zu sein. Durch das ganze Land hindurch erfolgten, zunächst noch mit einer gewissen Schonung, Maßregeln im Sinne der Reformation. Doch es bedurfte, um das letzte Ziel, die völlige Einführung der Grafschaft in die Reformation, zu erreichen, eines Theologen, der mit klarer Erkenntnis und festem Willen die Gabe der Organisation verband. Dieser Mann fand sich in Johannes Trygophorus.

Johann Hefentreger (gräzisiert Trygophorus) ist 1497 in der am Ausgange der Eder aus waldeckischem Gebiete gelegenen, geschichtlich mit Bonifatius verknüpften Stadt Fritzlar geboren. Die frommen Eltern bestimmten ihn dem geistlichen Stande, wie auch zwei Schwestern in ein Benediktinerinnenkloster eintraten. Im Jahr 1516 bezog er die Universität Erfurt und erwarb hier 1517 das philosophische Baccalaureat. Im Jahre 1521 zum Priester geweiht, wird er Beichtiger der Augustinerinnen in seiner Vaterstadt. Hier erfaßt ihn die auch nach Fritzlar vorgedrungene neue Verkündigung. Er erkennt den Irrtum, in dem er bisher gewandelt, und dem Maße der Hingabe an das Evangelium entsprechend wird der „päpstliche Trug" für ihn ein Gegenstand des Hasses. Pontificias fraudes non tam novisse quam odisse coepit, berichtet sein Sohn. Nun predigt er das Evangelium und nimmt wie Luther eine Nonne als Eheweib. Die Folge ist, daß er die Stadt verlassen muß. Nachdem er eine Zeit lang mit Weib und Kind umhergeirrt, berufen ihn die beiden Grafen durch einen gemeinsamen Akt auf Anregung Philipps IV. als Pfarrer des Städtchens Waldeck. Es war eine kleine Gemeinde und ein abgeschiedener Ort. Sein schöpferischer Drang tritt schon hier hervor. In Waldeck entstand 1529 eine Konfirmationsordnung, zeitlich die erste unter den bisher bekannten, in welcher tiefe religiöse Erkenntnis und ernste Lebensauffassung den schönsten Ausdruck gefunden haben (nach der eigenhändigen Niederschrift Hefentregers von mir veröffentlicht und gewertet in der NKZ 1900, S. 233 ff.; dazu Achelis ebendas. S. 423 ff. mit anderer Beurteilung und meine Erwiderung S. 586 ff.).

Die Berufung nach Wildungen 1531, der geistig angeregtesten Stadt des Landes und Residenz Philipps IV., führt ihn auf die Höhe. Jetzt beginnt seine bedeutsame Thätigkeit als Organisator der waldeckischen Reformationskirche. Die kirchlichen Maßnahmen der Landesherren wurzeln direkt oder indirekt in seiner Initiative. An den Visitationen ist er als ständiges Mitglied und als der eigentliche Führer beteiligt. Auf ihn gehen die Wildunger Sätze vom 25. August 1539 zurück, welche bestimmt waren, vorläufig eine Kirchenordnung zu ersetzen. Daneben hat er eine, in seiner Niederschrift noch vorhandene Kultusordnung ausgearbeitet (meine wald. Ref.-Gesch. S. 195 f.), der eine vortreffliche Unterweisung im Katechismusunterricht angegliedert ist (S. 278 ff.). Die Kirchenordnung vom Jahre 1556 hat einen großen Teil des Inhaltes übernommen. Auch im Kirchenliede hat sich Hefentreger versucht (S. 286). Er verfaßte ferner für den Gebrauch im Gottesdienste ein Antiphonar (vgl. C. Curtze, Geschichte des evangelischen Kirchengesanges und der evangelischen Gesangbücher in dem Fürstentum Waldeck, Arolsen 1853, S. 18 ff.). Seine „Haustafel" zeigt ihn als Mann praktischer Erfahrung und religiösen Ernstes. Ein von C. Curtze unter dem Titel „Der älteste waldeckische Katechismus von Johannes Trygophorus" veröffentlichtes Schriftstück (Beiträge zur Geschichte der Fürstentümer Waldeck und Pyrmont 1864, S. 308—316) ist vielmehr, wie Knoke (Halte was du hast 1900, S. 215 ff.) nachgewiesen hat, ein Konglomerat verschiedener,

innerlich nicht zusammengehörender Stücke. Freilich sind damit alle Rätsel dieses nicht unwichtigen Textes noch nicht gelöst.

Schon daraus geht hervor, daß Hefentregers eigentliche Begabung und Neigung auf die Organisation ging. Darauf kam es aber auch damals in erster Linie an. Denn als religiöse und theologische Autorität erkannte man nächst der hl. Schrift Luther und Melanchthon an. Von Anfang her hat die junge waldeckische Landeskirche lutherischen Typus und hielt diesen auch in der Folge fest. Hier gab es kein Schwanken; calvinistische Regungen wurden schroff abgewiesen.

Hefentreger besaß ein besonders feines liturgisches Empfinden. Seine liturgischen Gebete gehören in Beziehung auf Tiefe, Innigkeit und Sprache zu den besten ihrer Art im Reformationsjahrhundert (einige Proben wald. Ref.-Gesch. S. 149 ff.). Alles griff er mit großem Ernste an. Dahinter stand ein starker, oft leidenschaftlicher Wille. Dieselbe innere Entschlossenheit, mit welcher er das Evangelium sich zu eigen gemacht hatte und gegen Papisten und Sektierer als einen kostbaren Schatz hütete, hielt ihn, auch unter harten körperlichen Beschwerden, aufrecht in den mannigfachen Hemmungen und Konflikten, die in einer so bedeutsamen Umwälzung naturgemäß sich einstellen. Aus seinem, in den Jahren 1537—1542 niedergeschriebenen Testament leuchtet das Bild des außergewöhnlichen, mit der ganzen Glut seiner Seele dem Evangelium zugethanen und von der ganzen Herrlichkeit seines Inhaltes erfüllten Mannes eigenartig und eindrucksvoll hervor (nach der Niederschrift seines Sohnes mitgeteilt von mir in der NkZ 1899, S. 658 ff.).

Erst 45 Jahre alt, starb er am 3. Juni 1542, umgeben von den Seinen, deren einer, sein Sohn Jonas uns die ergreifenden Augenblicke seines Sterbens aufgezeichnet hat (wald. Ref.-Gesch. S. 130 f.). Sein Grab in der Stadtkirche ist gegenwärtig nicht mehr nachzuweisen. Wohl aber ist noch eine hölzerne Gedächtnistafel mit einer Inschrift vorhanden, die auf seinen Nachfolger Jost Abel zurückgeht (vgl. die Beschreibung durch A. Nuckeley in den „Geschichtsblättern für Waldeck u. Pyrmont" 3. Bd, 1903, S. 73 ff.). Graf Wolrad II. zu Waldeck, der Sohn des oben genannten Philipps III., der Hefentreger persönlich kannte und als Berater und Helfer in kirchlichen Angelegenheiten gebrauchte, urteilte bald nach seinem Tode über ihn in einem Briefe: „Das muß jeder zugeben, daß er der einzige gewesen ist, der in dieser Grafschaft den Schmutz des päpstlichen Kultus zu beseitigen gewagt hat, indem er an den Drohungen und dem Hohn gottloser Leute mit tauben Ohren vorüberzog wie Odysseus an den Sirenen. Sich stützend auf das heilbringende Wort Gottes allein als den festesten Halt, hat er diese Kirchen fast von dem ganzen Unrat des Götzendienstes und menschlicher Überlieferungen gereinigt". Diese Worte greifen etwas hoch, treffen aber im Grunde den Kern.

Im Landesteile Wolrads hat hernach der Sohn Hefentregers, Jonas, mit Recht eine einflußreiche Stellung innegehabt. Er war ein Mann von feinem kirchlichen Verständnis und praktischem Sinn, doch fehlten ihm der weite Blick und die durchgreifende Art des Vaters (wald. Ref.-Gesch. S. 322 ff.). **Victor Schultze.**

Tschechen, Übertritt zum Christentum s. die Art. Wenzel d. H. und Adalbert von Prag Bd I S. 153 f.

Tuch, Friedrich, gest. 1867. — Nyssel in der ZtWL 1886, S. 169 ff.; Siegfried in d. AdB 38. Bd, S. 751 ff.

Fr. Tuch wurde am 17. Dezember 1806 in Quedlinburg geboren, besuchte das damals unter Rektor Krafts Leitung stehende Gymnasium zu Nordhausen und bezog 1825 die Universität Halle, um hier theologischen und orientalischen Studien obzuliegen, zu denen ihn Gesenius, der Neubegründer der hebräischen Grammatik und Lexikographie, anregte. Doch trat er auch zu H. Ewald in nähere, für ihn von tief eingreifendem Einflusse gewordene Beziehungen; besonders hat er sich auch noch später in seinen Vorlesungen über hebräische Grammatik eng an Ewald angeschlossen. Im Jahre 1829 zu Halle zum Doktor der Philosophie promoviert, habilitierte er sich 1830 daselbst in der philosophischen Fakultät durch eine kritische Herausgabe des arabischen Textes der einen Teil der Geographie Abulfedas bildenden „Beschreibung Mesopotamiens zwischen Euphrat und Tigris", zu welcher ihm Ewald nach seinen Excerpten aus dem Göttinger Kodex jenes Werkes des berühmten arabischen Geographen und Historikers Beiträge lieferte. Seine Vorlesungen erstreckten sich zunächst über das Hebräische und die verwandten semitischen Sprachen, später auch über alle auf das AT bezüglichen Disziplinen. 1838 erschien sein Hauptwerk, der Kommentar über die Genesis, eine in mehrfacher Hinsicht bahnbrechende

Arbeit. Nachdem er von der Universität Zürich zum Lizentiaten der Theologie ernannt worden war und sodann in Halle eine außerordentliche Professur erhalten hatte, folgte er 1841 einem Rufe an die Leipziger Universität. Zwei Jahre später, 1843, rückte er in eine ordentliche Professur ein, nachdem ihm kurz zuvor die theologische Fakultät der Universität Tübingen die theologische Doktorwürde verliehen hatte. Unter seinen Vorlesungen, die sich eines großen Zuspruchs erfreuten, waren, entsprechend den wissenschaftlichen Neigungen Tuchs, besonders die über Geographie Palästinas, über hebräische Grammatik und über das Buch Hiob beliebt. Ein Meister der Form und in seltenem Maße mit der Gabe lebhafter Mitteilung ausgerüstet, wußte er seine Zuhörer nicht nur momentan zu fesseln, sondern auch dauernd anzuregen und für ein eingehenderes Studium des ATs zu begeistern, wie viele dankbare Schüler Tuchs dem Unterzeichneten bezeugt haben. Seine Verdienste um die theologische Wissenschaft und um die Kirche Sachsens wurden von der Regierung durch die Verleihung des Titels eines kgl. sächsischen Kirchenrats anerkannt. Auch hatte er bereits 1853 mit der dritten Professur das Kanonikat im Stifte Zeitz erlangt und war einige Jahre später in die erste Professur eingerückt. Er starb nach längerem Leiden am 12. April 1867.

Die kleineren Abhandlungen, welche Tuch außer seinem Genesiskommentare, zumeist als Leipziger Universitätsprogramme, veröffentlicht hat, zerfallen in solche sprachlichen und geographischen Inhaltes. Zu den ersteren gehört das Pfingstprogramm vom Jahre 1854: De Aethiopicae linguae sonorum proprietatibus quibusdam Commentatio (4° 22 S.), welches über die u-haltigen Kehl- und Gaumenlaute der äthiopischen Sprache handelt, und ein anderes Programm aus demselben Jahre über ein ähnliches, im Titel bezeichnetes Thema: De Aethiopicae linguae sonorum sibilantium natura et usu Commentatio (4° 12 S.); ferner das Reformationsfestprogramm von 1849, welches die syrische Pentateuchhandschrift der Leipziger Universitätsbibliothek (Codex Tischendorfianus XIII., nicht jünger als aus dem 10. Jahrhundert), die das Stück Gen 50, 7 bis Ex 18, 9 (exkl. Ex 8, 22—10, 19) enthält, zum Gegenstande hat. Dem Gebiete der semitischen Epigraphik zugehörend und wegen der Eigenart der behandelten Inschriften auf dem Grenzgebiete zwischen Sprachforschung und Geographie sich bewegend ist der Aufsatz über „Einundzwanzig sinaitische Inschriften. Versuch einer Erklärung" (zuerst in der ZdmG Bd III S. 129—215; auch separat erschienen, Leipzig 1849, 8° 87 S.), in welchem Tuch den Nachweis zu führen suchte, daß der Dialekt jener Inschriften ein rein arabischer sei, weshalb ihre Verfasser Angehörige der arabischen Stämme sein müßten, die, auf der Halbinsel einheimisch, vielleicht amalekitischen Ursprunges und Anhänger eines sabäischen Kultus waren und deren Pilgerfahrten den vorislamischen Heiligtümern der Sinaihalbinsel und ihren altheidnischen Festen galten, wogegen sich neuerdings herausgestellt hat, daß die Sprache der Inschriften mit Ausnahme der arabischen Eigennamen ein aramäischer Dialekt ist, dessen sich jedoch die arabischen Stämme der seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. bis zur Zeit Kaiser Trajans über das Ostjordanland vom Hauran bis zum älanitischen Meerbusen herrschenden heidnischen Nabatäer bedienten.

Den größten und wichtigsten Teil der kleineren Schriften Tuchs nehmen geographische Untersuchungen ein. Hierher gehören außer der bereits erwähnten Habilitationsschrift: Abulfedanae descriptionis Mesopotamiae specimen (Halle 1830, 4° 29 S.) folgende Werke, welche auf eine eingehendere und richtigere Kenntnis des Landes und der Geschichte des Volkes Israel und anderer Völkerschaften Vorderasiens abzielen und dadurch dem Verständnisse der hl. Schriften dienen wollen: zunächst die Schrift: De Nino urbe animadversiones tres (1845, 8° 67 S.; als Particula I. von nicht weiter erschienenen Commentationes geographicae bezeichnet), in welcher Tuch gegenüber der damals vielfach Anklang findenden Behauptung Mannerts (Geographie der Griechen und Römer, Bd V S. 444 ff.), daß Ninive in der Nähe von Babylon gelegen habe, endgiltig nachweist, daß die einstige Hauptstadt der Assyrer nur am östlichen Ufer des Tigris gelegen haben könne, was nebst der Identifizierung von Calach mit Larissa und von Kujundschik mit Mespila durch die Entdeckungen eines Botta, Layard u. a. in Aufsehen erregender Weise bestätigt wurde; die zwei Programme: „Reise des Sheikh Ibrâhîm el-Khijâri el-Medeni durch einen Teil Palästinas" (Pfingstprogramm von 1850, 4° 19 S.) und „Antoninus Martyr, seine Zeit und seine Pilgerfahrt nach dem Morgenlande" (Pfingstprogramm von 1864, 4° 39 S.), welche die Berichte zweier Palästinareisenden, eines 1672 n. Chr. Geburt gestorbenen Muhammedaners und eines christlichen Abendländers, des im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts lebenden Pilgers aus Piacenza, behandeln und durch die Menge der darin niedergelegten interessanten und wertvollen Beobachtungen

die Kenntnis des hl. Landes fördern wollen; sowie das Programm über „Masada, die herodianische Felsenfeste, nach Fl. Josephus und neueren Beobachtern" (Reformationsfest 1863, 4° 39 S.), in welchem Tuch die Identität jener fast unzugänglichen Felsenklippe am westlichen Ufer des Toten Meeres, an deren altertümliche Reste von Befestigungen und Baulichkeiten sich blutige Erinnerungen knüpfen, mit dem Trümmerhügel Sebbeh zur Evidenz erhebt. — Ferner eine Reihe von Abhandlungen, welche schwierige Stellen der hl. Schrift und des Josephus, in denen geographische Verhältnisse in einer für unser Verständnis nicht unmittelbar ausreichenden Weise geschildert werden, erläutern sollen: der Aufsatz „Bemerkungen zu Genesis Kap. 14" (zuerst in der ZdmG Bd I, 1846, S. 161—194; wiederabgedruckt in der 2. Auflage des Genesiskommentars S. 257—283), eine Musterleistung, in welcher Tuch durch den genauen Nachweis der einzelnen Phasen des Zugs des feindlichen Heeres der oberasiatischen Herrscher nach der Landschaft des Toten Meeres, sowie seiner Beweggründe zugleich den historischen Charakter jenes uralten Berichtes feststellte; die kleine Schrift über „die Himmelsfahrt Jesu, eine topographische Frage" (Universitätsschrift, Leipzig 1857, 8° 10 S.), in welcher er nachweist, daß nach der hl. Schrift Bethanien als der Ort bezeugt ist, wo der scheidende Erlöser, vor den Augen seiner Jünger emporgehoben, zu seiner himmlischen Wohnstätte einging und daß die Jünger über den Ölberg, und zwar auf dem Wege über den mittleren und höchsten Gipfel des Ölbergers, nach Jerusalem zurückkehrten; sowie die „**Quaestio de Flavii Josephi loco B. J. IV, 8, 2**" (Pfingstprogramm 1860, 4° 17 S.), in welcher er die Schilderung der Lage von Jericho in der „großen Ebene" zwischen dem See Genezareth und dem Toten Meere in jener schwierigen Stelle bei Josephus erläutert. — Hierzu kommen noch einzelne Abhandlungen, in denen schwierige Textstellen in der Bibel und bei Josephus verbessert werden: **Commentatio de** *Μαισαλὼθ ἐν Ἀρβήλοις* 1 Mak 9, 2 (Reformationsfestprogramm 1853, 4° 21 S.) und **Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis** (Reformationsprogramm 1859, 4° 22 S.).

Alle diese einzelnen Abhandlungen sind durch vorzügliche Methode der Forschung und Darstellung ausgezeichnet. Dasselbe gilt auch von dem Hauptwerke Tuchs, seinem „Kommentar über die Genesis" (Halle 1838, 2. Aufl. 1871, besorgt von Professor Dr. A. Arnold, nebst einem Nachwort von A. Merx, groß 8° CXXII, 506 S.). Derselbe war damals in mehrfacher Hinsicht eine bahnbrechende Arbeit: in formeller Hinsicht wegen der mehr reproduktiven Form der Erklärung, die das Ganze stets im Auge behält, und wegen seiner klaren und fließenden Diktion, in Beziehung auf die Exegese selber durch seine grammatische Akribie und besonders durch sein reiches und gediegenes Material zur Erläuterung der topographischen Verhältnisse, der Natur und Bodenbeschaffenheit, der Fauna und Flora, sowie der Sitten der Bewohner des Landes Palästina, rücksichtlich der Auffassung des Inhalts wegen der durch seine Darlegungen über „Sage und Mythus" begründeten Anerkennung des historischen Kernes der israelitischen Vorgeschichte und seiner Betonung des reineren, erhabneren Gottesbewußtseins, sowie endlich auf dem Gebiete der Kompositionskritik wegen der scharfsinnigen Durchführung der von Bleek zuerst aufgestellten Ergänzungshypothese, die freilich bald nachher durch die neuere Urkundenhypothese ein für allemal abgelöst wurde. Andererseits hat Tuch in dem Bestreben, vor allem die historische Seite der israelitischen Religionsvorstellungen zu erfassen und ihren historischen Wert durch eine Vergleichung mit den Vorstellungen verwandter semitischer Völker festzustellen, bisweilen unter dem Einflusse des Hegelianismus die tiefere biblisch-theologische Bedeutung einzelner Begebenheiten und Aussprüche, ihren Wert für das religionsgeschichtliche Werden innerhalb der israelitischen Religion und ihren Einfluß auf die dogmatische Anschauung auch der christlichen Religion nicht hinreichend tief erfaßt. — Diese schriftlich vorliegenden Geistesprodukte Tuchs lassen eine durch und durch vornehme wissenschaftliche Natur und Art erkennen; alles ist wohl erwogen und durchdacht, und es kommt auch alles in einer durchaus gewählten und dabei doch ungezwungenen Form zum Ausdruck. Tuchs bleibendes Verdienst besteht aber darin, daß er sein besonderes Charisma für die Erforschung und Aufhellung schwieriger topographischer und geographischer Fragen in den Dienst der Bibelforschung gestellt und treu zu Gunsten dieser genützt hat; seine geographischen Untersuchungen sind noch heute von unbestrittenem Werte und zugleich durch die sprachliche Akribie, die sachliche Klarheit und die treffliche Methode der wissenschaftlichen Arbeit für alle Zeiten mustergiltig. **V. Ryssel †.**

Tübinger Schule, ältere. — Römer, Württemb. Kirchengeschichte 2. Aufl., S. 515 ff.; Jul. Hartmann u. Chr. Kolb in Württemb. Kirchengesch. herausg. vom Calwer Verlagsverein

S. 449 ff. und 566 ff.: F. Chr. Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrh. S. 98, Vorlesungen über Dogmengeschichte III, 303 ff.; Frank, Geschichte der protestantischen Theologie III, 383 ff.; Dorner, Gesch. der prot. Theol. 692 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik IV, 141. 503 ff.; Landerer, Neueste Dogmengesch. S. 156 ff.; C. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der ev.-theol. Fak. d. Univ. Tübingen 1877, S. 131 ff., sowie die Schriften über die Gesch. d. Univ. Tübingen von Bök, Eisenbach, Klüpfel-Baur. 5

Die Entstehung der älteren Tübinger theologischen Schule, welche durch ihren „biblischen Supranaturalismus" in die Geschichte der prot. Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts eingreift, knüpft sich an den Namen Gottlob Christian Storrs, Professors der Theologie in Tübingen, geb. den 10. September 1746 in Stuttgart, gest. ebendaselbst 10 den 17. Januar 1805. — Sein Vater, Johann Christian Storr, Prälat und Konsistorialrat (geb. 3. Juni 1712 in Heilbronn, gest. 1773 in Stuttgart), gehörte noch der J. A. Bengelschen Schule an, war ein inniger Verehrer Arndts und Speners und wirkte als Prediger und Erbauungsschriftsteller im Segen (z. B. durch sein auch jetzt noch in Württemberg vielgebrauchtes „christliches Hausbuch" 1756 u. o., sein Beicht- und Kommunionbuch 15 1735 2c., s. über ihn Mosers Württemb. Gelehrtenlexikon I, 73; Meusels Lexikon XII, 434; Döring, Gel. Theologen IV, 402; Römer, Württ. KG 475). — Der Sohn, G. Chr. Storr, erhielt seine Bildung erst auf dem Gymnasium zu Stuttgart, dann 1763—1768 auf der Universität Tübingen und in dem dortigen theologischen Stipendium. Seine theol. Lehrer waren Joh. Fr. Cotta (der gelehrte Kirchenhistoriker, bekannt durch seine 20 erweiterte Ausgabe der Gerhardschen loci theol., gest. 1779), Chr. Fr. Sartorius (gest. 1782), H. W. Clemm (gest. 1775), besonders aber der damalige Kanzler der Universität, der fromme und gelehrte Bengelianer Jer. Fr. Reuß, den Storr selbst seinen eigentlichen Lehrer nennt (vgl. über ihn und seine Kollegen die Gesch. d. Univ. Tübingen von Bök, Eisenbach, Klüpfel, Weizsäcker, sowie Döring, Römer a. a. O.). Als Eigentümlichkeit von 25 Storrs damaligem Privatstudium hebt sein Schüler Süskind (s. u.) namentlich hervor, daß er beim Anfang seines theologischen Studiums längere Zeit ausschließlich mit der Lektüre das NTs sich beschäftigte. Er beschloß sein akademisches Studium 1768 mit einer lateinischen Abhandlung über Jes 52 und 53, die von seiner hebräischen Sprachkenntnis wie von seinem theologischen Wissen ein rühmliches Zeugnis ablegt. Nach wohl- 30 bestandenem Konsistorialexamen unterstützte er eine Zeit lang seinen Vater in kirchlichen Geschäften und machte sodann 1769—1771 zu seiner weiteren Ausbildung eine wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Holland, England und Frankreich, auf welcher er neben Benützung der Bibliotheken zu Leiden, Oxford und Paris die hebräischen und arabischen Vorlesungen von J. J. Schultens und die griechischen von L. K. Valkenaer hörte und 35 daraus für seine philologische Ausbildung Gewinn zog. Als litterarische Frucht dieser Reise gab Storr nach seiner Rückkehr ins Vaterland als Tübinger Repetent seine für die Kenntnis der syrischen Bibelübersetzungen wichtigen Observationes super NTi versionibus Syriacis 1772 heraus, sowie die Diss. de evangeliis arabicis 1775, mit der er sein Amt als ao. Professor der Philosophie in Tübingen antrat. Nachdem er in dem- 40 selben Jahre mit der Tochter seines Lehrers J. Fr. Reuß sich verheiratet hatte, ging er 1777 als ao. Professor in die theol. Fakultät über und erhielt bald darauf beim Jubiläum der Universität die theologische Doktorwürde. 1780 wurde er vierter Professor der Theologie, Spezialsuperintendent und Stadtpfarrer, 1786 rückte er als prof. ordinarius in die Fakultät ein und wurde zugleich zweiter Superattendent des theol. Seminars und dritter 45 Frühprediger. In dieser Stellung blieb er, bis er 1797 von Herzog Friedrich als Konsistorialrat und Oberhofprediger nach Stuttgart berufen wurde, wo er den 17. Januar 1805, noch nicht 59 Jahre alt, starb. Obwohl er auch in diesem praktischen Kirchenamt unter schwierigen Verhältnissen, bei zarter Gesundheit, aber unermüdlicher Berufstreue, eine anerkennenswerte und gesegnete Wirksamkeit entfaltete: so bildete doch sein Wirken 50 als akademischer Lehrer und seine schriftstellerische Thätigkeit den Höhepunkt seines Lebens und gab ihm seine in der Geschichte der Theologie epochemachende Bedeutung. Dazu befähigten ihn vor allem ein ungewöhnlicher Scharfsinn und hervorragende Kombinationsgabe, wogegen es ihm freilich an lebendiger Phantasie und spekulativem Talent fehlte. Indem sich mit diesen Gaben ein rastloser Fleiß und reges wissenschaftliches 55 Interesse verband, gewann er eine vielseitige Bildung und gründliche Gelehrsamkeit. Seine akademischen Vorlesungen (über Dogmatik, Moral, Exegese des NTs, ev. Geschichte, Kanonsgeschichte 2c.) zeichneten sich nach dem Urteil der Zeitgenossen durch Gründlichkeit, Klarheit und logische Ordnung aus und sammelten stets eine große Zahl von Zuhörern um ihn. Außerdem übte er eine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit, welche ihm auch 60

in weiteren Kreisen Ansehen und Einfluß verschaffte. Dieses Wirken war aber wesentlich unterstützt und getragen durch seine ganze Persönlichkeit, deren hervorragende Züge eine aufrichtige Frömmigkeit, achtunggebietender sittlicher Ernst, gepaart mit gewinnender Milde und Humanität, waren. Dies bezeugt nicht nur sein Schüler Süskind, der ihn
5 „einen der edelsten Menschen und vollendetsten Charaktere nennt, die man in der Welt findet"; auch solche, die auf einem ganz entgegengesetzten theologischen Standpunkt standen, wie der Rationalist Paulus, haben nur mit der größten Achtung von Storr geredet.

Wollen wir Fernerstehenden dem begeisterten Lob, das die Umgebung seiner ganzen Persönlichkeit zollte, auch nichts abbrechen, so können wir uns doch nicht verbergen, daß
10 seine christliche Frömmigkeit nicht sowohl auf großer Tiefe und Innigkeit des religiösen Gefühls beruhte, als auf streng pflichtmäßiger und gewissenhafter Gesinnung und das Unmittelbare, Kernhafte, Lebenswarme vermissen läßt. Wie sich dies durch den Charakter seines theologischen Systems bestätigt, so auch durch seine nachgelassenen Predigten (herausg. von Süskind und Flatt, Stuttgart 1806—1810, 3 Bde). Ist in diesen auch der
15 große sittliche Ernst und eine gewisse Feinsinnigkeit in Kombination und Anwendung biblischer Aussprüche anzuerkennen, so müßte doch die musivische Zusammensetzung der Predigten aus fast lauter Bibelsprüchen und der trockene, schwunglose Ton der Belehrung und Ermahnung den Beifall, den Storr auch als Prediger gefunden hat, fast unbegreiflich erscheinen lassen, wenn wir nicht bedächten, wie seine Predigten im Wider-
20 schein seiner ehrwürdigen, ernstmilden Persönlichkeit diese große Bedeutung im Auge der Zuhörer gewinnen konnten.

„Es war nicht ohne Bedeutung (sagt Baur in seinem Abriß der Geschichte der theol. Fakultät in Tübingen a. a. O. S. 216), daß in demselben Jahre, in welchem Storr sein theologisches Lehramt antrat, die Universität ihr drittes Jubelfest feierte; denn der
25 Antritt seines theologischen Lehramtes war eine neue Epoche der Tübinger Theologie". In Tübingen hatte die von E. Schnepff, Joh. Brenz und Jakob Andreä begründete lutherische Orthodoxie Württembergs seit dem Ende des 16. durch das ganze 17. Jahrhundert herab in ungebrochener Herrschaft sich behauptet; aber von Anfang an hatte auch die ev. Kirche Württembergs den besonders von Brenz ihr aufgeprägten Charakter fast aus-
30 nahmslos treu bewahrt, nämlich 1. ihre biblische Richtung, 2. ihre wesentlich irenische Haltung, und 3. das Streben nach inniger Verbindung von Theorie und Praxis, von theologischer Wissenschaft und Pflege des kirchlichen Lebens. In den theologischen Streitschriften des 16. und 17. Jahrhunderts treten die Tübinger Theologen Heerbrand, Gerlach, Sigwart, Hafenreffer, Andreas und Lukas Osiander, Theodor Thumm, Melchior Nicolai ꝛc.
35 als rüstige Streiter und eifrige Vorkämpfer der durch die Formula Concordiae normierten lutherischen Rechtgläubigkeit hervor. Aber auch bei ihnen verliert sich keineswegs (wie Tholuck meint, Akad. Leben II, 133) jener biblisch-praktische Standpunkt, welchen die Brenzsche Confessio Würtembergica so ausdrücklich betont und auch die Andreäsche Konkordienformel nicht verleugnet hatte. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts waren es
40 zwar keine hervorragenden theologischen Celebritäten, die auf den Tübinger Lehrstühlen saßen; aber neben handfesten Polemikern wie Tobias Wagner, J. A. Osiander ꝛc. findet sich auch eine ganze Reihe von Männern ernsten, frommen Sinnes und Vertreter einer biblisch-praktischen Richtung, mit Spener befreundet oder von ihm angeregt, z. B. Raith, Reuchlin, Hochstetter, Hofmann u. a. Eine neue Wendung bezeichnet dann zu Anfang
45 des 18. Jahrhunderts der gelehrte Kanzler J. Wolfgang Jäger (1702—1720), der die Neuerung wagte, eine lebendigere Lehrweise zu suchen und für diesen Zweck an die Coccejanische Methode sich anzuschließen, in seinem Compendium theologiae positivae 1702 u. ö. Noch mehr hatten sich dann der Kanzler Chr. Matth. Pfaff (s. Bd XV, 233 ff.) und Chr. Eberh. Weismann (1721—1747) von der orthodoxen Schul- und Streit-
50 theologie losgemacht und das theologische Studium zu vereinfachen und zu beleben versucht, Pfaff mehr im Geiste Calixts, Weismann im Geiste Speners und J. A. Bengels (s. über ihn Römer, W. KG S. 416 ff.; Klüpfel, Gesch. der Univ. Tüb. S. 150 f.). Die Leibnitz-Wolffsche Philosophie, welche anderwärts mit der systematischen Theologie zur Verbesserung ihrer Methode in Verbindung gesetzt wurde, war zwar in Tübingen durch
55 G. Bernhard Bilfinger (gest. 1730) und Isr. Gottl. Canz (gest. 1733) in tüchtiger Weise vertreten, hat aber hier auf Umgestaltung der Theologie keinen wesentlichen Einfluß geübt. Ein anderes hätte man von der J. A. Bengelschen Schule erwarten sollen, sofern diese, ebenso von der orthodoxen Scholastik wie von der neologischen Aufklärung sich abwendend, durch Vertiefung in den vollen Gehalt der Schrift als eines Ganzen lebens-
60 voller Wahrheit für den ganzen Menschen eine Erneuerung der christlichen Erkenntnis

und Praxis anstrebte. Aber sie hat sowohl in ihrer einfachen biblisch-praktischen Richtung bei Bengel selbst, bei Burk, Roos, Steinhofer, Rieger und anderen, als in der biblisch-mystischen oder theosophischen, wie sie Hahn, Fricker, Oetinger und seine Schüler dem abstrakten Spiritualismus und kahlen Rationalismus der Zeitphilosophie entgegenstellten, zwar fruchtbare Keime theologischer Erkenntnis ausgestreut, aber keine neue Phase theologischer Wissenschaft geschaffen, wirkte vielmehr zunächst mehr im Stillen als wohlthätiges Salz zur Erfrischung des religiösen Lebens (vgl. von der Goltz, J. A. Bengel und seine Schule in JdTh 1861, S. 460 ff.; Auberlen, Die göttl. Offenbarung S. 284 ff.). Unterdessen hatte seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die theologische Aufklärung mit dem orthodoxen Lehrsystem das positive Christentum überhaupt zu bekämpfen begonnen. Dieser Zeitbewegung gegenüber galt es, sich neu zu orientieren und einen Standpunkt zu gewinnen, der das Unveräußerliche der alten Wahrheit festhielt, indem er sie zugleich in eine neue den Bildungselementen der Zeit entsprechende Form kleidete. Dies war es, was Storr wollte und suchte. Während er sich der Lehrform der alten Theologie entzog, wußte er sich zu der Denkart der Neologie in inhaltlichem Gegensatz, freilich nicht so, daß er nicht doch in wesentlichen Punkten von beiden abhängiger geblieben wäre, als ihm selbst zum Bewußtsein kam.

Was zuerst die Lehrform betrifft, so glaubte Storr nach Preisgabe der orthodoxen Substruktion ein sicheres und unumstößliches Fundament der Theologie bes. der Dogmatik als der Grundwissenschaft, damit zu gewinnen, daß er sich einzig und allein auf die Autorität der göttlichen Offenbarung, so wie sie in den biblischen Urkunden enthalten ist, stellte und aus diesen Urkunden, als der historisch sicheren und göttlich beglaubigten Quelle der christlichen Wahrheit, diese durch grammatisch-historische Exegese und die Operationen des logischen Verstandes ableitete. Demgemäß sucht Storr vor allem die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Schriften durch historische Zeugnisse zu begründen und die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser aus ihrem Verhältnis zu den berichteten Ereignissen, ihrer in den Schriften selbst erkennbaren Gesinnung und der unausbleiblichen Kontrolle durch Glaubensgenossen und Gegner zu erweisen. „Sie konnten, wollten, mußten die Wahrheit sagen". Sind ihre Schriften demnach für glaubwürdig zu halten, so ergiebt sich aus diesen weiter, daß Christus für sich die Autorität eines göttlichen Gesandten im höchsten Sinn des Wortes in Anspruch nahm, was durch seine ganze sittlich vollkommene Denk- und Handlungsweise bestätigt, vorzüglich aber durch die in seinen Wundern liegende göttliche Beglaubigung bewiesen wird. Aus dieser Autorität Jesu folgt weiter die Wahrheit seiner Lehre, die Autorität der von ihm erwählten Apostel und die Wahrheit ihrer Lehre, die Theopneustie der apostolischen Schriften, endlich das göttliche Ansehen und die Theopneustie der alttestamentlichen Schriften, sofern sie von göttlich beglaubigten Männern gebilligt sind. Daraus ergiebt sich, daß wir die Schriften des A und NT insgesamt als Norm des Glaubens anzunehmen und anzuerkennen haben. Von dem orthodoxen System unterscheidet sich diese apologetische Grundlegung Storrs dadurch, daß er an die Stelle der Inspiration der biblischen Schriften die bürgende Autorität Jesu und seiner Apostel setzt, das Wort Gottes zur ausschließlichen Quelle, ja zum Gesetzbuch der christlichen Lehre erhebt und aus dem empirisch-historischen Beweisverfahren nicht nur die **fides humana**, sondern mittelbar auch die **fides divina** herleitet, während er Bedenken trägt dem **testimonium spiritus sancti** entscheidende Beweiskraft zuzuschreiben. Sein Vertrauen zur verstandesmäßigen Demonstration der christlichen Wahrheit verrät einen intellektualistischen Religions- und Offenbarungsbegriff, der in dieser Form nicht sowohl ein Erbe der Orthodoxie als ein Erzeugnis des Zeitgeistes ist. Was Storr freilich von der Aufklärung wieder scharf unterscheidet, ist die Art, wie er die historische und logische Beweisführung in den Dienst des Autoritätsprinzips stellt. Nachdem die Autorität Christi und weiterhin die der Bibel gerechtfertigt ist, bedarf es einer inneren Begründung der christlichen Wahrheit aus Vernunft oder Erfahrung schlechthin nicht mehr. So heißt es **Doctrinae chr. pars theoret.** § 15: „Die Glaubwürdigkeit dessen, was in der hl. Schrift gelehrt wird, hängt von dem Ansehen ihres Zeugnisses ab. ... Es ist keineswegs notwendig, daß jede Lehre durch notwendige Vernunftgesetze und Gründe aus der Natur der Sache bestätigt werde. Auch beim Mangel solcher Gründe handeln wir doch vernünftig, wenn wir diese oder jene Lehre bloß auf die Autorität der Schrift hin annehmen, und zwar ebenso vernünftig wie jeder, der auf Aussagen vollgiltiger Zeugen das annimmt, was er aus anderen Gründen nicht erweisen kann." Damit bekennt sich Storr zum lediglich formalen Autoritätsprinzip, zur Übervernünftigkeit der christlichen Wahrheit und entscheidet sich für einen bloß instrumentalen Vernunftgebrauch.

In bemerkenswerter Weise hat er dieses Verfahren gegen Kants philosophische Religionslehre verteidigt (**Annotationes theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam** 1793, auch deutsch 1794, eine Schrift, die Kant im Vorwort zur 2. Ausgabe der Religion innerhalb ꝛc. mit Achtung erwähnt, aber nicht mehr beantwortet hat). Von Kants Zugeständnis ausgehend, daß die theoretische Vernunft übersinnliche Wahrheiten weder zu bejahen noch zu verneinen berechtigt sei und nur ein notwendiges praktisches Interesse der reinen Vernunft das Urteil über sie bestimmen dürfe, sucht er zu zeigen, daß von hier aus eine andere Stellung zu den historischen Elementen des Christentums möglich, ja gefordert sei, als Kant eingenommen hatte. Wer sich weigere, solchen Autoritäten zu glauben, die den Vorzug hatten, besondere Erfahrungen zu machen, nur weil ihre Lehren aus den Prinzipien der sich selbst überlassenen Vernunft nicht abzuleiten seien, der verlasse durch solches dogmatische Absprechen den echt kritischen Standpunkt. Es werde vielmehr geradezu Pflicht, sich mit solchen Zeugnissen ernstlich zu beschäftigen, sobald ihre moralische Wirksamkeit feststehe. In letzterer Hinsicht übertreffe aber der christliche Geschichtsglaube ohne Frage den blassen und inhaltsleeren reinen Vernunftglauben. Schließlich benutzt Storr auch Kants Postulat einer notwendigen Harmonie von Tugend und Glückseligkeit, um daraus das Recht der neutestamentlichen Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit darzuthun. In all dem erweist er sich als gründlichen Kenner und scharfsinnigen Beurteiler der kritischen Philosophie und benützt geschickt die Anknüpfungspunkte, welche sie für die Verteidigung und Würdigung der christlichen Offenbarung darbietet. In der apologetischen Anlehnung an Kant sind ihm denn auch seine Schüler regelmäßig gefolgt, ja sie sind darin weit über ihn hinausgeschritten.

Von einem materialen Einfluß irgend welcher Philosophie auf den Inhalt der christlichen Lehre kann für Storr selbst keine Rede sein. Die Glaubens- und Sittenlehre hat nach ihm lediglich die Resultate der Exegese zusammenzufassen und zu verknüpfen. Daraus entsteht freilich, wie Baur sagt, eine weniger künstlerische als künstliche Mosaikarbeit, bei der einzelne Stellen aus allen Teilen des alt- und neutestamentlichen Kanons zusammengesetzt werden ohne Rücksicht auf die genetische Entfaltung der biblischen Wahrheit und die verschiedenen Stufen und Formen, in denen sie sich vollzieht. Es giebt für ihn nicht Schriften des Kanons, sondern nur Stellen der Schrift, von welchen jede dieselbe Beweiskraft hat. Dies hängt damit zusammen, daß der dogmatische Stoff nur durch die formale Autorität des Schriftworts, nicht aber durch eine Grundanschauung zusammengehalten wird, die als organisierendes Prinzip dem einzelnen seinen Halt und seine Bedeutung gäbe. Was sein Schüler Süskind als die Grundidee der Storrschen Dogmatik bezeichnet, der Gedanke des ererbten moralischen Verfalls und der Restitution des Menschengeschlechts durch Christus, das fließt so unmittelbar aus dem biblischen Stoff selbst, daß es nicht als besonderes Merkmal seiner Auffassung gelten kann. Man kann aber auch schwerlich sagen, daß Storr den Gegensatz von Sünde und Gnade in seiner ganzen Tiefe gewürdigt hätte. Seine Arbeit ist vielmehr gerade hier eine semipelagianische Simplifizierung und Moderierung des Dogmas, die an den vorkantischen theologischen „Moderantismus“ eines Döderlein, Morus u. a. erinnert und ebensowenig ein tieferes religiöses wie das wissenschaftliche Interesse befriedigt. Diese Abstumpfung des Dogmas zeigt sich namentlich darin, daß der Glaube zwar Vertrauen auf die Gnade Gottes sein soll, als solches aber ganz in die eigene Kraft des Menschen gestellt wird, und daß diesem Glauben, sofern er die äußerlich verkündigte Vergebung der Sünden anerkennt, unmittelbar „der wohlthätige Einfluß zugeschrieben wird, unser Herz und Leben zu bessern“ („die zuversichtliche Erwartung einer so großen Seligkeit durch Christus muß dem Geiste einen solchen hohen Sinn einflößen, daß er es unter der Würde des Christen achtet, ein Sklave der Sünde zu sein und nur ein eifriges Bestreben nach Heiligkeit mit dieser erhabenen Bestimmung vereinbar findet“), daß endlich die Gnadenwirkungen des hl. Geistes, die allerdings von Storr noch als etwas Besonderes von der moralischen Wirkung der Lehre unterschieden werden, nur gleichsam hintennach als unterstützendes Moment dazu kommen. Was ist noch vom Geiste des orthodoxen Systems, was noch vom eigentlichen Sinne der Schriftlehre übrig, wenn der Glaube aus einer göttlich zubereiteten Empfänglichkeit für die wiedergebärende Gnade geradezu in ein selbstthätiges, sittliches Verhalten verwandelt und der hl. Geist aus dem beherrschenden Zentrum der ganzen Heilsaneignung auf die Peripherie hinausgedrängt wird, als ein das eigene, menschliche Thun nur unterstützender und vollendender Faktor? Es würde zu weit führen, wenn wir auch noch an anderen Dogmen diese Methode der Abstumpfung und Zurecht-

machung nachweisen wollten; es sei daher nur noch erinnert an die höchst charakteristische Auffassung der Lehre vom Versöhnungswerke und der Person Christi. Die Storrsche Theorie der Versöhnung weicht von der orthodoxen Position dadurch ab, daß sie den Straferlaß auf den passiven Gehorsam Christi allein begründet, die formale Äquivalenz der Leiden Christi mit der Strafe der Menschheit dahingestellt läßt und von 5 dem aktiven Gehorsam, zu dem Christus auch für sich selbst verpflichtet war, nur die positiven Folgen seiner Verherrlichung und der Beseligung seiner Brüder ableitet. Dadurch nähert sich Storr allerdings Anselm und Hugo Grotius, aber auch dem reformierten Typus. (Vgl. Baur, Lehre von der Versöhnung S. 537ff. und die wesentlich andere Beurteilung Ritschls, Rechtf. u. Vers. I[3], S. 426ff.). Ebenso charakteristisch 10 zeigt sich der rein biblische und verständige Supranaturalismus Storrs in seiner Behandlung des Dogmas von der Person Christi (vgl. Dorner, Christologie II, 968; Baur, DG III, 518f.). Er will zwar alle wesentlichen Bestimmungen der Kirchenlehre über die Gottheit Christi festhalten, sofern er sie auch für biblisch begründet hält (conjunctio cum Deo talis ac tanta, ut qui Deus est idem homo sit, et qui homo 15 est idem sit Deus). Indem er aber der communicatio idiomatum ganz aus dem Wege geht, tritt die Idee einer wahren Menschwerdung des Logos und einer persönlichen Einheit des präexistenten Logos mit dem Menschen Jesus gar nicht mehr heraus. Vielmehr macht die Darstellung den Eindruck, daß der Logos oder die excelsior natura nicht persönlich eins mit Jesus war, sondern nur das von außen her ihn bestimmende 20 und sustentierende Prinzip, womit Storr, ohne es zu wollen, einer samosatenischen oder socinianischen Anschauung von der Person Christi sich annähert, wie sie damals auch sonst vorhanden war.

Das dogmatische System Storrs ist niedergelegt insbesondere in seiner letzten Hauptschrift: Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita 1793, ed. 25 em. 1807, deutsch übersetzt und mit Zusätzen aus Storrs übrigen Schriften und denen anderer Theologen versehen von seinem Schüler Karl Christian Flatt, 1803; in zweiter Ausgabe ist nur noch der erste Band erschienen 1813. Dieses Werk ist in Württemberg durch landesherrliche Verordnung als Lehrbuch der Landesdogmatik förmlich eingeführt, den Zöglingen des evangelischen Seminars in die Hand gegeben, und bei ihren wissen- 30 schaftlichen Uebungen wie bei den jährlichen Diöcesandisputationen der Geistlichkeit lange Zeit zu Grunde gelegt worden. Weiter sind für die Kenntnis des dogmatischen Systems wichtig die beiden Dissertationen de spiritus sancti in mentibus nostris efficacia, 1777, die Abhandlung über die Gnadenwirkungen, 1779, der zweite Teil seiner Erläuterung des Briefes an die Hebräer, 1789, 2. Ausg. 1809, der eine Abhandlung über 35 den Zweck des Todes Jesu enthält, sich aber auch über die meisten anderen Hauptlehren des Christentums ausbreitet; weiter enthält die Schrift über den Zweck des Evangeliums und der Briefe Johannis, 1786, eine Verteidigung der Gottheit Christi; endlich beziehen sich mehrere Abhandlungen im Flattschen Magazin und einige besonders erschienene Dissertationen auf das Gebiet der Dogmatik. In der Exegese bekämpft Storr die von Semler, 40 A. Teller u. a. angewandte Akkommodationshypothese (Dissert. de sensu historico 1778). Freilich besaß er bei aller Beherrschung der gelehrten Hilfsmittel doch weder geschichtlichen Sinn noch dogmatische Unbefangenheit genug, um die allmähliche Entwickelung der Schriftwahrheit zu erkennen und die Abwege künstlicher Harmonisierung zu vermeiden. Von seinen exegetisch-kritischen Schriften sind die wichtigsten: die neue Apo- 45 logie der Offenbarung Johannis, 1783, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, 1786, und die Erläuterung des Briefes an die Hebräer, 1789. Die erste Schrift ist eine für ihre Zeit sehr gründliche und unbefangene Verteidigung der Echtheit der Apokalypse. In der Schrift über den Zweck der evangelischen Geschichte und Briefe des Johannes faßt Storr das Problem der Evangelienkritik mit ebenso viel 50 kritischem Scharfsinn als Umsicht an, um durch Vergleichung mit den anderen Evangelien Stellung und Zweck des Johannesevangeliums auszumitteln. Auch Baur sagt: wie man auch über den materiellen Wert seiner Resultate urteilen möge, anerkannt muß doch werden, daß das kritische Verständnis des johanneischen Evangeliums durch die Storrsche Schrift einen großen Fortschritt gemacht hat, besonders darum, weil er erkannte, daß 55 man von der Einheit und durchgreifenden Eigentümlichkeit des Ganzen ausgehen müsse, um das Einzelne ins rechte Licht zu stellen. Wenn man aus dieser Schrift den Eindruck bekommen möchte, daß Storrs Virtuosität doch eigentlich mehr die historisch-kritische, als die dogmatische ist, so wird diese günstige Meinung wesentlich herabgestimmt durch die dritte der genannten exegetisch-kritischen Schriften, seine Erläuterung des Hebräerbriefs. 60

So sehr zeigt sich Storr hier gebunden von der Strenge seines Autoritätsprinzips, so unfähig die inneren Unterschiede im Kanon in ihrer vollen Bedeutung anzuerkennen, daß er es als einer der letzten unternimmt, durch die künstlichsten Kombinationen dem Paulus die Urheberschaft zu retten; dagegen ist die Exegese, wenn auch nicht sehr tiefgehend und im einzelnen vielfach anfechtbar, doch verhältnismäßig einfach. Andere Beiträge zur Schriftauslegung sind in seinen **Opuscula academica**, 3 Bde, 1796—1803, gesammelt. Schließlich ist auch zu erwähnen sein Beitrag zur hebräischen Grammatik in den **Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes**, Tübingen 1779 (vgl. Oehler in Schmids Pädag. Encykl. Bd III, S. 368 und Diestel, Gesch. des ATs, S. 565). Über die Schriften Storrs vgl. das Verzeichnis im zweiten Band seiner nachgelassenen Predigten (Tübingen 1806/8), denen auch ein Lebensabriß und eine von Süskind und Flatt verfaßte Charakteristik Storrs beigegeben ist (vgl. H. Döring, Deutsche Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts S. 489 ff.; Zeitgenossen II, 2; S. 191 ff.; Süskind im Intelligenzblatt der Hall. Litt.-Ztg. 1805, Nr. 43, S. 345 ff.; Meusel, Gel. Deutschland VII. X. XI. XII. XV. XX).

Die Schule Storrs, zu der wir weiter gehen, wird im engeren Sinne gebildet von Joh. Friedrich Flatt, Friedrich Gottlieb Süskind, Karl Christian Flatt, welche alle unmittelbare Schüler Storrs und seine Nachfolger, teilweise noch Kollegen in der theologischen Fakultät waren. J. Friedrich Flatt war geboren den 20. Februar 1759 in Tübingen und vollendete hier als Zögling des evangelischen Seminars seine Studien, die sich neben Philosophie und Theologie auch auf Mathematik erstreckten. Von einer gelehrten Reise in den Jahren 1784 und 1785, während welcher er sich größtenteils in Göttingen aufhielt, wo damals Spittler und Planck lehrten, kehrte er als neu ernannter Professor der Philosophie nach Tübingen zurück und warf sich hier mit allem Eifer auf das Studium der Kantischen Philosophie, über welche er die ersten Vorlesungen auf der Universität Tübingen hielt. Früchte dieser Beschäftigung mit der Philosophie waren: die fragmentarischen Beiträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Kausalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Beziehung auf die Kantische Philosophie 1788, Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion, 1789, und **Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes**, 1792. Übrigens setzte er während dieser Zeit die Theologie keineswegs beiseite, was er besonders bewies in der Beantwortung der 1786 auf besonderen Befehl des Königs Georg II. von England von der Göttinger theol. Fakultät gestellten Preisaufgabe: „Beweis der Gottheit Christi" u. d. T. **Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de Deitate Christi sententia probatur et vindicatur**, 1788, sowie in den „Beiträgen zur christlichen Dogmatik und Moral und zur Geschichte derselben", 1792, in welchen die Bemerkungen über Socins Philosophie und Theologie, nach ihrem Verhältnis zur praktischen Vernunft betrachtet, von eindringendem Verständnis zeugen. Im Jahre 1792 in die theologische Fakultät versetzt, las er zunächst über die christliche Sittenlehre als sein Hauptfach, daneben über neutestamentliche Exegese, Apologetik, praktische Theologie, nur kurze Zeit, 1798, nach Storrs Abgang, über die Dogmatik. Vom 1796 an gab er das „Magazin für Dogmatik und Moral" heraus, das später von 1803 an Süskind redigierte; es sind darin auch mehrere Abhandlungen ethischen, dogmatischen und exegetischen Inhaltes von ihm enthalten. Nach seinem am 24. November 1821 erfolgten Tode sind seine Vorlesungen über christliche Sittenlehre (von Steudel 1823) und über die paulinischen Briefe (von Hoffmann und Kling seit 1820) aus seinen Manuskripten und Kollegienheften herausgegeben worden. Diese Schriften sind ein Beweis, daß es ihm nicht an Scharfsinn, Gelehrsamkeit und vielseitigem wissenschaftlichem Interesse fehlte, wenn er auch seinen Lehrer Storr hierin nicht erreichte. Die große Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt, mit welcher er seine wissenschaftlichen Untersuchungen und akademischen Vorlesungen behandelte, wurden mit zunehmenden Jahren bei ihm unter dem Druck körperlicher Leiden und Gebrechen zu einer Ängstlichkeit, Skrupulosität und Schwerfälligkeit, die ihn auch das Leichteste nur mit Anstrengung thun ließ, seine litterarische Thätigkeit hemmte und seinen Vorlesungen die frische, lebendige und freie Bewegung raubte. Auch die natürliche Heiterkeit und Lebhaftigkeit seines Wesens, mit der jedoch auch eine gewisse Reizbarkeit des Temperaments verbunden war, wich infolge jener körperlichen Leiden und mancher schmerzlichen Verluste in seinem Familienleben einer gewissen Verdüsterung und einem von der Außenwelt sich abschließenden Ernste, obwohl sein wahrhaft christlich frommer Sinn und sein festes Gottvertrauen dies wieder milderte und ihn zu ausharrender Geduld stärkte. Vgl. über ihn die Skizzen von seinem Bruder Karl Flatt:

„Einige Züge von dem Bilde des verewigten D. Joh. Fr. Flatt“ u. s. w., die seinen Vorlesungen über die chr. Moral, Tübingen 1823, vorangestellt und welcher auch ein Verzeichnis seiner Schriften angehängt ist; ferner: Athenäum berühmter Gelehrten Württembergs, 1829, I, 19; Eisenbach, Gesch. der Univ. Tüb., S. 345; Klüpfel, Baur, Weizsäcker a. a. O.; Meusel, Gel. Deutschl., Bd II ff.; H. Döring, Gel. Theol., I, 408; Palmer in AdB.

Fr. Gottlieb Süskind, der Kollege Flatts, war geboren 17. Februar 1767 zu Neustadt a. d. Linde, als Sohn des dortigen Diakonus, Urenkel von J. A. Bengel. Er absolvierte seine theologischen Studien gleichfalls im theologischen Stift in Tübingen 1783—1788, machte 1790 eine gelehrte Reise durch Deutschland, wurde 1791 Repetent in Tübingen, 1795 Diakonus in Urach. Von da als Professor der Theologie nach Tübingen berufen, war er der Nachfolger des ihm nahe verwandten und befreundeten Storr auf dem Lehrstuhl der Dogmatik, trat aber schon 1805 an die Stelle Storrs als Oberhofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart, wurde 1814 nach Enthebung vom ersteren Amte zugleich Direktor des Oberstudienrats, und starb als solcher den 12. November 1829. Seine wissenschaftliche Thätigkeit galt hauptsächlich den apologetisch-dogmatischen Grundfragen, welche er teils mit philosophischen Mitteln teils auf exegetischem Wege zu beantworten suchte. Die bedeutendsten seiner wissenschaftlichen Arbeiten sind: „Über den aus Prinzipien der praktischen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung“, die als Anhang seiner Übersetzung von Storrs lateinischer Abhandlung über Kants Religionslehre beigegeben ist, vom Jahre 1794; woran sich eine Abhandlung im Flattschen Magazin 1797 anreiht: Über das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung; dies namentlich gegenüber der Kant-Fichteschen Religionsphilosophie. Aber auch dem Schellingschen System gegenüber suchte er die theistische Grundlage des Christentums zu sichern in den Abhandlungen: Über die Gründe des Glaubens an die Gottheit als außerweltliche und für sich bestehende Intelligenz in Beziehung auf das System der absoluten Identität, Flatts Magazin 1804 und 1805, und: Prüfung der Schellingschen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralisch Gutem und Bösem, Magazin 1812. Apologetisch ist ferner die Abhandlung: In welchem Sinne hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet? 1802. In dogmatischer Beziehung bewegten sich seine Untersuchungen um die Kardinalfrage: Über die Möglichkeit der Strafaufhebung oder Sündenvergebung nach Prinzipien der praktischen Vernunft, Flatts Magazin 1796, und: Noch etwas über die moralische Möglichkeit der Aufhebung verdienter Sündenstrafen, ebendas. 1803, womit sich die exegetische Nachweisung verknüpfte: Ist unter Sündenvergebung, die das NT verspricht, Aufhebung der Strafen zu verstehen?, ebendaselbst 1797 und 1798. Auch die Art, wie Süskind noch zuletzt mit der Schleiermacherschen Theologie in fragmentarischen Bemerkungen sich auseinanderzusetzen sucht, ist nicht uninteressant (s. seine „Vermischten Schriften“ nach seinem Tode herausg. von seinem Sohne 1831). Die hervorstechenden Züge seiner Individualität sind eine große Schärfe des Geistes und gleich große Energie des Willens. Er ist, wie Baur treffend von ihm gesagt hat, der Dialektiker der Schule, der, wie der Krieger auf des Degens Spitze, auf die Schärfe seiner logischen Argumentationen kühn vertraut. Seine Meisterschaft in der Logik gab ihm eine entschiedene, energische Haltung, und er liebte auch in der Wissenschaft das Kategorische und Diktatorische, ohne Nebenrücksicht resolut auf sein Ziel losgehend. Was ihm aber ganz abging, war der spekulative Sinn, der über die Gegensätze, wie sie in der Erfahrung erscheinen, hinausgreift und eine Einheit und ein organisches Ganzes von einer höchsten Idee aus zu gewinnen strebt. In seinen späteren amtlichen Verhältnissen hat das gewöhnliche Urteil sich häufig an dem „Kategorischen und Diktatorischen“, an der Schärfe und Strenge seines Auftretens gestoßen, aber die Tiefersehenden und Näherstehenden haben doch immer bekannt, daß die Stacheln, welche dieser Mann hin und wieder nach außen kehrte, nicht schärfer waren als diejenigen, welche er selbst in seinem Gewissen unter dem Drucke schwieriger Verhältnisse empfand; ja daß er noch strenger gegen sich selbst war als gegen andere, und daß, wenn seine Strenge viel forderte, sein rechtlicher Sinn auch oft genug mehr hielt, als er versprach. Insbesondere ist seine Abfassung und Redaktion der allerdings mit Recht angefochtenen, veränderten württembergischen Liturgie vom Jahre 1809 nicht ganz billig beurteilt worden, indem sich erst später zeigte, welchen schweren Stand er hier hatte gegen hohe und allerhöchste Einflüsse, wie er mit seufzendem Gewissen in manches sich ergeben mußte, was er nicht ändern konnte. Vgl. über ihn Zeitgenossen III, 2, 3, S. 78 ff.; N. Nekrolog der Deutschen VII, 2, 712 ff.; Allg. K.-Ztg. 1829,

Nr. 191; Schwäb. Merkur 1829, Nr. 277; Meusel, Gel. Deutschl., VII. X. XI. XV. XIX; H. Döring, Deutsche Kanzelredner S. 502 ff.; Römer, Württ. K.-G. S. 531.

Der dritte der genannten Hauptvertreter der Storrschen Schule, Karl Christian Flatt, der jüngere Bruder Joh. Friedr. Flatts, geboren 18. August 1772 in Stuttgart, erhielt seine philosophische und theologische Bildung gleichfalls im evangelischen Seminar in Tübingen und machte mehrere Reisen, auf welchen auch er längere Zeit in Göttingen verweilte, wo man ihn für das akademische Lehramt festzuhalten suchte. Während dieser Zeit beschäftigte er sich eifrig mit dem Studium der Kantschen Philosophie; mit diesem Studium hing innerlich zusammen seine erste Schrift: Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott, 2 Teile, 1797 und 98 (vgl. über dieselbe Ritschl, Rechtf. u. Vers. I^3, 471 ff.), in welcher er zu zeigen versucht, daß die aus dem Kantschen System sich ergebende Versöhnungstheorie, wonach eigentlich die Vergebung der Sünden sich nach dem Maße der sittlichen Besserung richtet und ihr erst nachfolgt, nicht bloß die allein vernünftige, sondern auch die allein im NT begründete sei. Es soll ihm daher, als er nach kurzer praktischer Wirksamkeit 1804 zur theologischen Professur in Tübingen berufen wurde, die Zurücknahme der Grundgedanken dieser Schrift von Storr zur Bedingung gemacht worden sein. Gewiß ist wenigstens, daß er die eigentümlichen Hauptideen dieser Schrift in seinen Vorlesungen und späteren Schriften zurückgenommen hat und sich ganz an die von Storr und seinem Bruder J. F. Flatt vertretene Richtung anschloß, wie er denn überhaupt mehr eine rezeptive, als selbstständig produktive Natur war. Seine wissenschaftliche Thätigkeit bewegte sich um dieselben Gegenstände und Probleme, wie die der andern Storrschen Theologen; die von ihm verfaßten, im Flattschen Magazin hauptsächlich enthaltenen Abhandlungen bezogen sich auf den absolut göttlichen Inhalt der Offenbarung (1796), die Wunder Christi, Apologie der mosaischen Religion gegen Kant (1797), Kants, Fichtes, Forbergs Religionstheorie (1799, 1800), Fundament des Glaubens an die Gottheit (1804) und einzelnes Exegetische. Es fehlte ihm nicht an Scharfsinn und wissenschaftlichem Interesse, wenn er gleich hinter den drei besprochenen Theologen der alten Tübinger Schule zurücksteht. Seit seinem Übergange ins praktische Amt als Stiftsprediger und Oberkonsistorialrat in Stuttgart 1812, und der Übernahme des Direktoriums des Oberstudienrats 1829, wozu auch noch die Generalsuperintendenz von Ulm kam, hörte seine litterarische Thätigkeit, wenn auch nicht seine Beschäftigung mit der Wissenschaft, auf, weil seine amtliche Wirksamkeit ihn vollauf in Anspruch nahm; denn das Wohl der vaterländischen Kirche und der Lehranstalten lag ihm sehr am Herzen. Seine rastlose Thätigkeit wurde durch einen Schlaganfall, nicht ganz zwei Jahre vor seinem Tode, stille gestellt, und seine Sehnsucht nach Erlösung erfüllt durch seine schnelle Abberufung am 20. November 1843. Konnte man in seinem amtlichen Wirken auch oft die Entschiedenheit und Selbstständigkeit des Auftretens vermissen, so war er doch eine pflichteifrige, dem Berufe sich aufopfernde, wohlmeinende, milde, heiterernste, „auch in ihren Schwächen achtungswerte und liebenswürdige" Persönlichkeit und hat sich im Andenken vieler eine freundliche und dankbare Erinnerung gesichert (vgl.: Zum Andenken an Dr. Karl Christian v. Flatt, von Oettinger und seinem Kollegen Oberkonsistorialrat Dr. v. Klaiber, Stuttgart 1843; ferner: N. Nekrolog der Deutschen, 1843, II, S. 989 ff., wo auch ein Verzeichnis seiner Schriften; Kling, Nekrolog des j. Flatt im Evang. K.-Blatt für Württemberg, 1844, S. 137 ff.).

Die genannten drei Theologen: Joh. Friedrich Flatt, Süskind und Karl Christian Flatt bewegen sich im ganzen durchaus in der Richtung Storrs, indem sie sich bemühen, der Zeitphilosophie Zugeständnisse zu Gunsten ihres Offenbarungsstandpunkts abzuringen. Sie berufen sich für die Denkbarkeit der Offenbarung, die sie als Mitteilung höherer Wahrheiten verstehen, auf die Schranken der menschlichen Vernunft und rechtfertigen den Glauben an sie durch den Hinweis auf ihren Wert für die Beförderung der Moralität. Diese Art der Apologetik war nicht dazu angethan, die ganze Tiefe des obwaltenden Gegensatzes erkennen zu lassen und die geschlossene Wucht und selbstständige Eigenart der christlichen Überzeugung zur Geltung zu bringen. Was ihre wohlgemeinte und nicht selten scharfsinnige Verteidigung im voraus lähmte, war die Unlebendigkeit ihres eigenen Gottesbegriffs und die daraus folgende Äußerlichkeit der Offenbarungsautorität. So hat Süskind in der oben angeführten Abhandlung vom Jahr 1802 aufs genaueste erörtert, in welchem Sinne Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet habe, aber keinen Versuch gemacht, die von ihm ausgehende Offenbarung tiefer mit seinem Personleben zu verknüpfen. Eine andere hemmende Schranke lag aber auch in der methodischen Verwandtschaft, in der ihre eigene rationale Demonstration mit dem leitenden

Motiv der bekämpften rationalistischen Denkweise stand. Es kann darum nicht überraschen, wenn trotz aller Strenge, mit der die Autorität des Bibelworts verfochten wurde, dieser rationale Zug in steigendem Maße auch in die Auffassung des Dogmas selbst eindrang. So verwendet Süskind den Kantschen Grundsatz von der Proportion der Tugend und Glückseligkeit für die Feststellung der christlichen Centrallehre von der Sündenvergebung als einer der Besserung vorangehenden Aufhebung der Strafen. In den oben genannten Abhandlungen will er von jenem Kantschen Grundsatz aus mit logischer Konsequenz beweisen und sogar mit mathematischen Formeln veranschaulichen, daß das höchste Gut noch besser erreicht werden könne durch Aufhebung der Sündenstrafen, als durch ihre Vollziehung. (Mit einer ähnlichen mathematischen Demonstration war ihm J. Fr. Flatt im Magazin von 1797 schon vorangegangen.) Aber wenn sich die Storrianer auch in dieser Verteidigung der christlichen Grundlehre von der Sündenvergebung für ein wahres Interesse gewehrt haben; wie wenig haben sie doch mit diesen kantisch-abgeblaßten Begriffen den tieferen Sinn und die ganze Tragweite der Lehren von der Versöhnung, Erlösung und Rechtfertigung erschöpft, und wie wenig haben sie, eben weil sie selbst sich zu sehr auf das Niveau ihres philosophischen Gegners hinüberziehen ließen, die eigentliche Schwäche desselben in seinem Pelagianismus zu erkennen und mit durchgreifendem Erfolge zu bekämpfen vermocht! Die biblische Kritik und Exegese der Storrschen Schule ist von der ihres Meisters nicht wesentlich verschieden; sie setzte die Arbeit des Kampfes gegen die Akkommodationshypothese und die Ableitung wesentlicher christlicher Wahrheiten aus Zeitideen, sowie gegen die Angriffe auf die Echtheit der Evangelien eifrig fort. Die nach seinem Tode herausgegebenen Kommentare Joh. Friedrich Flatts, wenn sie auch hinsichtlich der philologischen Akribie und der Schärfe und Tiefe der theologischen Begriffe manches vermissen lassen, hatten immerhin durch die treue Benutzung des damaligen exegetischen Apparates, und durch ihr sorgfältiges Eindringen in den Zusammenhang für ihre Zeit ihren Wert.

Während die bisher charakterisierten drei Theologen die Storrsche Schule im engeren Sinne bilden, nimmt der vierte, der sich ihnen anreiht, Ernst Gottlieb Bengel, Enkel des berühmten Joh. Albrecht Bengel, obgleich auch noch ein unmittelbarer Schüler Storrs, doch schon eine nicht unwesentlich abweichende Stellung ein. Bengel, geboren den 3. November 1769 zu Zavelstein, 1800 Diakonus in Marbach, seit 1806 Professor der Theologie in Tübingen, seit 1810 prof. ordinarius, seit 1820 Prälat, hatte hauptsächlich die Fächer der geschichtlichen Theologie vorzutragen und schon deswegen weniger Anlaß, den dogmatischen Standpunkt der Storrschen Schule, ihre biblisch-apologetische Richtung hervortreten zu lassen. Seine Vorlesungen über Kirchen- und Dogmengeschichte fanden vielen Beifall wegen der klaren übersichtlichen Verarbeitung des Stoffes, wegen der gewählten und gefälligen Darstellung und des durch die Würde seiner Persönlichkeit gehobenen ernsten und nachdrucksvollen Vortrages, obgleich Sachverständige später an ihnen eine selbstständigere, umfassendere und tiefer gehende Quellenforschung vermißten (vgl. das vielleicht etwas zu strenge Urteil Baurs, Geschichte der Universität Tübingen, S. 241 ff.). Dagegen bewegte er sich in seinen Vorlesungen über die christliche Symbolik auf dem Grunde eines selbstständigeren und sorgfältigen Studiums der Quellen, und zwar nicht bloß hinsichtlich der Darstellung des katholischen Lehrsystems, sondern insbesondere auch des socinianischen Systems, über welches Bengel eine auch jetzt noch beachtenswerte Abhandlung: „Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinianischen Lehrbegriffs", Flatts Magazin, Stück 14. 15. 16 veröffentlicht hat. Man hat es mit Recht charakteristisch gefunden, daß die Storrsche Schule (Storr selbst, der ältere Flatt, ganz besonders aber Bengel) mit Vorliebe der Beschäftigung mit dem socinianischen System sich zuwendete. Es begreift sich dies aus der inneren Verwandtschaft des dogmatischen Standpunktes, insbesondere aus der Ähnlichkeit der supranaturalistischen Apologetik mit dem Socinianismus, sofern sie auch ein wesentliches Gewicht legt auf die Glaubwürdigkeit der biblischen Autoren und den rein übernatürlichen Charakter der durch sie mitgeteilten Offenbarung. Wenn nun aber Storr und Flatt in der Auffassung der Hauptdogmen des Christentums dem praktischen Rationalismus des socinianischen Systems noch ferner geblieben sind, so ist dagegen Bengel gerade hierin ihm wesentlich näher gekommen, obwohl er denselben zu vertiefen und zu vollenden suchte durch die Kantsche Philosophie, deren ethische Grundanschauung er sich noch vollständiger aneignete, als die eigentlichen Storrianer. Sein dogmatisches System trägt daher im allgemeinen den Charakter des sog. rationalen Supranaturalismus oder supranaturalen Rationalismus an sich, welcher in der Offenbarung die übernatürliche Bestätigung und thatsächliche Darstellung, eben darum auch eine gewisse

Erweiterung der ethisch-religiösen Vernunftwahrheit erkennt (vgl. bes. Bengels „Reden über Religion und Offenbarung", 1831, nach seinem Tode herausgegeben, und den Anhang zu der Schrift von Orelli über den Kampf des Rationalismus mit dem Supranaturalismus, Tübingen 1825). Eine spezielle Probe dieser Auffassung der christlichen 5 Wahrheit geben seine 10 Dissertationen über den Entwicklungsgang des Glaubens an die Unsterblichkeit und das Verhältnis der Offenbarung dazu, in welchem Thema seine Vorliebe für den Socinianismus und sein kantianisierender supranaturaler Rationalismus sich begegneten (vgl. Bengels opuscula academica ed. Pressel, 1834). Ebenso bezeichnend wie dieser supranaturale Rationalismus, welcher dem Christentum im Grunde nur 10 den formellen Vorzug der Bestätigung der Vernunftwahrheit übrig läßt, ist für die Stellung Bengels sein Pelagianismus, welcher den Unterschied zwischen Protestantismus und Katholicismus in der Grundlehre von der Rechtfertigung als eine „Logomachie" zu betrachten geneigt ist, indem er den Begriff des Glaubens in den der Besserung und Umwandlung der Gesinnung umsetzt (vgl. Bengels Archiv Bd I, Stück 2, S. 469. 15 Dieses Archiv, seit 1816 an die Stelle des Flatt-Süskindschen Magazins getreten, seit 1822 Neues Archiv ꝛc., wurde von Bengel bis zu seinem Tode herausgegeben und enthält im Unterschied vom Magazin weniger dogmatische, als exegetische, biblisch-kritische, apologetische, praktische Abhandlungen, welche in ihrem ziemlich trockenen und oft auch unbedeutenden Inhalte kaum ein tieferes und bleibendes Interesse darbieten). — In 20 diesem seinem Standpunkte war Bengel so fest abgeschlossen, daß er jeden von der veränderten religiösen Zeitstimmung und von dem Umschwung der Philosophie auf Neubelebung und Vertiefung der Theologie ausgehenden Einfluß streng von sich abhielt; daher er von Schleiermacher nur in der Weise Kenntnis nahm, daß er „mit dem Vorwurf des Mystischen und Pantheistischen, wozu sich Herr Schleiermacher bekanntlich neige, 25 seinen Standpunkt so kurz als möglich abfertigte" (Baur). Aber auch seinen jüngeren Landsmann, G. F. Bockshammer (geb. 1784, gest. 1822), welcher in seiner Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens (1821) eine nicht gewöhnliche philosophisch-theologische Begabung an den Tag gelegt hatte und nach dem Tode Joh. Friedrich Flatts zur Ergänzung der entstandenen Lücke die Augen der Fakultät auf sich lenkte, beseitigte 30 Bengel hauptsächlich durch seinen allgewaltigen Einfluß, weil mit ihm ein von der bisherigen Richtung wesentlich abweichendes neues Element in die theologische Fakultät eingedrungen wäre. Man könnte sich fast wundern, daß Bengel gleichwohl auch mit seinen dogmatischen Vorlesungen ziemlich viel Beifall fand. Es erklärt sich dies aus der formellen Gewandtheit, mit der er Rationalismus und Supranaturalismus einander gegen- 35 über zu stellen und wieder so gut zu vermitteln wußte, daß die wenigstens in der Stille auch unter den württembergischen Theologen ziemlich verbreitete Neigung zum Rationalismus hinlängliche Nahrung fand, und daß andererseits das schließliche Übergewicht des Supranaturalismus die Ansprüche an einen biblisch-positiven Standpunkt im Gegensatz zum Rationalismus und zur Zeitphilosophie zu befriedigen schien. Aber ebenso wesentlich 40 wirkte wohl zu diesem Erfolg auch das mit, daß Bengel auf dem Katheder das ganze Gewicht seiner imponierenden würdevollen, aber auch „ihrer Stellung recht sichtbarlich bewußten" Persönlichkeit in die Wagschale zu legen wußte. Dies und das große persönliche Ansehen, das Bengel als das anerkannte Haupt der Fakultät genoß, läßt auch begreifen, wie bei seinem im besten Mannesalter eintretenden plötzlichen Tode (28. März 1826) 45 sein Verlust seiner Umgebung als ein unersetzlicher erscheinen konnte, während das unbefangenere Urteil einer ferner stehenden Nachwelt wenigstens seine theologisch-wissenschaftliche Bedeutung nicht so hoch anschlagen kann (vgl. Palmer in AdB II, 330; N. Nekrolog IV, 162 ff.; Allg. K.-Ztg. 1826, Nr. 97; Archiv 1826, VIII, 723).

Während Bengel, wie gezeigt worden, über den genuinen Charakter der alten 50 Tübinger Schule nicht unwesentlich hinausschritt, haben andere Tübinger und württembergische Theologen neben und nach ihm denselben noch treuer festgehalten: so J. Chr. F. Steudel, gest. 1837 (s. d. A. Bd XIX S. 16 ff.), Chr. Fr. Schmid, gest. 1852 (s. d. A. Bd XVII S. 645), Chr. Benj. Klaiber, gest. 1836, der Herausgeber der Studien der württ. Geistlichkeit, fortgesetzt von Stirm, J. G. Wurm, gest. 1847 als Dekan in Nür- 55 tingen, J. F. Bahnmaier, gest. 1841 als Dekan in Kirchheim u. T. und andere (s. die Geschichte der Tübinger theolog. Fakultät bis 1877 von Weizsäcker). Aber auch die bedeutendsten von diesen, Steudel, Schmid, Klaiber, sind durch die Fortentwicklung der theologischen Wissenschaft und insbesondere durch die Einwirkung der Schleiermacherschen Theologie über den traditionellen Typus der alten Tübinger Schule hinausgeführt worden, 60 so daß sie nicht mehr zu derselben gerechnet werden können, obwohl bei ihnen, besonders

bei Steudel, die Nachwirkungen jener Schule unverkennbar sind — und zwar nicht bloß in dem, worin sie in ihrem Rechte war, wie vor allem in der entschiedenen Betonung der Schriftautorität, sondern auch in dem, worin ihre Schwäche lag, in manchen Halbheiten und Einseitigkeiten des biblisch-verständigen Supranaturalismus (vgl. D. F. Strauß, Streitschriften, 1837, I). Nachdem auch diese letzten Epigonen der alten Storrschen Schule vom Schauplatz abgetreten, ist diese vor neueren Standpunkten und Richtungen, die an ihre Stelle traten, verschwunden, hat aber eine, wenn auch eigenartig modifizierte Fortsetzung und Erneuerung gefunden in der Schrifttheologie J. T. Becks (gest. 1878, vgl. Bd II S. 500 ff.) und der von ihm ausgegangenen Schule.

Man mag die wissenschaftlichen Schwächen und Mängel der Storrschen Theologie vollkommen zugestehen, darf darum aber doch in ihrer Opposition gegen die wissenschaftliche Zeitströmung des Rationalismus und der Aufklärung und in ihrer dadurch hervorgerufenen apologetischen und konservativen Haltung keineswegs Geistesträgheit, philosophische Beschränktheit und religiöse Engherzigkeit sehen. Es war doch ein wohlberechtigtes und unveräußerliches Interesse, für welches jene alte Tübinger Schule gekämpft hat, wie unvollkommen auch die Art und Weise gewesen sein mag, in der sie dies gethan. Es war die Idee des Supranaturalismus, die in diesen Männern lebte, d. h. die Überzeugung, daß eine übernatürliche, göttliche Wahrheit, daß übermenschliche Kräfte und Güter der Menschheit im Christentum geschenkt seien. Dafür haben sie allen ihren Eifer, allen Scharfsinn ihres Geistes, den ganzen Reichtum ihres Wissens einsetzt. Mögen sie in jenem Kampfe manches Wesentliche preisgegeben oder in der Art der Verteidigung dessen, was sie festhielten, nach unserem Urteil manches verfehlt haben, jedenfalls bleibt ihnen das große Verdienst, in stürmischer Zeit das Erbe der Väter verteidigt und für eine bessere Zeit gerettet zu haben. **Landerer** † (**Kirn**).

Tübinger Schule, neue, s. d. A. Baur Bd II S. 467.

Türkei, Christentum in der, s. d. AA. Orientalische Kirche Bd XIV S. 441, 9; Ägypten, das neue Bd I S. 217, 8; Armenien Bd II S. 85, 10; Syrische Kirche Bd XIX S. 305, 10.

Tugend, Tugendmittel. — Litteratur: Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums, geschichtl. dargestellt. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, auch Komp. d. theol. Ethik § 2 f. Im Artikel bes. d. 1. Absatz. Vgl. d. Art. „Askese" Bd II S. 134.

Das deutsche Wort von einem Stamme mit gedeihlich und tauglich, in alter Zeit vorwiegend für kriegerische Vorzüge gebraucht, hat seine jetzt geläufige Sonderbedeutung unter dem Einfluß der philosophischen Begriffssprache erhalten (vgl. Vilmar, Theol. Moral herausgeg. von Israel, Bd 2, S. 106). Es eignete sich trefflich zur Wiedergabe von virtus, wiefern dies Wort Übersetzung von *ἀρετή* ist. Man kann noch verfolgen, wie die ethische Reflektion sich dieses Ausdruckes bemächtigt und ihn für ihre Zwecke inhaltlich bestimmt, so daß fortan Tugend und Sittlichkeit fast Wechselbegriffe sind. *ἀρετή*, von dem Stamme *ἀρ*, der auch in *ἀρείων ἄριστος ἀρέσκω* vorliegt, bezeichnet ursprünglich jede Vortrefflichkeit, die einer Person oder auch einem Dinge Wert gibt und Anerkennung verschafft; daher bedeutet es gelegentlich Ruhm und Ehre; vgl. hierüber Cremer, Bibl. theol. Wörterb., s. v. *ἀρετή*. Noch in voller Flüssigkeit und doch zugleich in besonderer Verwendung für die sittliche Trefflichkeit erscheint der Ausdruck in den Reden des Sokrates bei Xenophon und bei Platon (Stäudlin, Gesch. d. Moralphilos. 1822, S. 90; Cremer a. a. O.); und dieser Gebrauch kam ihm schon von Sophisten entgegen. Platon und besonders Aristoteles (*ἕξις προαιρετική ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται* eth. Nic. 5. 6) bestimmen dann den Begriff fester; eine Fertigkeit im Gebiete des Praktischen, welche auf *τὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀγαθόν* bezogen ist. Aristoteles hat dann auch durch die Unterscheidung der *ἀρεταὶ ἠθικαί* von den *διανοητικαί* in der Beziehung auf das zu beherrschende Triebleben das Sittliche im engeren Sinne in das Auge gefaßt. Von da ab herrscht die Bedeutung vor, der gemäß Tugend diejenige Beschaffenheit des Menschen im ganzen und nach den einzelnen Seiten hin bezeichnet, durch welche er zu wahrhaft sittlichem Handeln geschickt ist. Die mehr volkstümliche paränetische oder deskriptive Moral geht, z. B. im angehenden Mittelalter, ganz in eine beschreibende Aufzählung der Tugenden und Laster auf; und in der Zeit der Aufklärung und des Rationalismus fallen die Begriffe Sittlichkeit und Tugend so sehr zusammen, daß auch die einzelne Handlung Tugend heißen kann (Ammon, Lehrbuch, 4. Aufl., 1806, § 52) und

bei Kant Tugend im Unterschiede von Recht das Moralische, die Gesinnung im Unterschiede vom Legalen bezeichnet, „Recht- und Tugendpflichten". Deshalb hat dann Schleiermacher unternommen, diesen Begriff gegen die anderen formalen Grundbegriffe der Ethik abzugrenzen, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre, 1803, S. 163f., Werke z. Phil. Bd II, Abhandlungen. Im Unterschiede von Gut („jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur") und Pflicht („Verfahrungsarten") definiert er die Tugend als „Kraft der Vernunft in der sittlich mit ihr geeinigten Natur und zwar im einzelnen Menschen", a. a. O. Bd V, S. 75f. 328f. Im Anschlusse an ihn unterscheidet Rothe Gut als das moralische Produkt, Tugend als die produzierende Kraft („die spezifisch für die Lösung der moralischen Aufgabe qualifizierte moralische Kraft") und Pflicht als die Weise und Form des moralischen Produzierens, Theol. Ethik, 2. Aufl., S. 396f. Allgemeiner befolgt ist die einfachere Definition von Ch. F. Schmid, in der christl. Sittenl. herausgeg. von Heller 1861, S. 345f., der sich ebenfalls an Schleiermacher anschließt: das Gute als Willensbeschaffenheit des menschlichen Subjektes. — Diesen Bestimmungen liegt die Beobachtung zu Grunde, daß die Person gar nicht umhin kann, unter ihrer Bethätigung sich eine feste Bildung zu erwerben, die dann fernerhin für ihr Handeln bestimmend wird; daß dabei aber entweder eine wahrhafte Bildung oder eine Verbildung herauskommt, Tugend oder Laster. Alle jene Definitionen setzen dann voraus, daß der Begriff des Guten oder wahrhaft Sittlichen schon gegeben sei, und demgemäß diese Fertigkeiten oder Geschicklichkeiten sich durch ihre inhaltliche Beziehung von den sonstigen Seelenfertigkeiten unterscheiden. Nur Aristoteles in der vielbesprochenen Definition *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη* (oder ... *μένῃ*) *λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* will wohl eben in der Bestimmung der Tugend selbst zugleich das Wesen des Sittlichen zum Ausdrucke bringen, nämlich die hellenische Anschauung des Maßvollen (Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte, Bd I, S. 190f.); eben dahin trachtet er weiter in der Unterscheidung der Tugend einerseits von der Vertierung, dem Untersittlichen, andererseits von der heroischen Tugend, dem Übersittlichen. — Es dürfte aber eine unabweisliche Forderung sein, in der Begriffsbestimmung der Tugend auch den Unterschied des Sittlichen (Ethischen) von dem Technischen zum Ausdrucke zu bringen, damit die Verwechselung oder teilweise Vermischung der Sittlichkeit mit Bildung, der Tugend mit Virtuosität, der Ethik mit der Theorie der Kultur vermieden werde; vgl. Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre, 3. Aufl. § 136f.

Das Bedürfnis einer solchen mehr formalen Unterscheidung stellte sich für den Aristoteles dringender heraus, weil er als Empiriker sich mit einem „Haufen" von Tugenden (Schleiermacher, Grundlinien, S. 317) abgab und mithin nur den Gattungsbegriff suchte, während die anderen Sokratiker ihrem Meister in der Annahme folgten, daß es sachlich nur eine Tugend gebe. Diese Meinung findet bei Platon ihren Ausdruck in der Systematisierung der Tugenden. Diese schließt sich an die Anthropologie an, indem Teilung und Rangordnung der Trichotomie entsprechen: *σοφία, ἀνδρία, σωφροσύνη;* die *δικαιοσύνη*, zunächst das Wohlverhältnis dieser Seiten herstellend, macht den Charakter aus und bestimmt damit zugleich als soziale Tugend das Verhältnis des einzelnen Menschen zur Gesamtheit. Da die *ὁσιότης* nur auf den öffentlichen Kult bezogen wird, ist sie neben jenen vier, wie schon im Symposion von Pl. selbst, so weiterhin unbeachtet geblieben. Obwohl dieses Tugendsystem auf dem ethischen Intellektualismus (s. unten) und dem Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit ruht, ist es doch von dauerndem Einflusse geblieben, als die christlichen Theologen sich bei Platon in die Schule begaben. Ambrosius, **de officiis ministrorum**, übernimmt dies Schema der „**virtutes principales**" und in der ihm untergeschobenen Schrift **de sacramentis** erhalten sie den fortan bleibenden Namen **v. cardinales**. Aus **temperantia fortitudo iustitia prudentia** macht Augustinus die Erweisungen des **amor dei**, demgemäß daß die **definitio brevis et vera virtutis** laute: **ordo est amoris**; als bestimmende Macht entfaltet sich aber die Liebe in **fides**, **spes** und **charitas**, den theologischen Tugenden, wie man sie später zu nennen pflegt (Neander, Vorlesungen über Gesch. der christl. Ethik, herausgeg. von Erdmann 1864, S. 228f.). So wird eine Siebenzahl der Tugenden traditionell, der dann die sieben Todsünden gegenüber, die sieben Geistesgaben voran treten. Indem die Scholastik diese Bestimmungen übernimmt, fährt sie zugleich fort die Einheit der Tugend zu betonen und in der christl. Grundtugend, der Liebe, aufzuzeigen (Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre, 3. Aufl., Bd 1, S. 129f.). Die Verehrung des Thomas Aq. als des kanonischen Theologen führt auch die neueste römische Moral zu diesem Tugendschema zurück, Schwane, spezielle Moraltheol. 1878. Wenn Venatorius **de virtute**

christiana 1529 an die Stelle der Liebe den Glauben als Grundtugend gestellt hatte, so entwickelte Melanchthon ethicae doctrinae elementa 1550 die iustitia civilis an dem Schema der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Mäßigkeit, leitet aber durch den Hinweis auf den Dekalog zur Voranstellung des Pflichtbegriffes über, welche bei den Protestanten, besonders seit Wolff, allgemein wird, vgl. Wuttke a. a. O. S. 150f. Der 5 eingebrochenen Formlosigkeit stellte dann Schleiermacher auf Grund seiner Kritik eine umwandelnde Rekonstruktion der platonischen Vierzahl von Tugenden entgegen, a. a. O. S. 335f.: Tugend der Gesinnung ist im Erkennen Weisheit, im Darstellen aber Liebe; unter der Zeitform erscheint das Erkennen als Besonnenheit, das Darstellen als Beharrlichkeit. Wie schon hier die Liebe an Stelle der Gerechtigkeit tritt, so hat die Einteilung 10 mit Platon eigentlich nur dies gemein, daß sie aus der formellen Anthropologie hergeleitet wird; so ists auch bei Rothe a. a. O. S. 225f.: Genialität, Weisheit; Originalität, Stärke; und vollends bei Palmer, Moral S. 285f. Übrigens vgl. unten die Charakterbildung.

Der Lehrsatz von der Einheit der Tugend hängt bei Sokrates eng mit dem anderen 15 zusammen, welcher ἀρετή und ἐπιστήμη einsetzt. Diesen intellektualistischen Determinismus vollendete die Stoa, indem sie einerseits die Grundtugenden auf den bloßen Sittlichkeitsbegriff zurückführte (Zeller, Phil. d. Griechen, 2. Aufl., 3, 1, S. 220f.), andererseits lehrte, daß sie mit der Erfassung ihres Begriffes auch vorhanden sei, ohne daß eine allmähliche Annäherung an sie stattfinden könne. Auf Grund ihres abstrakten Idealis- 20 mus hat sie es leicht, tugendstolz für die Autonomie zu schwärmen; und bei der Übersiedelung zu den Römern trat dann das Streben nach der anzuerkennenden Trefflichkeit in der eiteln Selbstbespiegelung recht heraus: nullum theatrum virtuti conscientia maius, Cicero. Der Empiriker Aristoteles vermochte die Frage nach dem Erwerbe der Tugend nicht so leicht zu nehmen; ohne den determinismus consequentiae zu ver- 25 kennen, betont er doch die Willkür und erkennt, daß die Fertigkeit nur durch Einübung zu gewinnen sei; aber vor dem Rätsel, wie der noch nicht Tugendhafte zur Einübung der Tugend komme, bleibt er stehen (Neander a. a. O. S. 94f.). Der kirchlich orthodoxe Semipelagianismus hatte zur Erklärung die gratia infusa zur Hand; wenn er sich dann in der Tugendlehre auf den philosophus stützte, so bildete jener Satz „wir werden gerecht, 30 wenn wir Gerechtigkeit üben" für Luther von Anfang den Anstoß zum Hasse gegen den Aristotelismus (Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik 2, 611f.). Dieser Gegensatz erneuert sich; Chr. Wolff tritt siegreich für den intellektualistischen Determinismus ein (Wuttke a. a. O. S. 186f.) und Rousseau erweckt weithin die Schwärmerei für die ursprüngliche Reinheit der Natur; auf diesen Unterlagen erhebt sich, hier und da geadelt durch Kants Rigoris- 35 mus der Pflicht, die Begeisterung für das selbstgenugsame Tugendstreben (Schiller, Die Worte des Glaubens; vgl. auch Asmus 1. und 2. T., 1775, S. 81) und wiederholt die Prahlerei des μεγαλόψυχος bei Aristoteles und des stoischen Weisen. Daher erklärt es sich, daß die vornehmlich biblisch oder evangelisch-dogmatisch gerichtete Theologie eine Abneigung gegen die Verwendung des Begriffes teils ausspricht (Vilmar a. a. O. § 46), 40 teils zeigt, wie Hofmann u. a.; vgl. noch v. Öttingen, Christl. Sittenl. § 3.

In der That fehlt der Verwendung dieses Begriffes die biblische Anknüpfung; nur wo das Judentum unter den Einfluß der hellenischen Philosophie tritt, mithin in den Apokryphen begegnet ἀρετή in diesem Sinne, Weisheit 4, 1; 5, 13; 8, 7 und im 4. B. d. Mak, dagegen im NT bezeichnet es 1 Pt 2, 9; Phi 4, 8 das Rühmliche überhaupt, 45 2 Pt 1, 3 die göttliche Krafterweisung, und nur ebend. 1, 5 eine besondere Tugend, wohl die Thatkraft, vgl. Cremer a. a. O. Setzt man oft dafür „Gerechtigkeit" ein, so hat auch diese Anschauung im AT neben dem der Gottesfurcht nicht die formell herrschende Stellung, H. Schultz, Alttestamentl. Theol., 5. Aufl., K. 21, 1; K. 22; und von einem festgeprägten Gebrauche des Wortes δικαιοσύνη in diesem Sinne kann bei den neu- 50 testamentl. Verff. nicht die Rede sein, Cremer a. a. O. s. v. δικ. Es ist auch an sich wohl verständlich, daß die sittliche Arbeit des Heiden sich unter den Begriff der zu erwerbenden und erworbenen Tüchtigkeit stellt, dagegen der Christ aus Gottes Wort zunächst die sittliche Aufgabe, seine Pflicht erhebt, und deshalb die evangelische Ethik seit Dannäus vielfach als Gesetzesethik erscheint. 55

Wenn mithin ein nicht genug beachteter Wink darin liegt, daß Schleiermacher selbst den Begriff der Tugend für die theologische Sittenlehre nicht verwendet, so hat er diese doch auch nicht als Pflichtenlehre gestaltet. Er hat dafür ein Vorbild an Calixt und dem Pietismus, welche das Werden und die Erweisung des christlichen Lebens darstellen und so die Pflichtenlehre unterbauen (Buddei Instit. theol. moral.). Hier 60

bietet sich der Punkt, wo die altchristliche Anknüpfung an entgegengebrachte wissenschaftliche Formen befolgt und die Lehre von der Tugend echtchristlich ausgebildet werden kann. Häring, D. chr. Leben S. 238; Luthardt, Komp. § 30f. Die Voraussetzungen, die Bildung und die Entwickelung des christlichen Charakters dürfen nicht über einer christ-
5 lichen Sozialethik vergessen werden; ihre wissenschaftliche Behandlung bietet dann die befriedigende Darlegung der Einheit und des Werdens der Tugend; vgl. Schmid a. a. O.; Harleß, Christl. Ethik, § 30f.; Martensen, Christl. Ethik, allgem. Teil; J. P. Lange, Grundriß der christl. Ethik, 3. Teil.

Damit ist auch die Anknüpfung für die Asketik und für die Erörterung der Tugend-
10 mittel gewonnen. Die weitaus umfassendste Behandlung dieses Gegenstandes findet man bei Reinhard, System der christl. Moral, 3. Teil: von den allgemeinen Hilfsmitteln der christl. Vollkommenheit, Bd 4 und 5 bes. Kap. 4. R. versteht darunter „alles, was einen vorteilhaften Einfluß auf die wirkliche Ausübung und Vollbringung pflichtmäßiger Handlungen hat". Dies kann nun, mit Ausnahme der Versuchungen und Ärgernisse, im bib-
15 lischen Sinne dieses Wortes, eigentlich alles sein, womit man unter sittlichem Gesichtspunkte zu thun bekommt; ja, auch jene Fügungen, wenn sie als Prüfungen aufgefaßt werden, können jenen Wert erhalten. Demgemäß wird dann auch von dem Beistande Gottes, von den sittlichen Motiven, und sodann von Natur, Schicksal, Beruf und allen denkbaren persönlichen Beziehungen gehandelt. Was aber diese Dinge zu Mitteln machen
20 kann, ist lediglich die Stellung des Menschen zu ihnen, seine Benützung derselben unter einem besonderen Gesichtspunkte; eigentlich bestehen also die Mittel in den Verfahrungsweisen, durch welche die Dinge nutzbar gemacht werden, und deshalb wird es sich um die Kunst der Einübung der Tugend oder der Sittlichkeit, d. h. um die Asketik handeln. Von einer solchen war in der alten Kirche im Anschluß an die angewandte Ethik der
25 Stoa die Rede. Kant giebt dafür in den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre als 2. Teil die ethische Methodenlehre und zwar Didaktik und Asketik oder Diätetik. Und Rothe a. a. O. S. 455 definiert die Askese: „ein lediglich auf die Erwerbung der eigenen Tugend rein als solcher abzielendes Handeln ohne irgend einen sonstigen außer dem handelnden Subjekt selbst liegenden Zweck"; nach de Wette, Lehrbuch der christlichen
30 Sittenlehre 1833, § 296 ist sie ein solches Handeln, „zu dem wir nur mittelbar verpflichtet sind, nämlich um im stande zu sein, der unmittelbaren Verpflichtung zu genügen".

Gegen die Zulassung dieser Anschauung in die wissenschaftliche Ethik wendet man ein, daß in jeder pflichtmäßigen Handlung die Beziehungen auf das Individuelle und auf die Gemeinschaft zugleich zur Geltung kommen müssen; damit wäre Rothes Bestimmung
35 als unzulässig erkannt. Ferner umfasse die Pflicht in dem Maße das gesamte Leben, daß sich in dessen Verlaufe kein Moment denken lasse, das nur unter mittelbarer Verpflichtung stehe. Diese Einwendungen beseitigen in der That eine plumpe Auffassung der Sache, der gemäß der Christ sich der Askese gegenüber willkürlich verhalten dürfe. Gewiß erfordert die Pflicht, in jedem Augenblicke das Zweckmäßigste zu thun, und nur
40 die Unsicherheit des Urteiles darüber, worin das Zweckmäßigste bestehe, erweckt den Schein der Zulassung von verschiedenem. Man ist also zu der Anwendung des Tugendmittels eben verpflichtet, wenn sie am Platze ist. Daß aber die Beziehung auf die Gemeinschaft den Raum für solche Handlungsweisen nehme, wird nur dann behauptet werden können, wenn man die Aufgaben der Bildung und der Reinigung des eigenen Charakters über-
45 sieht. In dieser Bildung leistet der Mensch einen Teil seiner Schuldigkeit für die Gesamtheit. Innerhalb der Charakterbildung vollzieht sich aber der Übergang von der Unmündigkeit zur Mündigkeit; mit dieser Einsicht ist ein Zusammenhang von Pädagogik und Asketik erkannt, und da der Eintritt der Mündigkeit zeitlich nicht bestimmt festzustellen ist, kann Erziehung und Selbstbildung gleichzeitig ineinandergreifen, wie denn
50 diese aus jener hervorwachsen soll; pädagogische Übungsmittel gelten aber mit Recht für unentbehrlich, und so wird die Analogie auch die asketischen rechtfertigen. Ferner hat die Selbstbildung die unsittliche Verbildung des eigenen Wesens auszuscheiden, Häring a. a. O. S. 264f.; die entsprechenden Gegenwirkungen und Vorbeugungsmittel sind in Wirklichkeit durchaus unentbehrlich, sie würden aber in einem idealen Entwurfe der sittlichen
55 Selbstentfaltung keinen Platz finden, also innerhalb einer solchen Betrachtung als sittlich wertlos erscheinen. Gerade diese Seite hat die christliche Ethik erklärlicherweise besonders berücksichtigt, denn das entspricht dem Ernst in der Schätzung des sittlichen Verderbens. Es wird sich der Sache nach vielfältig darum handeln, eine falsche und übermäßige Verflechtung mit dem Weltleben aufzuheben, und das hat zu einem ablehnenden Verhalten
60 auch gegen das sittliche Gesamtleben und zu Übungen geführt, welche in sich wertlos für

die Sittlichkeit sind und zugleich die Lösung zweifelloser Aufgaben hindern; man denke an die anachoretische Askese, aber auch an gewisse Erscheinungen bei den Pietisten. Dem gegenüber dürfen allein solche Handlungsweisen als Tugendmittel gelten, welche überhaupt für den Christen sittlich berechtigt und gefordert sind, und ihre Besonderheit wird eben nur darin zu erkennen sein, daß die Beziehung auf die Förderung der Ausbildung des 5 Charakters und auf die Ausscheidung des bereits angeeigneten Bösen dem Thun einen Zug verleiht, der ohnedem fehlen würde. Mäßigkeit ist an sich gefordert; sie muß zur Enthaltsamkeit werden, wenn ein Laster zu überwinden ist. Andacht ist so Pflicht wie Recht; den gottentfremdeten Sinn wird man unter regelmäßiger Übung in die Fähigkeit verwandeln, allzeit in die Andacht überzugehen u. dgl. Sowohl das Maß und die Art 10 der eingewöhnten Unsittlichkeit als der Grad des Fortschrittes in der Charakterbildung sind bei jedem Menschen verschieden; deshalb ist die Anwendung solcher Mittel durchaus individuell. Die Schwierigkeit liegt darin, daß die außer dem Einzelnen stehende Pädagogik der Herzenskunde entbehrt und darum nur sehr ohngefähr verfahren kann, der Mensch selbst aber nicht in dem Maße über sich selbst steht, um sich mit Sicherheit selbst 15 behandeln zu können. Hat man die Asketik mit der ärztlichen Behandlung verglichen (Vincenz Placcius, Typus medicinae moralis, d. i. Entwurf einer vollständigen Sittenlehre nach Art der leiblichen Arzneikunst, 1688), so werden diese Schwierigkeiten doppelt anschaulich. Deshalb setzt die christliche Askese die Heiligung voraus, welche Gott dem sich bekehrenden Christen grundlegend und fortgehend zuwendet; diese bringt ihm die durch- 20 greifenden Tugendmittel und Heilmittel der *χάρις παιδεύουσα* (Ti 2, 11 f.) entgegen, die sich in dem Liebesdienst und der Leidensschule (Hbr 12, 4 f.) zusammenfassen; vgl. die Behandlung der Ethik von Vilmar, und namentlich auch von Harleß und Tob. Beck. Mit diesen Andeutungen ist auch das Verhältnis zwischen „religiösen und sittlichen Tugendmitteln“ auf den bestimmenden Grund zurückgeführt; im christlichen Leben bilden Religion 25 und Sittlichkeit nicht einander nebengeordnete Kreise und unter den sittlichen Tugendmitteln sind die wichtigsten eben die religiösen.

Zufolge dieser Erörterung lassen sich die Tugendmittel im engeren Sinne definieren als sittliche Handlungsweisen in ihrer besonderen Beziehung auf die Ausbildung des eigenen Charakters und zwar in derjenigen berechtigten besonderen Gestaltung, welche durch 30 die Unfertigkeit und die Verkehrtheit dieses Charakters erfordert wird, wie solche sich bei einem jeden verschieden vorfinden. Da die individuelle Verschiedenheit doch keine völlige ist, kann man diese Handlungsweisen eben auf Gattungen zurückführen und als solche besprechen. Auf fruchtbare Weise geschieht das indes nur in dem Zusammenhange der Lehre von der Charakterbildung oder Gesamttugend. Das ist dann die Asketik, die 35 einen notwendigen Teil der Ethik bildet; vgl. Schmidt a. a. O. S. 541 f.; Martensen a. a. O. 2, 1, S. 465 f.; von Öttingen a. a. O. § 65 f.; § 86; Palmer, Moral, S. 232 f.; Kähler, Wissensch. § 669—693. Eine Aufzählung der Tugendmittel erscheint kaum thunlich, man vgl. Reinhard a. a. O.; sie wird in dem bezeichneten Zusammenhange überflüssig, wie sich dann die Einteilung von selbst ergiebt, nämlich eben nach den verschiedenen 40 Seiten der Charakterbildung; dieser Teilungsgrund liegt denn auch, nur unter Voranstellung verschiedener Gesichtspunkte, den meisten Gruppierungen zu Grunde, vgl. Nitzsch, System der chr. Lehre, § 159 f.; Schmid a. a. O.; Rothe a. a. O. § 871; Martensen S. 486. Vilmar a. a. O. § 55 f. erneuert für diese Abhandlung die Bezeichnung „Disziplin“ und erinnert an „die kirchliche Ordnung“, wie auch Schleiermacher, Christl. Sitte, herausgegeb. von Jonas 45 S. 141 f. das hier Einschlagende unter der Kirchenzucht erörtert. Darin liegt eine Mahnung, nicht zu übersehen, inwiefern die Asketik, die jeder sich selbst angedeihen läßt, als Ergänzung die Pädagogik erfordere, welche die Gesamtheit an ihm zu üben hat. Der protestantische Individualismus darf auch auf diesem Punkte nicht zu dem Subjektivismus ausarten, welcher die kirchlich geprägte Form und Sitte mißachtet; doch sind dabei auch 50 die Gefahren jedes Methodismus im Auge zu behalten.

Dies führt schließlich auf den Unterschied der protestantischen von der römischen Ethik. Die Asketik der letzten teilt deren Mängel in besonderem Maße; sie macht erstlich die Hilfsmittel, welche sich für individuelle Aneignung darbieten, zu kirchlich verpflichtenden Gesetzen; sie reißt ferner diese Handlungen aus dem Zusammenhange des sittlichen 55 Lebens und macht sie zu Leistungen, welche in sich wertvoll und sogar verdienstlich sind, hebt also ihre Bedeutung als Tugendmittel auf und macht sie zu Heilsmitteln (Erwerb der Seligkeit); endlich kann sie die Allgemeingiltigkeit nur so festhalten, daß sie dem Individualrecht entgegenkommt und Klassen feststellt, die sich an den Unterschied zwischen dem berechtigten weltlichen und dem vollkommenen geistlichen Leben anschließen (vgl. den Art. 60

consilia ev.). Im Zusammenhange hiermit macht sich unter den Gesichtspunkten der altkirchlichen Asketik in der Selbstbehandlung eine selbstgefällige Macherei breit. Dem gegenüber stellen erklärlicherweise die Evangelischen hie und da eine Betrachtungsweise einseitig in den Vordergrund, nach welcher in der christlichen Sittlichkeit sich das von Gott gesetzte
5 und fortdauernd bedingte Leben in einem gesetzmäßigen Werden von innen heraus entfaltet und demgemäß Übung und Tugendmittel ganz aus dem Gesichtskreise geraten, J. Chr. Hofmann, Theol. Ethik, bes. S. 84f. Doch bleibt eine solche Anschauung neben der nüchternen, dem wirklichen Leben zugewandten biblischen Behandlung der Sache eben eine Einseitigkeit. Vgl. in Betreff des Konfessionellen Merz, System der christlichen Sitten-
10 lehre 1841, S. 80f. **M. Kähler.**

Tunker s. d. A. Baptisten Bd II S. 389,26.

Tuotilo s. d. A. St. Gallen Bd VI S. 348,2.

Turlupinen. — Lea, A History of the Inquisition II, New-York 1888, 126f. 158; Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae I, Gent-
15 's Gravenhage 1889, 409–412; Gersonii opera omnia, Antwerpen 1706, 19; Nouvelle Biographie générale XIII, 166ss.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon XII, 147f.

Turlupinen (Turlupins), eine den Begarden (s. d. Art. II, 516ff.) verwandte mittelalterliche Sekte. Die Bezeichnung T. ist ein Spottname, dessen Herkunft dunkel ist. Die Ableitung von turris und lupi („weil sie in verlassenen Türmen zusammen-
20 kamen und wie die Wölfe in den Wäldern lebten") sei nur der Merkwürdigkeit halber erwähnt. Sie selbst nannten sich, ähnlich wie die Begarden, „Gesellschaft der Armut". Sie scheinen besonders unter Karl V. (1364—1380) in Paris und in der Provinz Isle-de-France sehr zahlreich gewesen zu sein. Später (1460—1465) finden wir sie in der Nähe von Lille. Nach ihren Lehren, die wir nur aus den Darstellungen ihrer Gegner
25 kennen, hielten sie das „innerliche Gebet" für die einzige religiöse Pflicht. Das Streben nach apostolischer Vollkommenheit veranlaßte sie zu dem Gelübde völliger Armut, die sie soweit ausdehnten, daß sie fast nackt gingen. In ihren Versammlungen, die sie geheim hielten, sollen sie, um das Paradies vorzustellen, die Kleider ganz abgelegt haben. Gerson nennt sie Epicurei sub tunica Christi und schrieb ihnen die Lehre zu, der Christ sei,
30 wenn er eine gewisse Stufe der Vollkommenheit erreicht habe, zur Sünde nicht mehr fähig und könne sich ohne Bedenken seinen sinnlichen Neigungen hingeben. Die Inquisition verfolgte die T. aufs heftigste, zumal da sie auch in der Landessprache für ihre Lehren Propaganda machten. Am 5. Juli 1372 wurde in Paris Johanna Dabenton, die exaltierte Prophetin der Sekte, und ein ungenannter Prediger verbrannt. Der Inquisitor
35 Jakob More erhielt im Februar 1373 von Karl V. ein Geldgeschenk für seine Verdienste um die Ausrottung dieser Ketzerei. Am 27. März 1373 lobt Gregor IX. den König um seinen Eifer und bittet ihn, die Dominikaner noch weiter gegen die T. zu unterstützen. Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verliert sich ihre Spur in Frankreich.
Eugen Lachenmann.

40 **Turnow,** Peter, Märtyrer waldensisch-taboritischer Ideen, gest. 1426. — Matth. Flacius Illyr., Catalogus testium veritatis, Francof. 1666; Carolus Duplessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, tom. II, Paris. 1728; Joh. Erh. Kapp, Kleine Nachlese einiger . . zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlicher Urkunden, III. Teil, Leipzig 1730; Hermann Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Refor-
45 mation, Würzburg 1882; ders., Husitische Propaganda in Deutschland: Historisches Taschenbuch, 6. Folge, VII. Bd, S. 233ff. (hier namentlich S. 298ff. im Anh. I das Inquisitionsurteil Bischof Rhabans von Speier gegen T. aus einer ehemals Flacius gehörigen Handschrift mitgeteilt); ders., Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland, Freiburg i. B. 1890; Ludwig Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885.
50 Peter Turnow ist wohl um 1390 in Tolkemit bei Elbing geboren. Über seine Jugendzeit ist nichts bekannt. Um 1415 begegnet er uns in Prag, und von dieser Zeit an sind seine Lebensschicksale vielfach mit denen des Johannes Drändorf (s. d. A. Bd V S. 17f.) verknüpft, dem gleich er damals husitisch-waldensischen Gedanken sich zuwandte. Ob er eine Reise nach Griechenland, die er dem gegen ihn gefällten Inquisitionsurteil
55 nach unternommen hat, um die Wunder der Welt und die kirchlichen Gebräuche der Griechen kennen zu lernen, schon vor oder nach seiner Prager Zeit gemacht hat, steht nicht fest; wahrscheinlicher ist das letztere. Erst in den letzten Jahren vor seinem Tode

finden wir T. wieder als Schulrektor in Speier, jetzt mit Dràndorf in gemeinsamer Gesinnung und innigster Freundschaft verbunden. Mit ihm zusammen begann er, von waldensischen Ideen getrieben, eine lebhafte Agitation gegen die Speierer Geistlichkeit, die damals mit der Bürgerschaft in Fehde lag, und, obgleich er von seinen Verhandlungen mit dem geächteten und gebannten Weinsberg, mit Heilbronn und Wimpfen (s. d. Nähere a. a. O. S. 17, 19 ff.) seinen Freund zurückhalten wollte, wurde er doch in seinen Untergang hineingerissen. Namentlich zeugte gegen ihn, daß er, als Drändorf abgereist war, um mit den Weinsbergern persönlich Fühlung zu gewinnen, die ganzen Papiere des Freundes in Verwahrung genommen hatte, die bei seiner Verhaftung dann bei ihm gefunden wurden. Wohl im April 1426 folgte er, in Speier verbrannt, Drändorf im Tode nach. Außer seiner Polemik gegen die weltliche Herrschaft des Klerus giebt das Inquisitionsurteil ihm namentlich schuld, daß er gelehrt habe, ein generale concilium, universalem ecclesiam repraesentans, könne irren, und daß er die communio sub utraque vertreten und gedroht habe, jeder Priester, der nicht den Laienkelch lehre und dem Volke mitteile, müsse am jüngsten Tage darüber Rechenschaft geben. Ebenso wenig wie Drändorf darf Turnow einfach ein husitischer Parteigänger genannt werden; auch in seinen religiösen Anschauungen sind waldensische mit wiclifitisch-taboritischen Gedanken verbunden. **Ferdinand Cohrs.**

Turrecremata, Johannes de s. Juan de Torquemada Bd IX S. 545.

Turrettini. — Litteratur: Hottinger, Helvet. Kirchengesch.; Senebier, Hist. littéraire de Genève; Supplément du dictionnaire de Bayle par Chauffepié; Sayous, Histoire de la littérature française à l'étranger; Gaberel, Hist. de l'Egl. de Genève, t. III; Bloesch, Geschichte der schweiz. ref. Kirchen; Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du consensus, Amsterdam 1726; Schweizer, Centraldogmen, II; Cellérier, Du rôle politique de la V. Compagnie dans l'ancienne républ. de Genève, spécialement dans la crise de 1734; Protestant de Genève, Jahrg. 1838 u. 1839; v. der Goltz, Die ref. Kirche Genfs im XIX. Jahrh., 1862; F. Turrettini, Notice biographique sur Benedict Turrettini, 1871; E. de Budé, Vie de François Turrettini, 1871; ders., Vie de J. Alphonse Turrettini, 1880; Th. Heyer, Deux députations . . . Mémoires de la Soc. d'hist. et d'archéol. de Genève, t. XIII; Keizer, François Turrettini, Lausanne 1900; H. Heyer, Catalogue des thèses soutenues à l'Académie de Genève; . . . Gen. 1898; Borgeaud, L'Académie de Calvin, Genève 1900.

Turrettini (oder Turrettin) ist der Name eines genferischen Theologengeschlechts, dessen Stammvater, Franz T., sein Vaterland Lucca 1574 verlassen und sich 1592 in Genf angesiedelt hatte. Es sind namentlich 3 T. namhaft zu machen.

1. Benedikt Turrettini, Sohn des soeben Genannten (geb. 1588, gest. 1631), wurde Pfarrer in Genf und Professor der Theologie 1612. Im Jahre 1620 war er Deputierter der Genfer Kirche bei der Nationalsynode von Alais, welche die Dordrechter Beschlüsse in Frankreich einführte. Im folgenden Jahre erhielt er den Auftrag, bei den Generalstaaten Hollands und den hanseatischen Städten die nötigen Hilfsleistungen zu erwirken, um Genf in gehörigen Verteidigungsstand zu setzen, welche Mission er mit glänzendem Erfolge ausführte. Unter seinen zahlreichen Schriften ist die hervorragendste die „Verteidigung der genferischen Bibelübersetzung" (Genf, 2 Bände, 1678—1620), gerichtet gegen des Paters Cotton, des Beichtvaters Heinrichs IV. Schrift: Genève plagiaire.

2. Franz Turrettini, sein Sohn (geb. 1623, gest. 1687), studierte in Genf, Leyden, Utrecht, Paris, Saumur, Montauban und Nismes. Nach Genf zurückgekehrt, wurde er (1548) Pfarrer der dortigen italienischen Gemeinde, 1653 Professor der Theologie. In Holland, wohin ihn dieselbe Mission führte, welcher schon sein Vater sich unterzogen hatte, suchte man ihn festzuhalten; er blieb aber seinem Vaterlande getreu. In theologischer Beziehung ist Franz T. besonders bekannt als eifriger Gegner der Theologie von Saumur (s. d. A. Amyraut Bd I S. 476), als eifriger Verfechter der streng orthodoxen Dogmatik im Sinne des Dordrechter Konzils und als einer der Urheber und Verteidiger der helvetischen Konsensformel (s. d. A. Bd VII S. 647). Unter seinen ziemlich zahlreichen Schriften, die meistens dogmatischen Inhaltes sind, verdient am meisten Beachtung die Institutio theologiae Elencticae, in qua status controversiae perspicue exponitur, praecipua Orthodoxorum argumenta proponuntur et vindicantur et fontes solutionum aperiuntur, Genf 1679—1685, 2. Ausgabe 1688. Seine Schriften wurden 1847 ff. in Schottland neu herausgegeben. Man hat aus seinen Werken Handbücher für

Studenten zusammengestellt, die bis zum heutigen Tage in einigen theologischen Schulen (z. B. Princeton) gebraucht werden.

3. **Johann Alphons Turrettini**, Sohn des vorigen, verfolgte äußerlich dieselbe Laufbahn, aber in ganz anderem Geiste. Wenn der eine die calvinische Orthodoxie in 5 aller Strenge aufrecht zu halten sucht, so ist der andere bemüht, die Vereinigung aller Protestanten auf der Basis einiger weniger Fundamentalartikel zu stande zu bringen. Jener war einer der Haupturheber der helvetischen Konsensformel, dieser bewies denselben Eifer, um diese Formel wieder abzuschaffen, und befreite die Genfer Kirche von der Autorität des Konzils von Dordrecht. Alphons T. ist der bedeutendste Mann in diesem 10 Theologengeschlechte.

Geboren 1671, machte er seine Studien großenteils in Genf; unter dem Einflusse von L. Tronchin, dem bedeutendsten Repräsentanten der vom reformierten Scholasticismus sich emanzipierenden und dem Arminianismus sich zuneigenden Genfer Theologie. T. wurde sein bester Schüler; als ihn Tronchin eine seiner ersten Predigten halten hörte, 15 sagte er: „dieser junge Mann fängt da an, wo die andern enden". Im Jahre 1691 begab er sich nach Holland, um daselbst seine Studien zu vervollkommnen. Sein Hauptzweck war, unter Spanheim die Kirchengeschichte zu studieren. Bevor er von Leyden abreiste, gab er einen Beweis seiner Fortschritte durch Thesen, betitelt: Pyrrhonismus Pontificius sive theses theologico-historicae de variationibus Pontificiorum 20 circa Ecclesiae infallibilitatem, Lugd. Bat. 1692, eigentlich eine Widerlegung der Schrift von Bossuet über die Variations des églises protestantes. Zuerst zeigt er, daß die Protestanten ihre Meinung nicht so oft geändert haben, als man angebe; darauf beweist er, daß, sollte die Thatsache auch wahr sein, man daraus auf die Rechtmäßigkeit ihrer Sache keinen ungünstigen Schluß ziehen dürfe. Endlich giebt er das Argument 25 zurück, indem er beweist, daß die römische Kirche selbst sehr geschwankt hat, teils in der Lehre, teils im Gottesdienste, teils und hauptsächlich in einem Punkte, der die Basis aller anderen ist, nämlich in Betreff der Infallibilität der Kirche. Diese Thesen machten großes Aufsehen. Bevor er in seine Heimat zurückkehrte, bereiste er noch England und Frankreich. In Cambridge erfreute er sich eines vertrauten Umgangs mit Newton, in 30 Paris fand er ohne Schwierigkeit Zutritt zu Bossuet, Mabillon und Malebranche. In Genf wurde er, obgleich erst 22 Jahre alt, alsobald in die Vénérable Compagnie des Pasteurs aufgenommen, und da er die Vorzüge der englischen und der französischen Predigtweise vereinigte, so war er bald einer der beliebtesten Kanzelredner der Stadt. Im Jahre 1697 wurde für ihn ein Lehrstuhl der Kirchengeschichte errichtet, und schon 35 1701 wurde er Rektor der Akademie; diese Würde sollte er, im Falle der Wiedererwählung, höchstens 4 oder 5 Jahre bekleiden; zu seinen Gunsten machte man eine Ausnahme; er blieb volle 10 Jahre Rektor, und die Reden, die er jährlich am Tage der Promotionen hielt, sind 1737 unter dem Titel orationes academicae gedruckt worden.

Von besonderer Bedeutung ist der Anteil, den T. an der Abschaffung der helveti- 40 schen Konsensformel nahm. Man empfand in Genf so gut wie anderwärts in der Schweiz die Verpflichtung auf diese Formel als ein Joch; sie hatte allerdings noch einige Freunde in Genf, und da sie mit symbolischer Autorität bekleidet war und die staatliche Sanktion besaß, so konnte sie nicht ohne Mühe beseitigt werden. Zur Ergänzung des im Art. Helvetische Konsensformel Bd VII S. 647 Gesagten geben wir hier eine aktenmäßige 45 Darstellung der Genfer Vorgänge.

Die Form der Unterschrift, womit sich die Kandidaten auf die Konsensformel verpflichteten, war: „sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo". Nun ereignete es sich im April 1706, daß, als zwei junge Geistliche, Vial und Vautier, in die Kompagnie aufgenommen werden sollten, Vautier die verlangte Unterschrift gab, Vial 50 aber nur so viel geloben wollte: contrarium non docebo, pacem ecclesiae promovebo, worauf die Majorität der Kompagnie, „um Uneinigkeit und die großen Übel zu verhüten, welche entstehen könnten, wenn die Sache außerhalb der Kompagnie anhängig gemacht würde", beschloß, sich bei der Unterschrift des Vial zu begnügen; so wurde er denn so gut wie Vautier in den Schoß der Kompagnie aufgenommen. Indessen benach- 55 richtigte die protestierende Minorität der Kompagnie den Staatsrat (die exekutive Behörde der Republik) von dieser Abweichung von den bestehenden Verordnungen, die offenbar eine Überschreitung der Kompetenz der Kompagnie war. Der Staatsrat kassierte den Beschluß der Aufnahme von Vial und befahl eine neue Versammlung der Kompagnie, um diese Angelegenheit auf eine freundliche Weise (à l'amiable) zu Ende zu führen. In 60 dieser neuen Versammlung vom 7. Mai wurde beschlossen, daß, mit Genehmigung des

Staatsrats, folgende Unterschrift verlangt werden sollte: **sic docebo, quoties hoc argumentum tractandum suscipiam, contrarium non docebo, nec ore, nec calamo, nec privatim, nec publice.** Der Staatsrat billigte diese neue Unterschrift. Der Rat der Zweihundert (die gesetzgebende Behörde), ohne eine Billigung oder Mißbilligung auszusprechen, ließ sie gewähren, lobte die Einigkeit der Geistlichen und ermahnte sie, „sich insbesondere über die obschwebende Angelegenheit immer besser zu verständigen". Vial, nachdem er die neue Unterschrift geleistet, wurde zum zweiten Male in die Kompagnie aufgenommen. Nach langen Verhandlungen über den Sinn der Verordnung des Rates der Zweihundert, der in der That zweideutig war, beschloß die Kompagnie am 18. Juni, vorzüglich auf Antrieb von T., die Frage über die Unterschrift der Konsensformel wieder vorzunehmen. An der Sitzung vom 25. Juni, wo die Sache in ernstliche Beratung gezogen werden sollte, nahmen von 34 Mitgliedern der Kompagnie 12 streng calvinisch Gesinnte nicht teil, worunter Calandrini und Ben. Pictet (s. d. A. Bd XV S. 395) die bedeutendsten waren. Es wurde ohne Schwierigkeit beschlossen, keine Unterschrift mehr zu fordern; folgende Motive wurden dafür angegeben: 1. Nach Beseitigung des ungeheuerlichen **sic sentio** könne man auch das **sic docebo** nicht beibehalten; 2. die Worte: **quoties hoc argumentum tractandum suscipiam** seien sehr zweideutig; 3. die Worte **neque ore, neque calamo, neque publice, neque privatim** könnten eine Art Inquisition hervorrufen, welche sich bis auf Unterredungen und Briefwechsel erstrecken müßte; 4. dergleichen Verpflichtungen seien absolut unausführbar. Außerdem machte die Kompagnie geltend, daß die genannte Unterschrift den anderen Kirchen, besonders denen Deutschlands und Englands, welche anders gesinnt seien, großen Anstoß geben, und daß, wenn diese Kirchen, dem Genfer Beispiel folgend, für ihre Sätze ähnliche Unterschriften fordern wollten, daraus eine Spaltung zwischen ihnen und Genf entstünde. Überdies sei es unangemessen, einesteils sich mit einem mündlichen Versprechen der Konformität mit dem Worte Gottes und mit dem Glaubensbekenntnis (der zweiten helvetischen Konfession) zu begnügen und andererseits eine Unterschrift betreffend gleichgiltige Dinge zu verlangen. In verschiedenen Kirchen der Schweiz, Zürich, Basel, Schaffhausen, werde keine Unterschrift verlangt. Man betonte fernerhin, daß die Konsensformel den lutherischen Kirchen absonderlich mißfalle, daß die reformierten Fürsten Deutschlands wünschten, man möge den Weg der Milderung einschlagen, und daß auch die englischen Prälaten sehr unzufrieden seien mit diesen erzwungenen Unterschriften. Die betreffenden Materien seien von keinem Einflusse auf die Sitten, auf den Gottesdienst, auf die Predigtweise; es gebe tausend theologische Fragen, wichtiger als die betreffende, über welche man geteilter Meinung sei, ohne daß man daran denke, Formeln deswegen aufzustellen und deren Unterschrift zu befehlen. Es sei hart, ein Reglement zu haben, dessen Handhabung selbst die Reformatoren, wenn sie noch lebten, und andere große Männer, die nach ihnen aufgetreten, vom geistlichen Amte ausschließen würde. Selbst in der römischen Kirche, welche die Inquisition errichtet habe und welche sich für untrüglich halte, dulde man sich gegenseitig in den in Frage stehenden Punkten. T. und Sartoris wurden beauftragt, dem Staatsrate den gefaßten Beschluß und dessen Motive unterzubreiten. Allein die opponierende Minorität der Kompagnie übergab dem Staatsrate auch zwei **Mémoires**, verfaßt von ihren beiden Häuptern Calandrini und Pictet. Dieser sagte unter anderem: „es ist uns unmöglich, unsere Besorgnisse zu verhehlen. Zuerst schlug man uns vor, das **sic sentio** zu streichen, darauf das **sic docebo**; jetzt will man das Ganze abschaffen. Wir befürchten, daß bald die Reihe an die Synode von Dordrecht und die Glaubensbekenntnisse komme. Wir besorgen das Aufkommen des Arminianismus und selbst ärgeres. Die Geister sind in diesem Jahrhundert außerordentlich begierig nach Neuerungen. Daher bitten wir Euch, zu befehlen, daß fortan die **Canones** von Dordrecht mit derselben Formel unterschrieben werden sollen, mit der man ehemals unsere Reglements unterschrieb: **sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo**". Diese Protestation blieb doch nicht ganz ohne Wirkung, so stark auch die freiere Strömung sein mochte. Dem Staatsrate wurde von der Kompagnie folgendes Formular der Verpflichtung, welche die Kandidaten eingehen sollten, vorgeschlagen: „Ihr versprechet und schwöret vor Gott, alles zu glauben und zu bekennen, was in den heiligen Schriften des Alten und NTs enthalten ist, welche die wahre und einzige Richtschnur unseres Glaubens sind. Ihr versprechet ferner nichts zu lehren, was dem Glaubensbekenntnisse und dem Katechismus unserer Kirche nicht konform sei, als welche die Summa der Schriftlehre enthalten. Endlich seid ihr ermahnt, in der Kirche und in der Akademie nichts zu lehren gegen die **Canones** der Synode von Dordrecht und gegen die Reglements der „**Vénérable**

Compagnie". Der Staatsrat billigte dieses Formular. Die Majorität des Rates der Zweihundert, mit der genannten Formel, als einem bloßen Kompromiß, nicht zufrieden, wollte die Geistlichkeit ermuntern zu einer völligen Abwerfung der konfessionellen Verpflichtung überhaupt. Doch verfloß noch geraume Zeit, bis die genannte Verpflichtungs-
5 formel beseitigt wurde. Im Jahre 1725, da die orthodoxe Minorität bereits im Aussterben begriffen war, beschloß die Kompagnie, mit Ausnahme von einem oder zwei Mitgliedern, in der Sitzung vom 15. Juni, die Formel von 1706 aufzugeben und sich einzig und allein an den 6. Artikel der calvinischen Ordonnances ecclesiastiques zu halten: „Ihr bekennet, daß ihr die Lehre der Propheten und Apostel festhaltet, wie sie
10 in den Büchern des Alten und NTs enthalten ist, von welcher Lehre wir in unserem Katechismus einen Inbegriff haben". Zu gleicher Zeit sollten die aufzunehmenden Kandidaten vom Moderator der Kompagnie ermahnt werden, auf der Kanzel nichts Unnützes, noch bloß der Neugierde Dienendes oder den Frieden Störendes vorzutragen. Damit war nicht nur die helvetische Konsensformel, die Canones von Dordrecht, sondern auch
15 die zweite helvetische Konfession abgeschafft und allein dem Katechismus Calvins noch eine Art von symbolischer Autorität vindiziert. Und damit man auch diese Autorität nicht zu hoch anschlage, war ausdrücklich bemerkt: „wenn die Kompagnie vom Katechismus spreche, so geschehe es nicht in der Absicht, ihn der Schrift gleichzustellen, noch um die Befolgung desselben in allen Einzelheiten zu empfehlen, sondern bloß und allein um zu bezeugen, daß
20 die Kompagnie erkenne, die Substanz und der Inbegriff der christlichen Lehre seien darin enthalten. Außerdem wurde hervorgehoben, daß, indem man sich an jene Ordonnances halte, man sich unter eine Regel stelle, die man niemals hätte verlassen sollen und unter welcher die Genferische Kirche mehr als ein Jahrhundert lang gelebt habe. Im Protokoll der Sitzung, worin dieser Beschluß gefaßt wurde, ist gesagt, daß der Staatsrat ein-
25 mütig die Ansicht der Kompagnie betreffend das Formular von 1706 billige, daß er aber wünsche, daß man von dieser Sache so wenig als möglich Aufhebens mache. Offenbar war die Regierung mit der Geistlichkeit einverstanden; sie wünschte aber, nach der Sitte des 18. Jahrhunderts, wo alle Öffentlichkeit möglichst beschränkt wurde, daß die Sache intra parietes abgemacht würde. Man hätte gefürchtet, das Ansehen der
30 Regierung zu schwächen, wenn die Kunde, daß sie in Neuerungen willige, allzusehr in das Volk gedrungen wäre. Doch begnügte sich T. nicht mit der Beseitigung der Konsensformel in Genf, er wollte ihre Geltung in der Schweiz überhaupt aufgehoben wissen. Er setzte sich mit dem Erzbischof Wake von Canterbury ins Einvernehmen, worauf zuerst dieser und später der König von England selbst an die schweizerischen Kantone ein
35 Schreiben ergehen ließ, worin er sie aufforderte, der Konsensformel zu entsagen.

Die Abschaffung der Konsensformel hing für T. aufs engste mit einer anderen Angelegenheit zusammen, welche eine wichtige Stelle in seinem Leben einnimmt, nämlich mit der Union zwischen den Lutheranern und den Reformierten. Zunächst wurde er zufällig aufgefordert, sich direkt damit zu befassen. Er erfuhr im Jahre 1707 durch einen
40 preußischen Abgeordneten in Neuenburg, daß Friedrich I., dem diese Union sehr am Herzen lag, die Ansicht der Kirche und der Akademie von Genf darüber wünsche kennen zu lernen. Die Kompagnie beeilte sich, dem König in einem Schreiben vom 22. April, welches T. aufgesetzt hatte, die verlangte Auskunft zu geben: „Die Kirche von Genf hat immer einmütig die Ansicht festgehalten, daß die Protestanten beider Bekenntnisse in allem,
45 was wesentlich zur Religion gehört, einig sind, daß die Fragen, um welcher willen sie voneinander getrennt sind, für das Seelenheil indifferent sind, und daß sie demnach einander gegenseitg tragen, sich als Brüder betrachten, gegenseitig an den gottesdienstlichen Versammlungen teilnehmen, die Kommunion voneinander empfangen, mit einem Worte sich allesamt so benehmen sollen, als bildeten sie nur Eine kirchliche Gemeinschaft. Was
50 die Art betrifft, wie die zwei Parteien zu vereinigen sind, so erachten wir, daß dies nicht auf dem Wege der Kontroversstreitigkeiten geschehen kann; denn keiner von beiden Teilen will dabei nachgeben, und der Streit erbittert die Geister, anstatt sie zur Milde zu stimmen. Viel besser scheint es uns, allen Streit zu meiden, über die Streitpunkte nie anders als mit Mäßigung sich zu äußern und im gegenseitigen persönlichen Verkehr die
55 Liebe walten zu lassen. Nach diesen Grundsätzen hat die Genfer Kirche immer gehandelt. Wenn Anhänger des Augsburgischen Bekenntnisses bei uns das Abendmahl zu empfangen wünschen, nehmen wir sie mit offenen Armen auf, ohne von ihnen irgend eine Abschwörung ihrer besonderen Glaubensansichten zu verlangen; wenn sie unter derselben Bedingung uns zu ihrem Abendmahle zulassen wollen, sind wir von Herzen gerne bereit, mit ihren
60 Gemeinden zu kommunizieren. Wir können sogar eine besondere Thatsache erwähnen,

welche Ew. Majestät die gemäßigte und friedfertige Gesinnung unserer Kirche bezeugen wird. Vor einigen Jahren haben einige hier ansässige Lutheraner um die Erlaubnis nachgesucht, von Zeit zu Zeit die Kommunion aus der Hand eines ihrer Geistlichen zu empfangen; die Erlaubnis wurde ihnen von der Kompagnie sogleich, einmütig, ohne alle Widerrede gewährt". Dem ist beizufügen, daß in demselben Jahre 1707 ein lutherischer 5 Geistlicher, den der König von Preußen empfohlen hatte, die Erlaubnis erhielt, sich in Genf anzusiedeln; so entstand die lutherische Kirche in dieser Stadt. Der König zeigte sich in seinem Antwortschreiben, welches am 1. Juli im Schoße der Kompagnie verlesen wurde, äußerst zufrieden mit dem Gutachten und bat die Genfer Kirche, behufs der Union sich mit seinen Geistlichen und Theologen ins Vernehmen zu setzen. Die beiden Schreiben, 10 das der Kompagnie und die Antwort des Königs, sind beigedruckt der 6. Rektoratsrede von T.: **de componendis Protestantium dissidiis.** Diese Rede selbst wurde gerade in dieser Zeit gehalten und auf Ansuchen der Kompagnie dem Drucke übergeben. Infolge davon wurde T. zum Mitgliede der königlichen Akademie in Berlin ernannt und vom Könige mit einer goldenen Medaille beschenkt. 15

Die bisherigen Erörterungen über die Abschaffung der helvetischen Konsensformel und die Union zwischen den beiden protestantischen Konfessionen führen uns zu den wichtigsten theologischen Werken des T., woraus wir seine theologische Richtung am besten kennen lernen. Vor allem kommt hier in Betracht die 1729 erschienene, auf Anlaß eines Briefes des Erzbischofs Wake an die Pastoren und Geistlichen von Genf und an die ge- 20 samte protestantische Geistlichkeit der Schweiz ausgearbeitete **nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio et instituenda inter Protestantes concordia. Praemissa est brevis et pacifica de articulis fundamentalibus disquisitio, qua ad Protestantium pacem mutuamque tolerantiam via sternitur.** Der genannte Brief Wakes, sowie die Antwort der Kompagnie sind der **nubes** bei- 25 gedruckt; aus dem Vorworte erfahren wir auch, daß schon seit 1707 T. mit Leibniz in Angelegenheiten der Union unter den Protestanten korrespondierte. Die angehängte Dissertation über die Fundamentalartikel, auf die Bitte zweier lutherischer Adeliger ausgearbeitet, wurde zuerst, noch vor dem Erscheinen der **nubes**, besonders gedruckt und hernach noch in den zweiten Band der **cogitationes et dissertationes theologicae** des 30 Verfassers aufgenommen. Die Unterscheidung der wesentlichen Lehren des Christentums von den minder wesentlichen bot sich dem dogmatischen, ja selbst dem populären Nachdenken leicht dar, aber schwieriger war es, darüber eine erschöpfende, vollkommen befriedigende Auskunft zu geben; auch T. scheint das nicht völlig gelungen zu sein. Die allgemeine Begriffsbestimmung davon ist zwar eine solche, gegen welche nichts einzuwenden 35 ist: „**ea religionis capita, quae ad ejus essentiam seu fundamentum ita pertinent, tantique sunt in ea momenti, ut, iis demptis, stare nequeat religio, vel saltem praecipua quadam planeque necessaria sui parte destituatur;** oder kürzer nennt er Fundamentalartikel solche, **quorum cognitio atque fides ad Dei gratiam salutemque obtinendam necessaria est.** Dergleichen Artikel giebt es nur eine 40 geringe Zahl. Diejenigen allein sind fundamental, welche von allen Christen zu allen Zeiten geglaubt worden sind. Ja, er geht so weit, zu behaupten, **praeter obedientiam mandatis divinis et positam in promissis Evangelii fiduciam fundamentale nihil esse.** Darauf aber stellt er den Satz auf, daß das apostolische Symbolum **Fundamentalium judicium et mensura** sei. Gleich nachher meint er, **articulos funda-** 45 **mentales non esse eosdem omnibus, sed pro varia revelationis mensura, variisque hominum dotibus et circumstantiis varios esse,** — so daß zuletzt nur Gott entscheidet, **quid ad salutem necessario credendum sit, quisve error a salute excludat,** woran sich eine praktisch heilsame Ermahnung anschließt; **cum agitur de nobis ipsis, tutius esse, vel ab minimis erroribus, quasi fundamentales** 50 **essent, abhorrere et in veritatum divinarum cognitione, quam longissime possumus, progredi. At, cum de aliis agitur, nonnisi caute admodum maximaque cum caritate et mansuetudine pronuntiandum esse.** Den Schluß bildet die Erörterung, daß da, wo Zwiespalt herrscht, in Beziehung auf die Grundwahrheiten des Evangeliums, wie z. B. zwischen Katholiken und Protestanten, die Union unmöglich sei, 55 wenn aber die Differenz bloß accessorische Fragen betreffe, wie das im Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten der Fall sei, so solle kirchliche Gemeinschaft Platz greifen.

Ein anderes theologisches Werk T.s, von größerer Bedeutung für die Kenntnis seiner Theologie, sind seine 1711 begonnenen und 1737 in 2 Bde gesammelten **cogitationes** 60

et dissertationes theologicae, quibus principia religionis, cum naturalis tum revelatae, adstruuntur et defenduntur, animique ad Veritatis, Pietatis et Pacis studium excitantur. Der allgemeine Charakter der Theologie, der sich darin ausspricht, ist der einer gemäßigten Orthodoxie, ähnlich derjenigen des Siegmund Jakob Baumgarten, des Lehrers
5 und Vorläufers von Semler (s. den A. Bd II S. 464). Echt reformiert ist bei T. das Hervorheben und Betonen der natürlichen Theologie; nur fällt auf, daß die Religion der Offenbarung lediglich vervollständigen soll, was die natürliche Religion lehrt. Wenn nun der Verfasser auch eigentliche Mysterien in der geoffenbarten Religion annimmt, quae, ut perfecte comprehendantur, humani intellectus fines non sinunt, so
10 polemisiert er desto eifriger gegen die fremdartigen, scholastischen Zuthaten zu der Theologie. „Theologia haud absimilis est arti statuariae quae non tam adjiciendo quam abradendo opera sua perficit. Tantum materiae inutilis vel noxiae abscindendum est, donec id, quod superest, sit novus homo ad Dei imaginem sculptus. Noch bezeichnender für seine Stellung zur bisherigen Entwickelung der refor-
15 mierten Dogmatik ist folgende Stelle: In Nosodochium ingreditur medicus, et explorato aegrorum statu apta iis remedia praebet; mox discedit, se postero die reversurum pollicitus. Statim vero, ubi est egressus, aegroti illi de variis sermones miscent, puta de barba medici illius, de ejus capillis, de toga, item de ejus statura, patria, majoribus, tum de phyalis, quibus sua includebat
20 pharmaca, utrum vitreae an crystallinae, an ex ignota materia essent. De his aliisque non placide, non amice, ut res ferebat, sed acerbissime inter se disputant, atque a rationibus ad convitia, a convitiis ad ictus deveniunt. Tum aliquis forte adveniens, quid agitis, miseri? clamat. Quae vos rabies, quis vos febris aestus agitat? Sumite modo allata vobis remedia; cumque sanati
25 fueritis, tum commodius de bellis istis quaestionibus disputabitis. At illi neque dictis audiunt neque monitori pepercissent, nisi ille praecipite fuga eorum se unguibus surripuisset. In den Lehren von der Trinität, der Gottheit Christi, der Menschwerdung, dem Opfertode Christi, spricht sich T. im allgemeinen dem orthodoxen Lehrbegriffe gemäß aus. Hingegen in Betreff der Prädestinationslehre, die in der refor-
30 mierten Scholastik solch eine große Rolle spielte, ist er offenbar bemüht, einen anderen Weg einzuschlagen, als den bisherigen. Er frägt: cur theologi tanto aestu tantaque fiducia de decretorum divinorum ordine inter se digladiantur? Illi circa Dei consilia optime se gerunt, qui, occultis Deo relictis, de revelatis opere implendis unice sunt solliciti. Qui crediderit, servabitur, qui non crediderit, con-
35 demnabitur. Hoc scire, de Dei decretis satis scire est. Und so wird überall von T. das Hauptgewicht auf das praktisch-fruchtbare Moment der Lehren gelegt. Ex una parte: quid habes, quod non acceperis. Ex altera: Deus reddet singulis secundum opera ipsorum. Was Böses in uns ist, ist nicht Gott, sondern uns zuzuschreiben, die Freiheit des Menschen muß nicht so hervorgehoben werden, daß darob die
40 Gnade Gottes in Schatten gestellt werde, und wiederum darf die menschliche Freiheit nicht so weit verneint werden, daß dadurch das Urteil Gottes aufhöre, ein gerechtes zu sein. In Sachen des Heiles sollen wir so handeln, als ob alles von uns abhänge; dagegen so beten und danken, als ob von uns nichts abhinge. Duo haec multum differunt, non justificari neque salvari propter ulla bona opera, et justi-
45 ficari ac salvari nullo praestito bono opere. Cum fides Christum totum complectitur, non modo ut prophetam et sacerdotem sed etiam ut regem, hinc requiritur, neminem credere, qui Christi legibus se non subjiciat etc.

T. Cogitationes enthalten vieles Apologetische, welches dem Verfasser einen ehrenvollen Platz unter den Apologeten des Christentums sichert (s. Pelt, Encyklopädie S. 391).
50 Seine apologetischen Ideen sind aber in der französischen Welt hauptsächlich in der Form bekannt geworden, die Vernet, Professor der Geschichte und der schönen Wissenschaften in Genf, ihnen gegeben hat unter dem Titel: Traité de la vérité de la religion chrétienne, tiré du latin de Mr. J. A. Turrettini, 3 Bde, 1735—1740. Vernet bezeugte, daß er allerdings sehr frei übersetzt habe, „aber durchaus mit Billigung und unter den
55 Augen des Verfassers". In den folgenden Ausgaben und Bearbeitungen mischte Vernet immer mehr von den Seinigen ein, so 1748 in einer zweiten Ausgabe des ersten Bandes, den er bezeichnend genug überschrieb: de la grande utilité d'une révélation ajoutée à la lumière naturelle, statt des älteren von T. approbierten Titels: de la nécessité de la révélation. Die zweite Ausgabe des dritten Bandes, die 1751 erschien, erlaubte
60 sich noch größere Freiheiten, worüber zu vgl. Viguié, Histoire de l'apologétique dans

l'église réformée française, Paris 1858. Bei Vernet tritt der Deismus des 18. Jahrhunderts deutlich hervor, zwar noch in Verbindung mit einem gewissen Supranaturalismus, aber mit gänzlicher Verkennung des mystischen Elementes der Religion.

In Genf selbst erlangte T. allmählich die Stelle eines geistlichen Primas. Als solcher hat er z. B. die Sitte der öffentlichen Konfirmation eingeführt. Auch vom Auslande her wurde er unzählige Male um Gutachten und Interventionen angesprochen. Seine letzten Lebensjahre waren sehr getrübt durch die Genfer Unruhen vom Jahre 1734, T. starb am 1. Mai 1737. Nach seinem Tode erschienen seine **commentarius theoretico-practicus in ep. St. Pauli ad Thessalonic.**, Basel 1739, sodann seine **praelectiones** zum 11. Kapitel des Römerbriefes, Genf 1741, und ein Traktat über die Auslegung der hl. Schrift, Berlin 1766. Eine vollständige Sammlung seiner Werke erschien 1775 in Leuwarden. **(L. Thomas †) E. Choisy.**

Twesten, August Detlev Christian, gest. 8. Januar 1876. — Zur Biographie: D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, von C. F. Georg Heinrici, Berlin 1889; C. Er. Carstens, Geschichte der Kieler theologischen Fakultät, 1875; Art. Twesten in AdB; Zur Geschichte des Harmsschen Thesenstreits, Ztschr. der Gesellschaft für Schlesw.-holst. Gesch. 1890, S. 271 f. Die Art. von Lübker, Schröder, Alberti im Schlesw.-holst. Schriftsteller-Lexikon II, 490, 634. Fortsetzung II, 330; P. Kleinert u. E. Curtius, Worte der Erinnerung an Dr. A. Twesten, 1889; Paul de Lagarde, Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist, Mt IV, 1890, S. 85 f.; D. E. C. Ranke, Ein Lebensbild, gezeichnet von s. Tochter E. Hitzig, 1906, S. 151 f.; L. v. Rankes Werke, Bd 53, S. 267. 275 f. — Schriften Twestens abgesehen von den in der biographischen Skizze angeführten Reden und Aufsätzen, den Beiträgen zu den Kieler Blättern und den ThStK (vgl. Heinrici, Twesten S. 274. 422): Commentatio critica de Hesiodi carmine, quod inscribitur opera et dies, Kiel 1815; Die drei ökumenischen Symbole, die Augsburgische Konfession und die repetitio confessionis Augustanae, herausgegeben von A. Twesten, Kiel 1816; Die Logik, insbesondere die Analytik, Schleswig 1825; Grundriß der analytischen Logik; für seine Vorlesungen entworfen. Kiel 1834; Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Kompendium des D. W. M. L. de Wette, Hamburg, Perthes, Band I welcher die Einleitung und den ersten kritischen Teil enthält, 1. Aufl. 1826, 2. Aufl. 1829. 3. Aufl. 1834; 4. Aufl. 1838; Band II, 1. Abteilung, welche die Theologie und die Angelologie enthält, Hamburg 1837; Friedrich Schleiermachers Grundriß der philosophischen Ethik, mit einleitender Vorrede, Berlin 1841; Matthias Flacius Illyricus, eine Vorlesung Mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melanchthons Verhalten zum Interim von Hermann Rossel, Berlin 1844; Leonhardi Hutteri Compendium locorum theologicorum. Addita sunt excerpta ex Jo. Wollebii et Ben. Picteti compendiis. Praefatus est Dr. A. Twesten, Berlin 1855; Zur Einnerung an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Vortrag gehalten in der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 21. November 1868, Berlin 1869.

T. wurde am 11. April 1789 zu Glückstadt in Holstein als der dritte Sohn des aus dem hannoverschen Kirchspiele Marschacht stammenden Bürgers und Handwerkers Johann T. und der Sophie T., geb. Stoll, geboren. Er starb in Berlin als Oberkonsistorialrat und Professor der Theologie, nachdem er in seinem akademischen Berufe bis in die letzten Lebenstage thätig geblieben war. In der Geschichte der theologischen Wissenschaft behauptet er durch die eigentümliche Verwertung der Grundsätze Schleiermachers zur Belebung und Begründung der kirchlichen Glaubenslehre seinen Platz; als Lehrer hat er durch Klarheit und Sicherheit der Methode, durch selten ausgebreitete und umsichtig ausgebeutete Gelehrsamkeit, durch sorgsam abwägende Billigkeit des Urteils und ungeblendete Wahrheitsliebe während zweier Menschenalter in philosophischen, exegetischen und systematischen Vorlesungen unermüdlich thätig auf weite Kreise der theologischen Jugend nachhaltig eingewirkt; als Mitglied des Kirchenregiments arbeitete er in gerechter Milde und in bewußter Ablehnung jeder Verkümmerung der reformatorischen Grundsätze für den Aufbau der einen und großen, ihrer Einheit auch bei rückhaltlosem und treuem Festhalten des Bekenntnisgrundes sicheren evangelischen Kirche. Überall steht er mitten in den Bewegungen der Zeit, die er durchlebt, jeden Eindruck, jede bedeutende Erscheinung selbstständig und gewissenhaft in sich verarbeitend, aber zugleich in vorsichtiger Zurückhaltung nur dann eingreifend und hervortretend, wenn die Umstände es nicht anders gestatteten. Seine Entwickelung und sein Wirken, für dessen Schilderung nicht nur seine Schriften, sondern auch zahlreiche bedeutende Briefe und Aufzeichnungen als Quellen vorhanden sind, bieten daher zugleich ein Spiegelbild der geistigen Bewegungen der Zeit, die er durchlebt hat.

Seine Vorbildung erhielt T. auf der Gelehrtenschule Glückstadts, die er im April

1808 verließ, um die Universität Kiel zu beziehen. Auf den Geist der Glückstädter Schule lassen die „Bemerkungen über die Unterrichtsgegenstände in den Gelehrtenschulen unserer Herzogtümer" (Kieler Blätter 1816, S. 216) zurückschließen, in denen T. für die Zusammenfassung der geistigen Kräfte auf die gebührende Vorbereitung zum akademischen Studium eintritt und vor der Ertötung des freien Geistes durch Generalisieren und Schematisieren, sowie vor der Überlastung durch Realkenntnisse, die schließlich nur die Oberflächlichkeit befördern, eindringlich warnt. Weckung des Interesses und klassische Bildung, in welcher der Geist sich methodisch regen lerne, bleibe die Hauptsache. Ohne sich bestimmt für ein Fachstudium entschieden zu haben, widmete er sich zunächst unter Heinrichs und Reinholds Leitung der Philologie und Philosophie, während er von den rationalistischen Vertretern der Theologie, zu der ihn im Grunde sein Herz hinzog, sich zurückgestoßen fühlte. Erst in Berlin, wohin er im Herbst 1810 als einer der ersten Studierenden der neubegründeten Hochschule übersiedelte, sollte er zum Theologen werden. Einen anschaulichen Einblick in seine Interessen und Beziehungen gewähren die Tagebücher, die er während der beiden Semester seines dortigen Aufenthaltes für Christian Brandis führte. Fichte und Wolf hatten ihn hingezogen. Aber Schleiermacher erst vermochte seinem Geist, der in dem Streben nach universeller Ausbildung in die wohl erkannte Gefahr der Zersplitterung geriet, Gepräge und Richtung zu geben. Wolf dagegen entfernte ihn mehr und mehr von sich durch die allzu leichtherzige Betreibung seines Lehrberufs, ebenso Fichte durch seine apodiktische Prophetenart und die wachsende Unverständlichkeit in der Darlegung der letzten Prinzipien seiner Philosophie. „Von Fichte stieß mich beides zurück, seine Personalität — nicht als wenn ich diese nicht achten mußte, aber weil sie meinem Wesen so ganz fremd war — und zugleich das, was er als ihren Mittelpunkt selbst angab, seine Philosophie. Zu Schleiermacher hingegen zog mich beides hin". Entscheidend wirkten hierzu die Vorlesungen über die theologische Encyklopädie.

Im Herbste 1811 verließ T. Berlin, wo er dem Drange nach viel umfassender Bildung mehr Raum gegeben hatte, als dem Fachstudium nützlich war. Deshalb wird es ihm schwer, zu einem äußeren Abschlusse zu kommen. Er schreibt an Schleiermacher, der ihm ein Freund geworden war: „Weil niemand mich eigentlich hat studieren lassen, sondern dies nach und nach von selbst so gekommen ist, so habe ich auch die Zeit meines Studierens nie in Beziehung auf eine andere gedacht, sondern jede Zeit verlebt, als wäre sie um ihrer selbst willen da". Jedoch in dem ernsten Willen, sich zusammenzufassen, vollendete er seine Erstlingsschrift, vermittelst deren er in Kiel den philosophischen Doktorgrad erwarb. Es ist die wertvolle **Commentatio critica de Hesiodi carmine, quod inscribitur opera et dies**, die er dann 1815 mit einigen Zusätzen von Heinrich durch den Druck veröffentlichte. Er prüft darin nach der Methode F. A. Wolfs die Dichtung, indem er in ihr, scharfsinnig scheidend und verknüpfend, eine Reihe von Liedern und Fragmenten, die später zu einem Ganzen verbunden sind, nachweist. Die Art aber, in der er sich wider die Neigung, ins Weite zu gehen, unter dem Antrieb des Pflichtgefühls an die nächste Aufgabe bindet, ist vorbildlich für alle Folgezeit. Mit dem sich erweiternden Berufe wuchs auch die Treue, die sich nicht genug thun konnte in der Erfüllung des zunächst Obliegenden und so fast ausschließlich durch die unmittelbaren Anforderungen in Anspruch genommen wurde.

Nach kurzer Wirksamkeit am Werderschen Gymnasium zu Berlin wird T. im Juli 1814 zum außerordentlichen Professor der Philosophie und Theologie in Kiel ernannt und tritt im Herbste sein Amt an. Die älteren Kollegen der theologischen Fakultät empfingen ihn als den Jünger neuer Grundsätze eher mit Abneigung, als mit Wohlwollen. Aber als ebenbürtiges Glied wird er von dem Kreise aufgenommen, der den Geist der nordischen Hochschule bestimmte. So findet ihn Christian Brandis, als er im Frühling 1815 mit Bunsen in Kiel verweilt, in erfolgreichstem Austausch mit den Gesinnungsgenossen. Brandis schildert seine Eindrücke. „Es war eine glückliche Zeit für jene kleine Universität; Männer, wie T., mein geliebtester Universitätsfreund, Dahlmann, Falk, Hegewisch, lebten im engen Verein miteinander, aus welchem bald darauf die Kieler Blätter hervorgingen (das erste Heft erschien 1815), eine Sammelschrift von gediegenem Werte." Mit voller Klarheit verfolgten dieselben die höchsten Ziele einer „vaterländischen Zeitschrift". Die Errungenschaften der Befreiungskriege wollen sie dem deutschen Volke sichern. „Alle Gegenstände des Wissens, soweit sie unmittelbar mit dem Leben zusammenhängen und so dargestellt sind, wie sie als Gemeingut aller Gebildeten, vorzüglich durch die öffentliche Meinung, zum Wohle unseres allgemeinen und besonders unseres nächsten Vaterlandes wirken konnen, gehören zum Plane dieser Zeitschrift" — sagt die Vorrede.

Und diesen Zweck erreichte sie (vgl. weiteres in der Biographie Springers: Friedrich Christoph Dahlmann, Leipzig 1870, Bd I, S. 86f.). In einem Briefe an Reinhold (8. Oktober 1817) sendet F. H. Jakobi den „Kieler zwölf Aposteln“ seinen Gruß. Die „trefflichen Aufsätze“ der Blätter läßt er sich öfter wieder lesen, und unter denselben fesselt vor allem T.s „Rede eines Geistlichen in einer Gesellschaft von Amtsbrüdern“ (Bd I, S. 125f.) sein ganzes Interesse. Er erkennt darin die glückliche Fassung des Problems, auf dessen Lösung alles hindränge, wenn „dem träger schlagenden Herzen des christlichen Körpers“ neues Lebensblut zugeführt werden solle: „Wer die Religiosität der Väter will, muß auch die Religion der Väter wollen“. Und während Jakobi über den Zwiespalt von Sehnsucht und Einsicht nicht hinauszukommen gesteht, freut er sich doch der klaren und kraftvollen Art, in den T. über denselben sich zu erheben sucht, indem er an dem „rationalen Deismus“, dem auch die Kieler Theologen huldigten, schneidige Kritik übt. Seine Abneigung gegen alles Bestimmte und Eigentümliche mache ihn zu einem Schattengebilde. „Ebensowenig wie es einen Baum überhaupt giebt, giebt es eine Religion überhaupt“. Es kommt darauf an, aus den kirchlichen Versammlungen „jenes kalte Wesen, jene Halbheit und Zerstreutheit zu entfernen, um derentwillen sie kaum noch als entsprechende Darstellungen eines lebendigen Organismus angesehen werden können“. „Es müssen sich Brüder, keine Zuhörer versammeln“, nicht um gewisser liturgischer Formen und Riten froh zu werden, auch nicht, um sich durch eine Predigt unterhalten und belehren zu lassen — ist doch die Kirche „keine bloße menschliche Lehranstalt für Erwachsene“ —, sondern um mit den göttlichen Gaben hauszuhalten.

Diese ungehaltene Rede des jungen Professors enthält wie im Keime die Zielpunkte seines Wirkens, die klar und bewußt von ihm durch das ganze Leben festgehalten worden sind. Er weiß sich auch als akademischer Lehrer durchaus bedingt durch die ständige Rücksicht auf die praktische Bedeutung des christlichen Lebens und ist bestrebt, dasselbe im Gegensatze zu ausgelebteren Formen zu erneuter Kraft zu bringen, indem er von Schleiermachers Ergebnissen ausgeht, aber zugleich die geschichtlich gewordene Gestalt des evangelischen Christentums nach ihrem Recht und ihrer Wahrheit zu verstehen und nach ihrem bleibenden Wert zu erweisen sich bemüht. Der mehr und mehr sich erweiternde Kreis seiner Vorlesungen und seine litterarische Arbeit treffen in diesem Streben zusammen, so daß er auch bei dem Anbau der Gebiete, die in keiner unmittelbaren Verbindung mit der Theologie stehen, den Zweck verfolgt, sich die Waffen zu nachdrucksvollerem Eintreten für die Religion zu beschaffen, in der er die entscheidende Bürgschaft der moralischen Gesundheit des Vaterlandes findet. Die theologischen Arbeiten aber stellt er immer ausschließlicher auf Unkosten von anderen wissenschaftlichen Plänen, die er lange und mit Liebe hegt, in den Dienst seiner Lehrthätigkeit. Allerdings wirkt hierzu auch die skrupulöse Strenge mit, vermöge deren er auch im litterarischen Schaffen sich nie genug thun konnte. „Zum Schriftsteller bin ich überhaupt nicht recht gemacht. Ich gehe nicht leicht genug daran und störe mich durch zu viel Kritik“ (20. Juli 1819 an Schleiermacher).

In dreifacher Richtung bewegten sich seine Vorlesungen, indem er die philosophischen, systematischen und neutestamentlich-exegetischen Disziplinen in stetig sich erweiterndem Umfange in den Kreis seiner Arbeit zog. In der systematischen Theologie pflegte er zuerst die philosophische Theologie, in welcher er die Anregungen Kants, Fichtes und Schleiermachers in eigentümlicher Weise ausnutzte; gleichzeitig wandte er der Lehre von der Kirche, der Symbolik, dann aber auch der Encyklopädie, der Dogmatik und Ethik das eindringendste Studium zu. In der Exegese dehnte er sich über alle Teile des NTs aus. Dazu kamen während einer Reihe von Semestern die Leitung des philologischen Seminars und sonstige Übungen, in denen er die Vorlesungen fruchtbarer zu machen bemüht war. Überall legt er den Schwerpunkt auf die Darlegung sicherer und klarer Kenntnisse. Deshalb arbeitet er Scholien zum NT aus, zu deren Herausgabe er, obwohl sie druckfertig waren, sich nicht entschließen konnte. Sofort aber gewann er es über sich, um seine Schüler mit dem Grunde bekannt zu machen, auf dem die evangelische Kirche sich erbaut hat, „die drei ökumenischen Symbole, die Augsburgische Konfession und die repetitio confessionis Augustanae“ unter sorgfältigster Benutzung der ältesten Drucke zu veröffentlichen. Um so notwendiger erscheint ihm die Kenntnis dieses Grundes, „je weniger man jetzt voraussetzen darf, daß der Theologiestudierende, wenn er nach Beendigung seines dogmatischen und exegetischen Kursus zur Lesung der symbolischen Bücher kommt, schon geläufige Ideen und Ansichten in denselben wiederfindet“. Dabei soll die Unterscheidung von Buchstaben und Geist zu ihrem Rechte kommen; nur prüfe man, „ob der Geist

von allen, die ihn ergriffen zu haben meinen, wirklich gebannt und der Buchstabe in seinem Verhältnis zu ihm verstanden sei".

Die gleiche Rücksicht auf seine Schüler zeitigt seine „Logik", welcher „Der Grundriß der analytischen Logik" folgt. Die Bedeutung jenes Buchs, das in der philosophischen Litteratur lange seinen Platz behauptet hat, kennzeichnet die Absicht Schleiermachers, Vorlesungen darüber zu halten. T. nimmt in demselben Stellung gegen die Versuche der Zeitgenossen, die Logik in eine Denk- und Wissenslehre umzusetzen, gegen die Überschätzung des Wertes der Vernunftschlüsse auf Kosten der Induktion und der richtig verfolgten Analogie. Auch hier will er das erprobte Alte gegen vorschnelle Entwertung in Schutz nehmen, indem er knapp und lichtvoll darthut, daß die Logik nicht um ihrer selbst willen von Begriffen und Urteilen handele, sondern um ihres Gebrauchs willen für eine andere Denkoperation. Dadurch aber biete die Logik das notwendige Organon aller echten wissenschaftlichen Methode und bleibe der unterscheidende Ausdruck der in Europa einheimischen wissenschaftlichen Bildung, die zum guten Teile im Streben nach logischer Vollendung besteht.

Bald folgte der erste grundlegende Band der „Vorlesungen über die Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche", für deren Abfassung Schleiermachers Glaubenslehre (1821. 1822) entscheidend geworden war. Seinerseits will er diese ergänzen. Über sein Verhältnis zur Methode des Meisters schreibt er an ihn: „Sie nehmen ihren Standpunkt mehr über, ich in dem christlichen Bewußtsein". „Mir ist es vorgekommen, daß bei dem jetzigen Stande der Dinge, wo das Christentum so sehr vielen noch etwas fast Unbekanntes ist, wo also das credere nicht immer vorausgesetzt werden kann, um nur das intelligere hinzuzufügen, die didaktische Rücksicht auf die Lehrlinge der Behandlung aus dem zweiten Standpunkte für viele den Vorzug giebt". Mit Rücksicht auf diese Unterschiede entwirft er seinen Plan:

Die ältere Weise der Dogmatik ist es gewesen, die aus der Bibel gezogenen Glaubenssätze logisch zu ordnen und zu verknüpfen, während ihre Wahrheit allein auf die Autorität Christi gegründet wurde. Im Gegensatz dazu sei sie dann auf irgend ein System der natürlichen Theologie oder Religionsphilosophie, das für ihren allein haltbaren Kern ausgegeben wurde, reduziert worden. Zwischen den beiden Extremen mußte Stellung genommen werden. Es gelte nicht eine einfache Rückkehr zum Alten; denn bloße Autorität sei keine Macht mehr, man fragt nach den Gründen. In Beibringung derselben geht T., in umgekehrtem Verhältnis zu Schleiermacher, von dem gegebenen Stoffe der kirchlichen Lehrbestimmungen auf den tieferen Grund desselben zurück. Schleiermacher steckt im „Geiste einer großartigen Toleranz" die Grenze ab, bis wohin der Zusammenhang mit dem Prinzip des evangelischen Christentums möglich sei. T. will mitten aus diesem Zusammenhange dem evangelischen Bewußtsein Klarheit und Vertrauen zu seinen geschichtlichen Voraussetzungen vermitteln. Seine Glaubenslehre soll eine Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche sein, die nicht wie „ein verdorrter und abgestorbener Baum" dastehe. Aber damit ist nicht behauptet, daß die einzelnen Lehrbestimmungen deshalb für richtig gelten müssen, weil sie in der Kirche angenommen sind. Gerade weil die Kirchenlehre nicht als abgeschlossen und unverbesserlich anzusehen ist, bedarf sie erneuter geschichtlicher Forschung und systematischer Bearbeitung. Aus methodischen Rücksichten, von der Absicht geleitet, bereits Geleistetes nicht zu wiederholen, legt er de Wettes Lehrbuch zu Grunde. Trotz tiefgehender Verschiedenheit der Prinzipien weiß er sich mit diesem Forscher verbunden in dem „gemeinschaftlichen Interesse teils für eine richtige historische Auffassung des kirchlichen Lehrbegriffs, teils für die wissenschaftliche Erforschung und Aneignung des ihm Wesentlichen und dauernd Giltigen".

Durch dieses Werk, so sagt ein Zeitgenosse, hatte T. nach unserer Überzeugung den kirchlichen Bedürfnissen das lösende Wort und den kirchlichen Bestrebungen die entsprechende Formel dargeboten. Man erblickte in demselben den gediegenen Erweis dafür, daß die systematische Arbeit der Reformationskirchen ihren Wert und ihre Kraft behaupte. Trotz der großen Auflage war daher der äußere Erfolg ein ausnehmender, da bis zum Jahre 1838, obwohl die Vollendung noch immer ausstand, vier Ausgaben nötig wurden, an welchen zu bessern und zu feilen der Verfasser nicht nachließ. Aber dieses Hauptwerk seines Lebens ist ein Torso geblieben. Der Prinzipienlehre des ersten Bandes folgte 1837 die Gotteslehre; danach war T., obwohl er seine Vorträge über Dogmatik mehr als zwanzig Male umgearbeitet hat, zur Veröffentlichung des ausstehenden Teils nicht zu bewegen. Je deutlicher ihm die Schwierigkeiten wurden, in die der Ausbau der Christologie und der Erlösungslehre ihn von seinen Grundsätzen aus führte, desto zurückhaltender wurde er.

Jene objektive ehrliche Gerechtigkeit einerseits, kraft deren er in den Vorlesungen auf die gleichwertigen Möglichkeiten der dogmatischen Fassung von Glaubenssätzen hinwies, ohne sich selbst entscheiden zu wollen, andererseits das nicht ruhende Trachten nach einer bestimmten Stellungnahme insbesondere zu den entscheidenden Fragen der Christologie, hielten ihn von dem vollen Abschluß seiner Forschungen, der ihm die unerläßliche Vorbedingung ihrer Veröffentlichung war, zurück, trotzdem er unter dieser Zurückhaltung litt.

Doch unter diesen Eindrücken stand seine Kieler Wirksamkeit nicht, die durchleuchtet ist durch die freudige Zuversicht, von festem Grunde aus die evangelische Kirche zu erbauen und ihr Recht auf Selbstständigkeit zu erweisen. In letzterer Hinsicht bietet namentlich seine Rede beim Antritt des Rektorats im dreihundertjährigen Jubeljahre der Augsburgischen Konfession (5. März 1830) einen wertvollen Beleg. Er beurteilt darin das evangelische Grundbekenntnis als die klassische Urkunde der Gewissensfreiheit. Die Begründung derselben liege in der klar und treffend (Art. 28) ausgesprochenen Unterscheidung der weltlichen und geistlichen Macht, mit der zugleich der Grundsatz sich ergebe, daß in Dingen des Gewissens und der religiösen Überzeugung nicht Zwang und bürgerliche Gewalt, sondern Wort und Belehrung die Mittel seien, wodurch allein man auf andere einzuwirken suchen dürfe. Mit voller Hingebung lebte er selbst dem also gerichteten Wirken, durch dessen Erfolge die Kieler theologische Fakultät einen Aufschwung gewann, der allein schon ihm als akademischen Lehrer die geachtetste Stellung verschafft hätte. Gesteigert wurde die Kraft seiner Einwirkungen noch durch die Gemeinschaft mit Klaus Harms, der seit 1816 nach Kiel gerufen als Prediger und Seelsorger die Gemüter tief bewegte und ergriff. Vielleicht war es gerade der Gegensatz der Charaktere, der ihr Zusammentreffen in der Verfolgung der gleichen Ziele besonders ergiebig machte. Der Empfindlichkeit von Harms begegnete bei T. unbeirrte sachliche Erwägung; der temperamentsvolle Anpassungstrieb des ersteren fand in T.s umsichtiger Behandlung der evangelischen Prinzipien seine Regelung; der Neigung von Harms, dem vorübergehenden Eindruck in warmer Hingabe oder leidenschaftlicher Abwehr Raum zu geben, trat T. mit der offenen Wahrhaftigkeit echter Freundschaft entgegen. Wenn er deshalb zu Harms Vorgehen in den Thesen, mit denen derselbe in seiner Weise die Jubelfeier der Reformation begehen wollte, wie Johannes der Täufer zu dem noch ungeworfelten Weizen Stellung nimmt — in den Briefen liegen die Zeugnisse dafür vor —, so dankt er dem gottbegnadigten Prediger zugleich auf das aufrichtigste für jede Förderung und Anregung. Der Vater des Epigramms: T. bekehrt seine Zuhörer und Harms tauft sie danach, hatte vom Standpunkte des alten Rationalismus aus nicht Unrecht.

Aber es war ihm nicht beschieden, in seiner zum besten Teile von ihm selbstständig gestalteten Kieler Wirksamkeit zu verharren. Rufe nach Bonn und Göttingen hatte er abgelehnt. Nach Schleiermachers Tode aber erhielt er die Aufforderung, Nachfolger des großen Bahnbrechers zu werden. Es entspricht seiner Heimatsliebe und seiner strengen Selbstkritik, die er eine Äußerung seiner „skeptischen Natur" zu nennen liebt, wenn er sich schwer zur Annahme entschließt. Erst Neander und dann durch persönliche Verhandlung in Kiel Johannes Schulze brachten seine Bedenken zum Schweigen.

Im Sommer 1835 siedelte er nach Berlin über, um nach Maßgabe seines Lehrauftrags Dogmatik und neutestamentliche Exegese anzubauen. Die Regierung erwartet in ihm einen Theologen, der „eine wahrhaft evangelische Frömmigkeit wie eine treue und aufrichtige Anhänglichkeit für das Prinzip der evangelischen Kirche mit einer gründlichen theologischen Gelehrsamkeit und einem freien, von jeder einseitigen Parteistellung entfremdeten wissenschaftlichen Geiste verbindet". So stellte sich ihm recht eigentlich die Aufgabe, die Mitte zu behaupten zwischen den beiden herrschenden, auseinanderstrebenden Geistesströmungen auf kirchlichem Gebiete, denen Neander innerhalb der theologischen Fakultät in gleicher Weise abhold war, ohne doch entschieden und durchschlagend ihnen entgegentreten zu können. Es waren die „Hegelei" Marheineckes und die neu-orthodoxe Gesetzlichkeit Hengstenbergs, die, untereinander im Streit um die Führung, zunächst sich zusammenfanden in der Zurückhaltung gegen den neuen, ihnen nicht erwünschten Kollegen. Und in der That blieb T., trotz wichtiger Berührungspunkte und trotz des ihn stets leitenden Triebes zur Verständigung, grundsätzlich von den Richtungen beider getrennt. Von dem Versuche, die dogmatischen Formeln und Begriffe zu Trägern Hegelscher Gedanken zu machen und so einen Scheinfrieden zwischen Theologie und Philosophie zu schließen, mußte er sich abwenden kraft der Erkenntnis des allem religiösen Leben eigentümlichen Gebiets. Andererseits verband ihn mit Marheinecke die Ehrfurcht vor der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi. Mit Hengstenberg war er eins in dem Erstreben einer festeren und

tiefer gegründeten Form des kirchlichen Lebens. Aber jene künstliche Erneuerung der Orthodoxie mit pietistischem Einschlag, die ihre Anleihen bei den dogmatischen Voraussetzungen des 17. Jahrhunderts und den hochkirchlichen Bewegungen Englands machte und in Gefahr kam, den Schwerpunkt des evangelischen Lebens in die äußere Autorität „der kanonbildenden und auslegenden Kirche" zu verschieben, mußte dem von dem Geist und der Kraft der reformatorischen Bekenntnisse durchdrungenen Schüler Schleiermachers als ein Irrweg erscheinen. Demgemäß hat er, sich selbst getreu, Stellung genommen weniger in Bekämpfung der Extreme — Polemik widerstrebte seinem Wesen, — wohl aber in klarer, sachlicher Behauptung der gewissenhaft erarbeiteten Überzeugung, die auch bei dem Gegner das Gute anerkannte und nur da sich abwandte, wo Mangel an Wahrhaftigkeit oder offene Leugnung der evangelischen Grundsätze sich geltend zu machen schienen. Zwar nicht in gleicher Energie; infolge des Rückschlages der Eindrücke von 1848, der so viele gute Keime der Entwickelung zerstörte, äußerte sich auch bei ihm eine gewisse Entmutigung. Aber der siegesfreudige Optimismus, mit dem er für den Aufbau des kirchlichen Lebens eingetreten war (vgl. Dogmatik 3. Aufl., I, S. 213 f.), wurde durch die treue umsichtige Pflichterfüllung ersetzt, welche sich darauf richtete, das rechte Gleichgewicht vor allem zu erhalten. „Er stand in unserer Mitte wie das Zünglein der Wage", so charakterisierte ein langjähriger Mitarbeiter im Kirchenregiment seine Weise.

Bedeutsam treten seine kirchlichen Zielpunkte, die er als Mitglied des Konsistoriums der Provinz Brandenburg (seit 1841) und des Oberkirchenrats (seit 1852) unerschütterlich fest im Auge behalten hat, in der Berliner Generalsynode des Jahres 1846 hervor während der wichtigen Verhandlungen über eine den Bedürfnissen der Zeit entsprechende Grundlegung der evangelischen Kirche Preußens. Es handelte sich um die Stellung zum Bekenntnis; man suchte die Form, in welcher „das Recht der protestantischen Freiheit mit den unerläßlichen Lebensbedingungen der kirchlichen Gemeinschaft" gewahrt werden könnte. (Vgl. Verhandlungen der evangelischen Generalsynode vom 2. Juni bis zum 29. August 1846 — Berlin 1846 — S. 185 f. 257 f.) Im Gegensatze zu dem Versuch einer neuen Formulierung der gemeinsamen Grundsätze der evangelischen Bekenntnisse tritt er ein für das Festhalten an den alten. Allein nicht so ist das von ihm gemeint, daß diese klassischen Urkunden der Reformation wie ein Gesetzbuch für richterliche Gewalten in Geltung gehalten werden sollten. In dem Geist, in dem sie gelten wollen, sollen sie gelten (1 Ko 3, 10—15. Art. Smal. 305). „Ich habe Vertrauen genug zu der inneren Kraft unserer Bekenntnisschriften, um zu glauben, daß sie sich durch sich selbst geltend machen werden, wenn sie nur nicht durch eine neue Bekenntnisformel in den Hintergrund gedrängt sind." „In ihren herrlichen Bekenntnissen, in der Augsburger Konfession, den Schmalkaldischen Artikeln, dem großen Katechismus Luthers hat die evangelische Kirche ihren Reichtum; das ist eine Quelle beständiger Kraft und Tüchtigkeit, davon das Herz warm wird, dafür man leben und sterben kann." Keineswegs fordere die Union ein Aufgeben der Bekenntnisse. „Worauf es bei derselben ankommt, ist allein die Einsicht, daß die Verschiedenheit der konfessionellen Überzeugungen fortan keine Trennung der Kirchengemeinschaft begründen solle." Nicht also seien die Abweichungen mit Stillschweigen zu übergehen; sondern man lasse sie gelten in der Gewißheit, daß bei weiterer Entwickelung die Unterschiede in ihrer Unerheblichkeit, wenigstens was die kirchliche Gemeinde betrifft, erscheinen werden. Dies entspreche der Ansicht Schleiermachers. „Da die früheren Versuche, meinte er, sich zuvor über die streitigen Lehren zu vergleichen, bevor man sich wirklich vereinigte, in der Regel gescheitert wären, so schlage man den umgekehrten Weg ein". Nur durch kirchliche Vereinigung wird man ermitteln, ob die Lehrverschiedenheiten der Theologie oder dem Glauben, der Schule oder dem Gemeindeleben angehören.

Noch tiefere Begründung hat T. diesen Gesichtspunkten in seiner Abhandlung über die Union gegeben (PRE 1. Aufl., Bd XVI S. 659 f.), in welcher er ihr Wesen und ihre Bedingungen erörtert. Allerdings setze die Union kirchliche Gegensätze voraus, aber eben derartige, die weder zum Schisma noch zur Häresie führen. Ihr biblisches Recht beweise die apostolische Behandlung der Gegensätze des Urchristentums. Danach ergebe sich als das Ziel aller Unionsbestrebungen die Vereinigung der gleichzeitig an einem Orte lebenden Gläubigen zu gemeinschaftlicher Erbauung. Zugleich aber müsse ein Unterschied gemacht werden zwischen dem, was zur Erbauung der Gemeinde diene, und dem, was Sache der Schule sei. Eben weil die Konkordienformel diesen Unterschied außer acht lasse, indem sie jeden Andersdenkenden von der Kirchengemeinschaft ausschließe unter der Voraussetzung, daß von entgegengesetzten Annahmen nur eine schriftgemäß und wahr sein könne, habe sie für die Entwickelung verhängnisvolle Schranken errichtet.

In diesen Ausführungen ist T.s Stellung im Kirchenregimente und auch sein Wirken in der unter mannigfachen Gegensätzen nach kräftigerer Gestaltung des kirchlichen Lebens ringenden Zeit gekennzeichnet. Keine der um die Herrschaft kämpfenden Parteigruppen konnte ihn als den ihren ansehen. Die Schüler Schleiermachers, welche in der „Protestantischen Kirchenzeitung" ihr Organ hatten, auch Nitzsch, Julius Müller, Dorner vermochten das Ideal einer Lehrunion nicht aufzugeben; Stahl dagegen und Hengstenberg forderten eine von T. als unevangelisch abgelehnte Ummodelung des evangelischen Amtsbegriffs. Die Bitterkeit und Leidenschaftlichkeit, die namentlich durch die Schlagworte und Verdikte der „Evangelischen Kirchenzeitung" in die Verhandlungen über streitige Punkte gebracht wurde, trübte den Blick für die Würdigung des gemeinsamen Bekenntnisgrundes, und das sich überstürzende Hasten nach kirchenpolitischen Ergebnissen drängte die Rücksicht auf die in der Mitte liegenden Wahrheiten zurück, von denen sich T. leiten ließ. Wie dieselben ihm die Richtschnur seiner Entschlüsse gaben, zeigt einerseits das von ihm wesentlich bestimmte Ergebnis des Kolloquiums zu Wittenberg (14. Mai 1845), das zur Ausscheidung einer theologischen Richtung führte, welche Vernunft und Geist Gottes in pantheistischem Sinne für eins erklärte, andererseits sein Ausschlag gebendes Eintreten für Sydow (1873) im Interesse der Forschungsfreiheit auch der Geistlichen.

Solchem praktischen Eingreifen entsprechen die Grundsätze für wissenschaftliche Arbeit. Zwischen wissenschaftlichen Männern solle unter allen Umständen ein wissenschaftlicher Verkehr möglich bleiben. Jedenfalls sollten sich Theologen auch der verschiedensten Ansichten in zwei Stücken begegnen: das eine ist das Interesse für wissenschaftliche Schärfe, Tiefe und Gründlichkeit, wobei festzuhalten sei, daß auch das, was wir Irrtum nennen, relative Wahrheit besitze, — das andere ist die Geschichte, das Verstehen der Vergangenheit, auf welcher wir fortbauen (Dogmatik I, S. VIf.). Darum hält er es für Pflicht, evangelischen Glauben und wissenschaftliche Tüchtigkeit als die Grundbedingungen der evangelischen Theologie, wo sie sich finden, zu schätzen, ohne durch die abweichende Form, in der sie sich darstellen, sich irre machen zu lassen. Die gehaltvolle Schrift über Matthias Flacius, dem er eine „geschichtliche Ehrenrettung" angedeihen läßt, sowie die umsichtige Ausgabe des dogmatischen Handbuchs der lutherischen Orthodoxie, über das er auch gerne Vorlesungen hielt, sind Früchte dieses Strebens, während die vollendet klaren und durchsichtigen Darstellungen der wissenschaftlichen Arbeit Schleiermachers in der umfangreichen Einleitung zu der Ausgabe des Grundrisses von desselben philosophischer Ethik (Berlin 1841) und in der Festrede bei der Berliner Universitätsfeier des hundertjährigen Geburtstages (Berlin 1869) zugleich ein Denkmal seiner Pietät gegen den Lehrer bleiben. Überall zeigt sich T. als eine anerkennende Natur, welche die eigene Einsicht aus Achtung vor der bereits geleisteten Arbeit durch Hervorheben und Erklären des Geleisteten bethätigt. Schon dem Jüngling ist es klar, „daß durch sich allein der Mensch in wissenschaftlicher Hinsicht sehr wenig wird, und daß ein eifriges Studium des früher schon Geleisteten, wenn es nur mit Geist geschieht, die wahrhaft ergiebigen Wege weist".

Man darf von T. sagen, daß er ein Mann war aus einem Gusse und von bewundernswerter Vielseitigkeit. Seine Anforderungen an sich selbst waren die strengsten, deshalb hielten ihn die nächsten Pflichten fest; seine Überzeugungen waren in sich stark und unbeugsam, deshalb haschte er niemals nach der Zustimmung der Tagesmeinungen. Wie warm er auch empfand, so suchte er doch gewissenhaft und vorsichtig die Maßstäbe seines Urteils nicht im Gefühl, sondern in der Geschichte, der Erfahrung, dem Verstand. Allewege aber trug und hob ihn das mächtigste Gottvertrauen. Als er am Totenbette seines Sohnes Karl, des berühmten Politikers, niederkniete, dankte er Gott, daß er ihm denselben seit seinem fünften Jahre, in dem der Knabe hoffnungslos darniederlag, geschenkt hätte. Zum Text für seine Grabrede erbat er sich von dem langjährigen Seelsorger und Freunde Friedrich Arndt das Schriftwort: Der Herr wird das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen und das glimmende Docht wird er nicht auslöschen. **G. Heinrici.**

Twin (Tovin, Duin) Synoden in s. d. A. Armenien Bd II S. 79,2.

Tyconius s. am Schluß des Bandes.

Tyndal (Tindale), William s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 98,24.

Tyrus s. d. A. Sidonier Bd XVIII S. 281,27.

Tzschirner, Heinrich Gottlieb, gest. 1828. — H. G. Tz., Skizze seines Lebens, Leipzig 1828; Goldhorn, Mitteilungen aus Tz.s letzten Amts- und Leidensjahren, Leipzig 1828 (abgedruckt nebst den Gedächtnispredigten von Klinkhardt, Siegel, Schmaltz u. A. in Röhrs Magazin f. Prediger, 1. Bd, 1 St.); Pölitz, H. G. Tz., Abriß seines Lebens und Wirkens, Leipzig 1828; Krug, Tz.s Denkmal, Leipzig 1828; Tittmann, Memoria H. G. Tzschirneri, Lips. 1828; Neuer Nekrolog der Deutschen, Jahrgang 1828, 1 Tl., S. 113ff.; Facilides, Tz.s Predigtweise &c. in Röhrs Magazin f. Pred., 1. Bd, 2. St.; Der verewigte Tz. als Kanzelredner geschildert, Halle 1829; G. Franks Art. Tz. in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie Bd XVI, S. 548ff.; ders. in d. AdB 39. Bd S. 62ff.; Lötzsch, Tz.s Leben und Wirken, Mittweidaer Schulprogramm von 1875.

H. G. Tzschirner wurde am 14. November 1778 zu Mittweida in Sachsen geboren. In dieser Stadt wirkte sein Vater seit 1775 als Diakonus, seit 1793 als Oberpfarrer, er war ein trefflicher Prediger und Seelsorger. Von ihm und einem Hauslehrer empfing Tzschirner den ersten Unterricht. 13 Jahre alt kam er auf das Lyceum zu Chemnitz. Hier wurden Winzer (später Professor der Theologie zu Leipzig), Facilides (später Superintendent zu Oschatz), Bretschneider (später Generalsuperintendent zu Gotha) und Neander (später Bischof zu Berlin) seine Mitschüler und Freunde. Sehr gefördert ward er in seiner Ausbildung durch den Privatunterricht, welchen ihm der ausgezeichnete Philolog König (später Rektor von St. Afra zu Meißen) erteilte, durch den anregenden Umgang mit einem älteren Freunde, dem Historiker Pölitz, und durch die trefflichen Predigten des Superintendenten Merkel. Schon zu Ostern 1796 bezog er die Universität Leipzig, wo Beck, Gottfr. Hermann, Wenck, Wieland, Platner, Cäsar, Heydenreich, Carus, Kühnöl, die beiden Rosenmüller, Burscher, Tittmann und Keil seine Lehrer wurden; besonders dem letztgenannten schloß sich Tzschirner mit inniger Verehrung an. Im Oktober 1799 wurde er Magister und bestand bald darauf in Dresden sein theologisches Kandidatenexamen. Im Februar des Jahres 1800 habilitierte er sich in Wittenberg und wurde bald darauf Adjunkt (etwas mehr als Privatdozent) der philosophischen Fakultät (**Observationes ad Pauli Ap., epistolarum scriptoris, ingenium spectantes, P. I. II. III. Viteb.** 1800). Aber schon nach kurzer Zeit sah er sich genötigt, diese hoffnungsvoll begonnene Thätigkeit einzustellen, da ihn der schwererkrankte Vater zum Substituten begehrte. Tzschirner war eben im Begriff in diese Stellung einzutreten, als der Vater starb. Um die Mutter und zwei jüngere Brüder unterstützen zu können, übernahm er nun das eben erledigte Diakonat zu Mittweida. Bei aller Pflichttreue, die er diesem Amte widmete, fand er doch noch Muße zu litterarischer Beschäftigung. Er gab mit Mauchart das Neue allgemeine Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften (2 Bde, Leipzig 1802f.) heraus; er veröffentlichte die Schriften: Leben und Ende merkwürdiger Selbstmörder &c. (Weißenf. und Leipzig 1805) und: Über den moralischen Indifferentismus (Leipzig 1805); er begann eine Geschichte der Apologetik zu schreiben (1 Tl. Leipzig 1805, mit Vorwort von Reinhard). Besonders dem letzteren Werke hatte er es zu verdanken, daß er 1805 nach Wittenberg zurückberufen wurde, und zwar als ordentlicher Professor der Theologie. Am 24. November hielt er in der Stadtkirche die übliche Licentiatenpredigt, kolloquierte mit der theologischen Fakultät und verteidigte seine Abhandlung: **De dignitate hominis per religionem christianam adserta et declarata** (Viteb. 1805). Am 2. Dezember empfing er in der Universitätskirche die theologische Doktorwürde. In seinem Antrittsprogramm: **De virtutum et vitiorum inter se cognatione etc.** (Viteb. 1805) besprach er ein Thema, welches er später ausführlich behandelte in der Schrift: Über die Verwandtschaft der Tugenden und Laster (Leipzig 1809). Ein anderes Programm: **De sacris publicis ab ecclesia vetere studiose cultis** (Viteb. 1808) sollte der Vorläufer einer Geschichte des christlichen Kultus sein, deren Ausarbeitung Tzschirner damals beabsichtigte, bald aber wieder aufgab, da er durch seine Vorlesungen allzusehr in Anspruch genommen wurde. Er las über natürliche Theologie, über Dogmatik und Homiletik, seit 1806, als Schröckhs Kraft erlahmte, auch über Kirchengeschichte. Sowohl durch diese Vorlesungen als auch durch die von ihm geleiteten Disputationen und homiletischen Übungen wirkte Tzschirner in hohem Grade anregend auf die akademische Jugend, sein Einfluß auf dieselbe wuchs mit jedem Jahre. Auch die Predigten, welche er von Zeit zu Zeit und mit großer Freudigkeit hielt, fanden Anklang, sie wurden sowohl von den Universitätsangehörigen als auch von den Bürgern der Stadt mit lebhafter Teilnahme gehört. Durch diese erfolgreiche Thätigkeit, durch die Freundschaft seiner Kollegen und die Liebe der Studierenden, durch eine eheliche Verbindung, in der er seit 1806 (mit Auguste geb. Klotzsch) lebte, fühlte sich Tzschirner sehr beglückt; bitteren Schmerz aber bereitete dem patriotischen Manne das Unglück, welches 1806 über Deutschland herein-

brach und auch Wittenberg nahe berührte. Nachdem Tzschirner von 1805—1809 in Wittenberg gewirkt hatte, wurde er als vierter Professor der Theologie an die Universität Leipzig versetzt, wo sich ihm ein größerer Wirkungskreis erschloß. Im Oktober 1809 trat er sein neues Amt an (**De formis doctrinae theologorum evangelicorum dogmaticae distinguendis rite et aestimandis, Lips.** 1809). Bald darauf hielt er zur 5 Vorfeier des 400jährigen Universitätsjubiläums eine Predigt (Die Wissenschaften, ein Mittel der Erziehung des Menschengeschlechtes, Leipzig 1809), durch welche er sich sogleich den Ruf eines vorzüglichen Redners erwarb. So oft er in den folgenden Jahren die Kanzel der Universitätskirche bestieg, sah er dort eine zahlreiche Zuhörerschaft um sich versammelt (Predigten von Tzschirner 1. Sammlung, Leipzig 1812). Auch seine Vorlesungen 10 über Kirchengeschichte, Dogmatik und Homiletik fanden ungewöhnlichen Beifall. Daß er ein tüchtiger Historiker war, bewies er durch seine Fortsetzung des großen Schröckhschen Werkes: Christl. Kirchengeschichte seit der Reformation fortgesetzt von Tzschirner, Bd IX, Leipzig 1810 (Gesch. d. griech. K. u. d. Sekten, Übersicht der neuesten Kirchengeschichte), Bd X, ib. 1812 (Biographie Schröckhs und Zeittafeln). Aber auch als Dogmatiker und 15 Homiletiker machte er sich jetzt einen Namen durch seine „Beurteilende Darstellung der dogmatischen Systeme, welche in der protestantischen Kirche gefunden werden" (Memorabilien 1. Bd, 1. St. 1810, 2. St. 1811) und durch die „Briefe veranlaßt durch Reinhards Geständnisse &c." (Leipzig 1811). In diesen Schriften bestritt Tzschirner die Behauptung Reinhards: konsequent sei nur der Rationalist und der Supranaturalist, ein 20 Mittelweg führe zur Inkonsequenz. Allerdings, erklärte Tzschirner, könne man nur Einer Glaubensregel folgen, entweder der hl. Schrift oder der Vernunft müsse man die oberste Autorität zuerkennen. Daher könnten nur zwei Systeme, das rein biblische, welches ohne Rücksicht auf die Regel der Symbole und auf die Norm philosophischer Grundsätze alles als göttliche Belehrung gelten lasse, was hermeneutisch erweislich Lehre Jesu und der 25 Apostel war, und der entschiedene Rationalismus, welcher unverhohlen den Supremat der Schrift aufgebe und den Inhalt der Offenbarung nach der Norm eines Vernunftprinzips beurteile, Anspruch auf Konsequenz erheben, unhaltbar seien alle synkretistischen Systeme. Unhaltbar sei aber auch der eklektische Rationalismus, welcher den gemeinen Menschenverstand zum Maßstab seiner Urteile mache, ebenso der eudämonistische, welcher den viel- 30 deutigen Begriff der Glückseligkeit an die Spitze stelle, haltbar sei nur der ethisch-kritische Rationalismus, welcher die Vernunftidee der Sittlichkeit als das oberste Prinzip der christlichen Glaubenslehre betrachte, nach der Norm derselben die Schrift beurteile, das mit den sittlichen Bedürfnissen notwendig Zusammenhängende festhalte, die beigemischten, nachweislich aus der späteren Theologie der Juden entstandenen Zeitvorstellungen aber aufgebe. 35 Mit diesem ethisch-kritischen Rationalismus sei es aber wohl vereinbar, das Christentum als eine göttliche, durch Wunder beglaubigte Offenbarung zu betrachten, dafern man nur den Zweck dieser Offenbarung nicht in die Bekanntmachung des der sich selbst überlassenen Vernunft Unerreichbaren, sondern in die Bekanntmachung und Bestätigung der (noch unerkannten oder verdunkelten) Wahrheiten der Vernunftreligion durch einen göttlichen Ge- 40 sandten, und in die Gründung der zur Fortpflanzung dieser so geoffenbarten wahren Religion bestimmten Kirche setze. Man könne also, was das Materielle, den Inhalt des Christentums anbetreffe, Rationalist sein, und doch hinsichtlich des Formellen, d. h. der Art und Weise der Entstehung und Einführung desselben, die Ansicht des Supernaturalisten teilen. Ob man sich für das biblische oder für das rationalistische System entscheide, 45 das hänge nicht sowohl von zwingenden Gründen als von subjektiven Ansichten und Bedürfnissen ab. Jedes von diesen beiden Systemen aber enthalte die Grundlehren des Christentums, jedes von beiden sei daher geeignet, den Zweck der Kirche zu befördern; unvereinbar mit diesem seien der Naturalismus und die pantheistische Identitätsphilosophie. So begründete Tzschirner seinen offenbarungsgläubigen Rationalismus, dem er, unbeirrt 50 durch Widerspruch (vgl. u. a. die Schrift: Wer ist konsequent, Reinhard oder Tzschirner, oder keiner von beiden? Beantw. in Briefen v. Pred. Sachse, d. i. Röhr, 1811), stets treu geblieben ist. Doch hat er seinen Standpunkt niemals in exklusiver Weise geltend gemacht; auch den Rationalismus, welcher eine übernatürliche Offenbarung verwarf, aber das Christentum doch noch als eine göttliche Veranstaltung betrachtete und sich dadurch 55 wesentlich vom Naturalismus unterschied (man denke an Löffler, Röhr, Wegscheider) hielt Tzschirner für geeignet, neben dem biblisch-kirchlichen System den Zweck der Kirche zu befördern; ebenso urteilte er später über das „ästhetische" System (wie man damals das Schleiermachersche zu benennen pflegte). Er wünschte, daß die Anhänger dieser verschiedenen Systeme sich einander tragen und achten möchten, und verabscheute ein gewalt- 60

sames Eingreifen in die Freiheit ihrer Forschung. Sein Verhältnis zu Reinhard blieb ganz ungetrübt. Dieser fühlte sich durch Tzschirners Gegenbemerkungen (in denen er übrigens eine „Veränderung der Streitfrage" erblickte, nach einem Briefe vom 11. Juni 1811) nicht verletzt, er blieb jenem ein väterlicher Freund. Er hauptsächlich bewirkte es, 5 daß Tzschirner, der im April 1812 einen Ruf nach Jena und einen anderen nach Berlin erhalten hatte, in Leipzig verblieb. Andererseits hat Tzschirner dem trefflichen Manne stets die dankbarste Verehrung gewidmet, und ihm, als er im September 1812 verstarb, ein Denkmal gesetzt in der „Rede bei Reinhards Gedächtnisfeier ꝛc.", gehalten Leipzig 1812. — Je ruhiger Tzschirner, ganz hingegeben seinem Berufe, die ersten Jahre in 10 Leipzig verlebt hatte, desto größer war die Aufregung, in welche ihn die Ereignisse des Jahres 1813 versetzten. Im Frühling dieses Jahres wagte er es, noch umgeben von Laurern, „über die Hoffnung" zu predigen, „welche den Weisen über das Unglück der Zeit erhebe". Schon nach wenigen Monaten begann seine Hoffnung in Erfüllung zu gehen. Ergriffen von der allgemeinen Begeisterung, hätte er am liebsten als Soldat 15 sich an der Befreiung des Vaterlandes beteiligt, nur die Rücksicht auf seinen Stand, oder vielmehr auf die öffentliche Meinung über denselben, hielt ihn davon zurück. Um so gelegener kam ihm der Antrag, das Amt eines Feldpropstes bei den sächsischen, dem Befehle des Herzogs von Weimar unterstellten Truppen zu übernehmen. Nachdem er ein Abschiedswort an seine Zuhörer gerichtet hatte (Von der großen Bedeutung der Ereignisse 20 unserer Tage, Leipzig 1814), brach er im Januar 1814 von Leipzig auf und eilte durch Thüringen und Westfalen nach den Niederlanden zur Armee. Erst in Mons gelang es ihm, unter dem Widerstreben der fanatischen Bevölkerung, Gottesdienste zu veranstalten, bei denen er begeisternde Worte zu den sächsischen Kriegern sprach. Doch schon nach wenigen Wochen erreichte diese Thätigkeit ihr Ende. Tzschirner kehrte im Juni in die Heimat 25 zurück. Er wandte sich wieder litterarischer Thätigkeit zu, schrieb die Programme: Nominis germanici laudes instauratorum sacrorum historia illustratae, Lips. 1814, und: De bello Christianis non interdicto, ib. 1814, danach das treffliche Buch: Über den Krieg, ein philosophischer Versuch, Leipzig 1815. Im Herbst 1814 wurde Tzschirner als Archidiakonus an die Thomaskirche berufen, bald darauf wurde er zum Pastor an der 30 genannten Kirche und zum Superintendenten der (damals noch ungeteilten) Leipziger Diöcese ernannt. Er übernahm diese Ämter im September 1815. Zu derselben Zeit wurde er wirklicher Beisitzer des Konsistoriums und dritter Professor; bald darauf (1818) rückte er in die zweite Professur auf und wurde Domherr zu Meißen. Inzwischen war eine neue Zeit für Vaterland und Kirche angebrochen. Schmerzlich beklagte Tzschirner das 35 Unglück Sachsens und das Scheitern jener großen Hoffnungen, mit denen er und alle Patrioten der Neugestaltung Deutschlands entgegengesehen hatten; aber er bekämpfte den Pessimismus, dem sich viele ergaben. Vor allem sei, mahnte er, Eins not: daß die Kirche die schwergeprüften Völker um sich versammle, ihnen Glauben und Liebe predige, und die dem blutgetränkten Boden der Zeit entsprossenen Keime des Guten pflege und schütze. 40 (Predigten von Tzschirner, 2. Samml., Leipzig 1816.) Ohne andere Kirchen zu mißachten, war er doch von der Überzeugung durchdrungen, daß nur die protestantische Kirche, deren frommen und freien Geist er höher schätzte als deren Glaubenssymbole, die Bedürfnisse eines reiferen Geschlechts befriedigen könne, seine Losung war: das Christentum ist das Heil der Welt und unsere Kirche die erhabenste unter ihren Schwestern. Mit Begeisterung 45 beteiligte er sich an der Feier des Reformationsjubiläums von 1817, und unablässig war er bemüht, nicht nur „die Aufnahme des Herrn in dem Geschlechte seiner Zeit zu fördern", sondern auch kirchlichen Sinn zu wecken und zu stärken. Doch bekämpfte Tzschirner nicht bloß den Unglauben und den Indifferentismus, sondern auch den wiedererstarkten Katholicismus, ebenso katholisierende und schwärmerische Richtungen, welche innerhalb der prote- 50 stantischen Kirche auftauchten, insbesondere auch den „alle Prüfung dämpfenden" Pietismus. Unerschütterlich fest war er davon überzeugt, daß die Wahrheit in diesem doppelten Kampfe, gegen Unglauben und Aberglauben, den Sieg behalten werde, und die Bürgschaft dafür fand er in dem doppelten Siege, den sie dereinst bei der Einführung des Christentums in die heidnische Welt und im Zeitalter der Kirchenreformation davongetragen hatte. 55 Diesen beiden Begebenheiten und den Helden derselben, Paulus und Luther, widmete Tzschirner stets das tiefste Interesse. Die erstere Begebenheit hatte ihn schon in der Jugend mächtig angezogen, im Jahre 1814 faßte er den Beschluß, sie ausführlich darzustellen in einem Werke, welches den Titel: „Der Fall des Heidentums" führen sollte und von nun an den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Thätigkeit bildete. Aber oft 60 ward er von dieser Beschäftigung mit der Vergangenheit abgezogen durch sein lebendiges

Interesse an den Ereignissen der Gegenwart. Als die Griechen sich zum Kampf für ihre Freiheit erhoben, griff er sogleich zur Feder, um „menschliche und christliche Teilnahme" für das unglückliche Volk zu erwecken (Die Sache der Griechen die Sache Europas, Leipzig 1821, vgl. dazu die Predigt: Die Klage der Liebe und der Trost des Glaubens über den Fall und die Drangsale der Völker, ib. 1821). Vor allem waren es die Bestrebungen der katholischen Hierarchie, welche seine Aufmerksamkeit und seine Wachsamkeit in Anspruch nahmen. Mit kühnem Freimut, aber auch mit unerschütterlicher Ruhe und Würde, revolutionärem Ungestüm ebenso feind als reaktionärer Vergewaltigung, hat er für die Sache des Protestantismus gestritten in den Schriften: Der Übertritt des Herrn v. Haller zur katholischen Kirche, beleuchtet 2c., Leipzig 1821; Protestantismus und Katholicismus aus dem Standpunkte der Politik betrachtet 2c., Leipzig 1822, 4. Aufl., mit einem Sendschreiben an den Abt Prechtl, ib. 1824 (diese Schrift wurde zweimal ins Französische, auch ins Holländische und Englische übersetzt); Die Rückkehr katholischer Christen im Großherzogtum Baden zum evangelischen Christentume (betr. die Henhöfersche Angelegenheit), Leipzig 1823, vier Auflagen; Die Gefahr einer deutschen Revolution, Leipzig 1823, zwei Auflagen; Das Reaktionssystem dargestellt und geprüft, Leipzig 1824; Zwei Briefe durch die jüngst zu Dresden erschienene Schrift: Die reine katholische Lehre, veranlaßt, Leipzig 1826, zwei Auflagen; anonym erschienen die Broschüren: Die Anklagen der Stunden der Andacht (dieses Werk Zschokkes war besonders von katholischen Schriftstellern arg verlästert worden) gewürdigt 2c., Frankfurt 1826; Vorstellung eines Staatsmannes im Auslande an einen deutschen Fürsten (betr. den Konfessionswechsel des Herzogs von Köthen), Hannover 1826. Doch nicht bloß der Verteidigung seiner Kirche, auch anderen wichtigen Angelegenheiten derselben, vornehmlich auch der Beförderung theologischer Studien widmete Tzschirner sein Interesse und seinen litterarischen Fleiß. So schrieb er im Anschluß an Jörgs Werk über die Ehe (Leipzig 1819) vier Abhandlungen über das Verhältnis der Kirche zur Ehe, in welchen er eine Revision des Eherechts befürwortete, aber die Zivilehe verwarf. Ferner veröffentlichte er ein ihm abverlangtes „Gutachten über die Annahme der Preußischen Agende (Leipzig 1824, zwei Auflagen), worin er die Ablehnung dieser, zwar gut evangelischen, aber ohne Mitwirkung kirchlicher Organe zustande gekommenen und ungenügenden Liturgie bei freigestellter Wahl billigte, die Annahme derselben aber, wenn sie befohlen werden sollte, nicht zu verweigern riet, übrigens eine gründliche Reform des Kultus forderte, vor allem aber Einführung von Kirchenvorständen und Synoden anempfahl. Eine Anzahl sehr interessanter Stoffe hat Tzschirner mit vielem Fleiß behandelt in seinen Programmen: **De sacris ecclesiae nostrae publicis caute emendandis**, Lips. 1815. **Ecclesiae et academiae Evangelicorum quid mutuo sibi debeant**, 1817. **De claris veteris ecclesiae oratoribus**, 1817—1821. **Graeci et romani scriptores cur rerum christianarum raro meminerint**, 1824sq. **De perpetua inter catholicam et evangelicam ecclesiam dissensione**, 1824. **De causis impeditae in Francogallia sacrorum publicorum emendationis**, 1827. **De religionis christianae per philosophiam graecam propagatione**, 1827. Endlich sind die sehr geschätzten Zeitschriften namhaft zu machen, welche Tzschirner teils allein, teils in Verbindung mit anderen Gelehrten herausgab: Memorabilien für das Studium und die Amtsführung des Predigers, Leipzig 1810—1821, 8 Bde; Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie, herausgegeben von Keil und Tzschirner, Leipzig 1812—1817, 3 Bde, 4. Bd herausgegeben von E. F. K. Rosenmüller und Tzschirner, 1820—1822; Archiv für alte und neue Kirchengeschichte herausgegeben von Stäudlin und Tzschirner, Leipzig 1813—1822, 5 Bde, und: Kirchenhistor. Archiv, herausgegeben von Stäudlin, Tzschirner und Vater, Halle 1823—1826, jährlich 4 Hefte; Magazin für christl. Prediger, Leipzig 1823—1827, 5 Bde. Von den zahlreichen Aufsätzen, welche Tzschirner in diesen oder in anderen Zeitschriften veröffentlichte, erwähnen wir nur folgende: Über die Benutzung der Geschichte in Kanzelvorträgen (Memorab. 3. Bd, 1. St.); Die Verschiedenheit der dogmatischen Systeme kein Hindernis des Zwecks der Kirche (Magazin f. Pred., 1. Bd, 1 St.); Über das Bedürfnis einer zeitgemäßen Polemik in der ev. Kirche (ib. 3. Bd, 1. St.); Wie geschah es, daß Frankreich katholisch blieb? (Pölitz, Jahrbücher der Geschichte, 1. Bd, 3. St., 1828). — Wie Tzschirners schriftstellerische Thätigkeit, so nahm auch, unter dem Einflusse der Richtung und des Erfolgs derselben, seine akademische und homiletische Wirksamkeit seit 1815 und 1817 einen neuen Aufschwung. Seinem Predigtamt lag er mit edlem Eifer und in so erfolgreicher Weise ob, daß er den hervorragendsten Predigern seiner Zeit beigezählt wurde (vgl. Bd XV S. 696, 26 ff.).

Tzschirner war ein lebensfroher, kräftiger und rüstiger Mann von anscheinend guter Gesundheit. Plötzlich aber, im Jahre 1823, ward er von einem rätselhaften Brustleiden befallen, welches der Kunst der besten Ärzte spottete. Auch die Quellen von Ems und Franzensbrunnen brachten keine Heilung. Am 2. Februar 1828 betrat er zum letzten Male die Kanzel und predigte, im Vorgefühl seines Todes „von der Teilnahme an den menschlichen Dingen, welche bleibet, auch wenn die Lebenslust und die Weltliebe vergehet" (Tzschirners letzte Worte an hl. Stätte gesprochen, Leipzig 1828). Nach kurzem Krankenlager, entschlief er, 49 Jahre alt, am 17. Februar 1828.

Durch seinen so frühzeitigen Tod wurde Tzschirner verhindert, manches schon begonnene Werk zu vollenden, manches erst vorbereitete (z. B. eine Schilderung der Kirche seiner Zeit) auszuarbeiten. Doch haben treue Freunde sich seines litterarischen Nachlasses mit vieler Hingebung angenommen. Eine Auswahl von Tzschirners Predigten (aus den Jahren 1817—1828) veranstaltete Archidiakonus Prof. Goldhorn, Leipzig 1828, 3 Bde, 2. Aufl. 1829, 4 Bde. Von dem unvollendeten Werke „Der Fall des Heidentums" veröffentlichte W. Niedner den 1. Teil Leipzig 1829. Die „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre" wurden von K. Hase herausgegeben, Leipzig 1829. Die akademischen Programme sammelte Dr. Winzer: Tzschirneri opuscula academica, Lips. 1829. Die (unvoll.) „Briefe eines Deutschen an die Herren Chateaubriand, de la Mennais und Montlosier über Gegenstände der Religion und Politik" veröffentlichte Prof. Krug, Leipzig 1828, eine französische Bearbeitung derselben besorgte Konsistorialrat Mäder, Paris und Straßburg 1829.

Dr. **P. M. Tzschirner** †.

U.

Ubertino de Casale s. d. A. Franz von Assisi Bd VI S. 211, 51.

Ubiquität. — Litteratur: Rettberg, Occam und Luther, ThStK 1839, Bd 1 S. 69 ff.; F. Ch. Baur, Die Lehre v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes Bd III, Tüb. 1843; A. Ebrard, Das Dogma vom hl. Abendmahl u. s. Gesch. 2 Bde, Frankfurt a. M. 1845 f.; Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl, Leipzig 1851; H. Heppe, Gesch. d. deutsch. Protest. in den Jahren 1555—1581 4 Bde, Marburg 1852 ff.; ders., Dogmatik d. deutsch. Protest im 16. Jahrhundert 3 Bde, Gotha 1857; A. Schweizer, Die protest. Centraldogmen in ihrer Entwickelung in der ref. Kirche 2 Bde, Zürich 1854 u. 56; Dieckhoff, Die evang. Abendmahlslehre in der Reformationszeit Bd I, Gött. 1854; G. Thomasius, Christi Person u. Werk II, 2. Aufl., Erl. 1857; Schneckenburger, Vergl. Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, Stuttgart 1855; ders., Zur kirchl. Christologie, Pforzh. 1848; G. Steitz, Artt. Transsubstantiation und Ubiquität in der 1. Aufl. dieses Werkes; J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl., Berlin 1854; G. Plitt, Einleitung in die Augustana 2. Tl., Erlangen 1867 f.; F. H. R. Frank, Theologie d. Concordienformel 4 Tle., 1858—64; H. Schmid, Der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl, Leipzig 1868; H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881; J Köstlin, Luthers Theologie 2 Bde, 2. Aufl. 1902; K. G. Götz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung 1904. Dazu die Dogmengeschichten von Harnack, Thomasius-Seeberg, Seeberg, Loofs; die Geschichten der prot. Theol. v. D. A. Dorner, Gaß und G. Frank, sowie die neueren Dogmatiken, die Artikel dieses Werkes: Abendmahl II (Bd I, 38 ff.), Christologie (IV, 16 ff.), Communicatio Idiomatum (IV, 254 ff.), Kenosis (X, 246 ff.), Philippisten (XV, 322 ff.), Stand Christi (XVIII, 755 ff.), Stuttgarter Synode (XIX, 116 ff.), Transsubstantiation (oben S. 55).

1. Ubiquität ist die von den Reformierten geprägte (Brenz, Opp. VIII p. 932 Ed. Tub.) Bezeichnung für die von Luther in dem großen Abendmahlsstreit behauptete unräumliche (repletive) Allgegenwart des Leibes Christi. Obwohl Luther und seine Nachfolger diese Behauptung für eine bloße Repristination altkirchlicher Lehre hielten (EA 46, 366 bei Loofs, Dogmengesch. 4. Aufl. S. 811 Anm. 5), so ist eine solche Ubiquität doch weder von den griechischen noch lateinischen Vätern gelehrt, sondern im Gegenteil mehrfach ausdrücklich abgewiesen worden. Genau betrachtet fallen alle scheinbar ubiquitarischen Aussagen der morgenländischen Kirchenlehrer von Origenes bis zum Damascener, auch die der Kappadozier, des Leontius und Johannes selbst, unter das genus idiomaticum resp. apotelesmaticum, d. h. sie behaupten auf Grund der Einheit der Naturen die logische, nicht die reale Übertragung der Eigenschaften einer Natur auf die andere, also nur *ἀντίδοσις* oder *κοινωνία κλήσεως* oder *ὀνομάτων*, nicht eine *ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* im eigentlichen Sinne des Wortes, obwohl dieser Ausdruck bei Leontius und dem Damas-

cener vorkommt (Loofs a. a. O. S. 812 Anm. 1; Steitz a. a. O. S. 560). Das **genus majestaticum** bleibt in der griechischen Kirche noch unausgesagt. Augustin, dessen lokale Auffassung der **dextera dei** gegenüber der illokalen des Damasceners im Mittelalter und später bei den Reformierten und Melanchthon Geltung behalten hat (Brenz: **Cingliani jactant suum esse robur**), und bei dem sich nicht einmal mit Sicherheit die realistische Auffassung der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl nachweisen läßt, hat die Allgegenwart Christi auf seine göttliche Natur beschränkt (**in Joann. Ev.** 50, 13 **MSL III**, S. 1763). Das hindert ihn natürlich nicht, von der Omnipräsenz „Christi" zu sprechen (**de Gen. ad litt. XII**, 35, 66), ja des **totus Christus** (**Epist.** 137, 3, 7).

2. Für die Scholastik gewinnt die Frage der Omnipräsenz in dem Maße an Interesse, als die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl sich kirchliche Geltung verschafft und dann in der Transsubstantiationslehre ihre Theorie erhält. Augustin bleibt dabei in erster Linie maßgebend. (Hugo a St. V. **de sacram. II**, 1, 13: **Quod Christus secundum humanitatem in coelo est, secundum divinitatem ubique**). Die Schwierigkeit, die durch diese Auffassung für die Verständlichmachung der Realpräsenz entsteht, bleibt noch verborgen (**cf.** Innocenz **III. de sacr. alt. myst.** 4, 16). Auf den Lombarden und Thomas v. Aqu. gewinnt die Unterscheidung des Damasceners zwischen dem Christus als **totus** und **totum** Einfluß. Als **totus** ist Christus überall infolge der Einheit der Person, als **totum** d. h. Inbegriff beider Naturen nicht. (Steitz a. a. O. S. 561.) Damit ist die Omnipräsenz des Leibes abgewiesen. Die Person Christi ist eben nach der Anhypostasis des Leontius wesentlich der Logos. Die Gottheit folgt zwar der Menschheit überallhin, nicht aber diese jener (vgl. Biel **expos. can. miss. lect.** 42 O.). Die Radbertische Fassung der Gegenwart des Leibes ermöglicht noch die Auffassung, daß jedesmal durch ein Mirakel **ad hoc** der Leib aus dem Brot durch die Konsekration neu geschaffen werde. Arno von Reichersberg (gest. 1175) lehnt den ihm von Folmar von Triessenstein gemachten Vorwurf der Ubiquitätslehre energisch ab (**non quod doceamus sicut Follis ille amarus nobis imponit, corpus Christi quod sumimus non aliter in tam multis locis simul esse posse, nisi Christus corporaliter sit ubique, sed quod virtutem specialem in corpore Christi essendi ubi ipse voluerit, praedicemus. Et haec quidem facultas in eodem corpore Christi etiam adhuc mortali erat, sed donec tempus dispensatoriae oboedientiae transiret, exercenda non erat** (**Apolog.** 162 vgl. Bach, DG. d. M. **II**, 685). Das wäre also Multivolipräsenz. Das ist auch die Auffassung des Lombarden: **Intelligendum est, corpus Christi esse in uno loco, scilicet visibiliter in forma humana, veritas tamen ejus i. e. divinitas ubique est, veritas etiam ejus i. e. verum corpus in omni altari est, ubicunque celebrandum est** (vgl. Steitz a. a. O. 563). „Er behauptet also die Unipräsenz des erhöhten Leibes, die Omnipräsenz der Gottheit, die Multipräsenz des sakramentlichen Leibes" (vgl. dagegen Ebrard, Abendmahl **I**, 493 und Dieckhoff, Abendmahl S. 136 mit Steitz a. a. O. 563). Dies ist im wesentlichen die Anschauung der Scholastik geblieben. Übrigens geht aus dem Arno-Citat hervor, daß doch die Identität des eucharistischen mit dem himmlischen Leibe festgehalten wird, da doch diesem die **virtus specialis essendi ubi voluerit** vindiziert wird, wiewohl der himmlische Leib ganz nach Analogie des menschlichen Körpers gedacht wurde, nur daß er vor diesem die Eigenschaften der **impassibilitas, subtilitas, agilitas, claritas** voraus hatte. Die schwierige Frage war nun die, wie dieser im Himmel zirkumskript existierende, mit den Eigenschaften der Quantität und Dimensionalität behaftete Leib in der Hostie anstatt der Brotsubstanz zu sein vermöge. Albert d. Große suchte sich aus dieser Kalamität durch die Unterscheidung von **corpus grossum** und **corpus spirituale** zu helfen. Nur „**per modum corporis spiritualis**" sei das **corpus gloriosum Christi** in der Hostie (Loofs a. a. O. 581 u. Anm. 6 Albert, **Sent.** 4, 13 **a.** 10 **opp. XVI**, 196). Analogie war das Licht, das von einem Orte aus an allen gegenwärtig sei. In Verbindung mit der sog. Subintrationstheorie (Loofs a. a. O. 581) mußte freilich diese Auffassung zugleich mit der Räumlichkeit die Wirklichkeit des **Corpus Christi** in der Hostie in Frage stellen. Bonaventura und Thomas suchten deshalb die **quantitas dimensiva corporis Christi** als in der Hostie gegenwärtig zu erweisen und damit diejenige Auffassung der Seinsweise eines Körpers zu verbinden, die später Occam als **esse diffinitive** bezeichnet hat: **quando aliquid est in loco sic, quod totum est in toto et totum in qualibet parte** (Steitz a. a. O. 564; Loofs a. a. O. 581, vgl. damit die ältere Auffassung des **esse diffinitive** bei Thomas in Schulz, Thomaslexikon 2. Aufl. 450. vgl. Loofs a. a. O. S. 619). Der Widerspruch, der sich daraus ergiebt, besteht darin, daß der in der Hostie gegenwärtige Teil zugleich

quantitativ und nichtquantitativ vorgestellt werden muß, was Bonaventura offen genug zumutet „habens suam dimensionem“ und doch „non dimensive“ (Sent. 4, 10 art. un. qu. 4 concl. IV, 2236) — und Thomas dialektisch zu rechtfertigen sucht (Loofs a. a. O. 582). Occam ist es, der diese auf der realistischen Raum- und Quantitätslehre aufgebaute Lehre von dem Sein des extensiven Leibes Christi in der Hostie „sed non dimensive“ kritisch auflöst. Die Quantität ist ihm etwas Substantielles, das ein esse circumscriptive involviert. Nur den quantitätslosen Dingen eignet das esse diffinitive (vgl. oben). Deshalb muß der Leib Christi als ein non-quantum in der Hostie seiend gedacht werden. Damit lenkt Occam zu der ursprünglichen Fassung der Scholastik zurück, nur daß er die Subintrationstheorie derselben durch eine Art Kondensationstheorie ersetzt, der zufolge durch göttliche Allmacht eine Substanz bis zu der räumlichen Ausdehnungslosigkeit eines mathematischen Punktes verdichtet werden kann. Freilich war die Zumutung, die Occam und mit ihm Biel dadurch stellten, in jedem Atom der Hostie den vollständigen organischen Leib Christi mit Haut und Haaren und allen Gliedern punktuell anwesend zu denken, nicht gering (vgl. hierzu Steitz im Art. Transsubstantiation in der 1. Auflage dieses Werkes 335 ff.; Rettberg, Occam und Luther a. a. O. S. 81 ff.; Occam, Sent. IV qu. 4 lit. E. G. H. K. L. und tract. de sacr. alt. Einleitung Bo. D.; Biel, Expos. lect. 43 O. P. Q.; Loofs a. a. O. 619; Seeberg a. a. O. 189). Ja Occam geht noch über das esse diffinitive des Leibes in der Hostie hinaus. Auf Grund desselben und der Allmacht Gottes folgert er in spitzfindigster Dialektik wenigstens die Möglichkeit (nicht Wirklichkeit gegen Rettberg) des esse repletive und damit der Ubiquität des Leibes Christi. (Näheres bei Steitz a. a. O. S. 338 ff.; Loofs a. a. O. S. 619 f.) Er lehrt also 1. das faktische esse repletive Gottes, 2. die lokale Unipräsenz des Leibes Christi im Himmel, 3. die quantitätslose punktuelle Multipräsenz des Leibes Christi in der Hostie, 4. die Möglichkeit der Ubiquität dieses Leibes im All (Occam Sent. IV qu. 4 N. — quia potest esse in diversis locis simul immo ubique per potentiam divinam non virtute propria), worin ihm aber Biel nicht gefolgt ist (Loofs a. a. O. 620) und Gerson ausdrücklich widerspricht (vgl. Hermelink: Die theologische Fakultät Tübingen ꝛc. S. 131 Anm. 6). An diese dialektische Urgierung einer hypothetischen Ubiquität des Leibes Christi durch Occam knüpft Luthers Begründung der Ubiquität an.

3. Die ursprüngliche Sakramentsauffassung Luthers ist ganz an dem Gegensatz gegen das römische opus operatum orientiert. Am Bußsakrament hat sie sich gebildet. Der Glaube an das Absolutionswort wird bereits in den Sermonen von 1516 f. zu dem entscheidenden Motiv. Das Wort ist das Wesentliche im Sakrament, der Glaube die wahre Disposition. „Sacramentum non justificat, sed fides sacramenti“ (Sermo de poenit. 1518 WA I, 314). Die spezifische sakramentliche Gabe, die Luther später wenigstens in seinen Privatschriften so sehr in den Vordergrund rückt, tritt noch hinter Wort und Glauben, den konstituierenden Momenten des Christentums zurück. So auch noch in den Sakramentssermonen von 1519 (WA II, 709 ff. 727 ff. 738 ff.). Die Hauptsache im Sakrament ist die expressa promissio divina, quae fidem exercet (Loofs a. a. O. 732 Anm. 1). Jedoch bekennt sich Luther im Abendmahlssermon von 1519 (WA II, 738 ff.) ausdrücklich zur Realpräsenz und Transsubstantiation (Seeberg a. a. O. 272 f.). Dies ändert sich 1520 in der Schrift: De captivitate babyl. (WA VI, 484 ff.). Während hier das alte Gewicht auf die promissio, das verbum, die Sündenvergebung und den Glauben fällt, als das Gemeinsame in allen Sakramenten, dem gegenüber speziell im Abendmahle das „Essen“ zurücktritt (Seeberg a. a. O. 274), wird die „Transsubstantiationslehre durch die bereits von Occam empfohlene Konsubstantiationstheorie ersetzt“ (Loofs a. a. O. 735), ohne jedoch zum Glaubensartikel gemacht zu werden. Auf die Verständlichmachung der Möglichkeit dieses Beisammenseins von Brot und Leib wird ausdrücklich verzichtet, die Thatsache als allgemein christlich aber festgehalten. Die Konsubstantiationstheorie besagt an Stelle der Verwandlung der Brotsubstanz in den Leib Christi die substantielle Koexistenz von Brot und Leib. Analogie ist die substantielle Koexistenz der beiden Naturen Christi in einer Person (Steitz, Ubiquität 565). Auch dies nach dem Vorbild der Impanationstheorie der Scholastik. Das Sein des Leibes im Brot wird vorgestellt nach der Weise des esse diffinitive Occams, so daß der ganze Leib unausgedehnt in jedem Teil der Hostie ganz vorhanden ist. Das alte Bild vom glühenden Eisen taucht wieder auf. Zu einem Hinausgehen über diese von Occam bereitgestellte Vorstellungsweise war zunächst für Luther kein Grund vorhanden, da die Sache selbst unbestritten war. Dieser und damit das Motiv zur Ubiquitätslehre stellte sich erst ein,

nachdem von seiten Karlstadts und dann Zwinglis die Realpräsenz des Leibes geleugnet und exegetisch wie philosophisch-theologisch widerlegt wurde. Das Signal zu dem großen Abendmahlsstreit gab Karlstadt durch seine τοῦτο-Exegese, die die Realpräsenz aufhob. Das war allerdings für Luther ein frevelhaftes Antasten des Allerheiligsten, des Christuswortes. Seiner Warnung „an die Christen zu Straßburg" (15. Dezember 1524, EA 53, 5 270ff.), die auch das berühmte Geständnis (S. 274) enthält, folgt alsbald die erste große polemische Abendmahlsschrift: Wider die himml. Propheten von den Bildern und Sakramenten (EA 29, 134ff.). Der exegetische Wirklichkeitssinn Luthers erscheint hier neben einer unerreichbaren polemischen Gabe in seinem glänzendsten Licht. Diese Schrift enthält die erste Begründung der sog. synekdochischen Auffassung der Realpräsenz, ja auch die 10 ersten Andeutungen der Ubiquitätslehre. Erstere kann hier nur kurz berührt werden (weiteres vor allem bei Dieckhoff a. a. O. S. 368ff.). Luther will unter dem τοῦτο zwar das Brot verstanden wissen, aber nicht als ausschließliches Brot, sondern sofern es bereits mit dem Leibe Christi eine sakramentliche Einheit bildet, also das Ganze von Brot und Leib. Dabei ist aber zu beachten, daß das τοῦτο, also die sakramentliche Einheit, 15 nicht etwa erst dadurch zu stande kommt, daß das Brot gebrochen, gereicht und von dem Munde aufgenommen wird, also durch die Handlung, den usus. Es ist nicht das „gehandelte Brot", sondern nach Luthers ausdrücklicher Erklärung ist der Leib bereits im Brot, also das τοῦτο schon da, ehe das Brot gebrochen wird „und muß ja im Brechen (der Leib) sein drinne gewesen, Paulus lüge denn (280)". Das ungebrochene Brot in 20 der Hand Jesu ist das τοῦτο, insofern es schon den Leib enthält. Dies ist wichtig für die Ubiquitätsauffassung Luthers. Wenn Christus also sagt: dies ist mein Leib, so nimmt er das **totum** (Brot und Leib) **pro parte** (Leib). Das ist die — später von Melanchthon modifizierte — Synekdoche Luthers (EA 29, 266ff. 30, 298f.). Inwiefern die dabei herangezogenen Analogien (feuriges Eisen, beseelter Leib, Gottmenschheit, Kind in 25 der Wiege 2c.) der Veranschaulichung oder gar dem Beweise dienen, kümmert uns hier nicht. Das, worauf es ankommt für Luther, ist einerseits die Wirklichkeit der Präsenz des Leibes im Brot sicherzustellen, andererseits gleichzeitig eine grobe und äußerliche Identifikation und Vermischung der beiden Substanzen auszuschließen (EA 30, 298f.). Luther will also die übernatürliche sakramentale Einheit von Brot und Leib unbeschadet ihrer 30 substantiellen Verschiedenheit und Integrität in dem τοῦτο festhalten.

Zur Begründung der Ubiquitätslehre und damit zu einer nicht nur für die Ausbildung der lutherischen Abendmahlslehre, sondern auch für die Fortbildung der Christologie, ja für die gesamte kirchliche und kirchenpolitische Entwickelung der Dinge folgenschweren dogmatischen Bestimmung wurde Luther erst durch das Auftreten Zwinglis und 35 Oekolampads gegen die Realpräsenz des Leibes im Abendmahl gedrängt. Die ersten Andeutungen dieser Lehre finden sich zwar nicht vor dem Jahre 1525 (mit Steitz a. a. O. 568 gegen Thomasius, Dieckhoff, Kübel in PRE[2] Art. Ubiquität 122), wohl aber bereits in der Schrift wider die himmlischen Propheten. Denn wenn hier von Christus gesagt wird, daß er „allenthalben sei und alles erfülle", „an allen Orten, Stätten, Zeiten, 40 Personen frei sei", so würden diese Aussagen durch die Beschränkung auf die göttliche Natur Christi jede Beweiskraft für das, was sie beweisen sollen, nämlich die leibliche Gegenwart verlieren (EA 29, 293ff.). Indessen ist zuzugeben, daß eine ausdrückliche Lehre von der Ubiquität erst durch den „Sermon vom Sakrament des Leibes 2c." vom 29. März 1526 (EA 29, 328ff., WA XIX, 482ff.) angebahnt und in den großen polemischen 45 Schriften gegen Zwingli und Oekolampad, „daß diese Worte, das ist mein Leib, noch feststehen" vom März 1527 (EA 30, 19ff.; WA XXIII, 28ff.) und dem (großen) „Bekenntnis vom Abendmahl" von 1528 (EA 30, 151ff.) ausgeführt ist. Luther hat sein Eingreifen in den bereits ausgebrochenen Abendmahlsstreit, solange es ihm innerlich möglich war, verzögert, um wo möglich den Bruch zu vermeiden. Er mischte sich deshalb 50 zunächst nicht in den Streit Bugenhagens und der Schwaben mit Zwingli und Oekolampad. In seinem Sermon vom Abendmahl und der Vorrede zu dem deutschen Syngramma bekämpfte er zwar Zwinglis „**significat**" und Oekolampads „**figura corporis**", jedoch ohne Namen zu nennen. Er war indessen bereits zum Vorgehen entschlossen und mit der ersten Streitschrift gegen Zwingli fertig, als dessen „**amica exegesis**" und 55 „fründlich Verglimpfung 2c." seine Adresse erreichten. Damit entbrannte der Kampf mit Replik und Duplik.

Gegen die beiden Hauptangriffe der Gegner verteidigt Luther von vornherein die Realpräsenz des Leibes gegen den Vorwurf der Absurdität und der Unnötigkeit. So zerfiel seine polemische Aufgabe von selbst in eine exegetische und eine dogmatische. Die 60

letztere ist es, mit der wir uns zu beschäftigen haben. Denn sie enthält die Ubiquitätslehre.

Indem Luther die wahrhaftige Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie festhielt als an einem unabänderlichen Glaubensartikel, der durch die Schrift gestellt sei, lag ihm ebensosehr daran, die wahre Leiblichkeit des Leibes festzuhalten als alle grobsinnlichen Vorstellungen von ihr fernzuhalten. Der Leib, der im Abendmahl gegeben wird, ist „derselbige Leib, gleich da er auf Erden ging“ (EA 30, 203). Auch ist sein Blut „nicht Gabriels oder Michaels Blut worden, da er unsterblich ward, sondern ist desselbigen Christus Blut geblieben“ (ib. 287). Aber diese Realität des Leibes und Blutes Christi fordert nicht, wie die Gegner unterstellen, die Identität desselben mit unserem eigenen Fleisch und Blut. Mit bitterer Ironie geißelt Luther immer wieder die Gedanken derer, die sich von dem Leibe Christi eine fleischliche Vorstellung machen oder ihn imputieren wollen. Christi Leib ist „aus dem Geist geboren und ist heilig, darum muß er gewißlich nicht Fleisch, sondern Geist sein“ nach dem Spruch Christi, was vom Geist geboren ist, das ist Geist (WA XXIII, 201). „Ist nun Christus Fleisch aus allem Fleisch ausgesondert und allein ein geistlich Fleisch vor allem, nicht aus Fleisch sondern aus Geist geboren, so ists auch eine göttliche Speise“. „Sein Fleisch ist nicht aus Fleisch noch fleischlich, sondern geistlich, darum kann es nicht verzehret, verdauet, verwandelt werden, denn es ist unvergänglich, wie alles was aus dem Geist ist. Und ist eine Speise gar und ganz anderer Art, denn die vergängliche Speise“ (ib. 203). „Darum soll Zwingel nicht also schließen: Wird Christus Fleisch gegessen, so wird nichts denn Fleisch draus. Solches gilt wohl, wenn man von Rindfleisch und Saufleisch redet und Capernaiten reden so, sondern also: wird Christus Fleisch gegessen, so wird nichts denn Geist draus, denn es ist ein geistlich Fleisch — und giebt den Geist, dem der es ißt“ (205). (Hieran schließt sich die Auffassung des sakramentalen Leibes als *φάρμακον ἀθανασίας* an.) Weil also Christi Leib ein „geistlich Fleisch“ ist, so darf man ihn nicht vorstellen nach der „groben begreiflichen Weise“ (226). Die Attribute der Größe und Ausdehnung gelten nicht von ihm und für ihn (221). Es ist ganz und gar nach Luther ein Ausnahmeleib. Er „umzäunet die Gottheit nicht“ „gleich als wenn ein Strohsack voll Stroh steckt.“ „Da würde freilich Christus Leib ein lauter Gedicht und Gespenst sein“ (221). Er hat ein „übernatürliches Wesen“ (215).

Weil nun der Leib ein geistlicher und übernatürlicher Leib ist, so folgt zunächst für Luther daraus zweierlei. Einmal, daß ihm alle Dinge „gegenwärtig und durchläufig“ sind (EA 30, 210), so daß er in sie hineinkommen und durch sie hindurchfahren kann, ohne „ein Loch zu machen“ (WA XIX, 490). Er ist Energie, ohne Materie zu sein. Zum Beweise dessen beruft sich Luther stets auf das Kommen des Auferstandenen durch verschlossene Thüren und den versiegelten Grabesstein. „Nun haben wir klare Schrift, daß Christus zu seinen Jüngern kam durch verschlossene Thür und aus seinem Grabe auch durch besiegelten Stein. Er sei nun durchs Fenster oder Thür hinein kommen, so hat sein Leib und das, dadurch sein Leib geschwunden ist, zugleich an einem Ort sein müssen, beides unversehrt und unverwandelt“ (WA XXIII, 147). „Wie der versiegelte Stein und die verschlossene Thür unverändert und unverwandelt blieb und doch sein Leib zugleich war an dem Ort, da eitel Stein und Holz war, also ist er auch im Sakrament zugleich, da Brot und Wein ist, und doch Brot und Wein für sich selbst bleiben, unverwandelt und unverändert“ (EA 30, 208f., vgl. 213. 214. 215ff.). Weiter aber folgt für Luther aus der Übernatürlichkeit des Leibes, daß er auch in dem kleinsten Atom ganz und gar sein kann, ohne doch von ihm umschlossen zu werden. Der „große Leib“ kann in einem „kleinen Stück“ sein „dazu ungeteilt und ganz“ in einem jeglichen Stück (EA 29, 497). „Er mißt sich nicht ab nach dem Raum des Ortes, da er ist, sondern kann etwa viel Raums etwa wenig Raum einnehmen“ (EA 30, 208). Er ward darum, wenn das Brot zerbrochen wird, nicht mit zerbrochen (EA 29, 281), sondern bleibt ganz in jedem auch dem kleinsten Teilchen. Auf solche Weise ist auch die Seele im ganzen Körper und doch auch ganz und gar in jedem, auch dem kleinsten Körperteil (WA XIX, 487). Ja, das ist die Weise, auf die die Engel und Geister, ja selbst die Dämonen und der Teufel an „Stätten und Örtern sein können“ (EA 30, 208).

Mit dieser Begründung der Konsubstantiation hält sich Luther noch ganz innerhalb der Grenzen occamistischer Auffassung. Ja, er bedient sich, wie leicht zu sehen ist, scholastischer Argumentation. Es ist das Wesen des „esse diffinitive“, das er hier mit ausdrücklicher Benennung des Terminus beschreibt, wie es Occam definiert hat (EA 30, 208). Diese Seinsweise erklärt aber nur, wie es möglich sei, daß ein leibliches

Wesen in materiellen Substanzen ohne sich und sie zu verändern präsent sein kann. Zur Erledigung der weiteren Frage, wie nun der Leib Christi im Himmel und zugleich in der Hostie sein könne, ja in unzähligen Hostien, bedarf sie des Rekurses auf die Allmacht Gottes und ergiebt dann die scholastische Multivolipräsenz (ib. f) auch für Luther. Immer wieder beruft sich Luther darauf, daß man glauben müsse, bei Gott sei kein Ding unmöglich und darum auch dieses nicht, daß der himmlische Leib in der Hostie sein könne. Das schöpferische Wort und Befehl Gottes ist es, das solches bewirkt (WA XIX, 487. 489. 490 f. 493; EA 30, 200). Gott will es so haben (WA XIX, 495) und wir müssen es glauben, daß ihm dies Wunder nicht unmöglich sei.

Ist nun Luther auch der Meinung, daß das **esse diffinitive** und die Multivolipräsenz unter dem Gesichtspunkt der Omnipotenz Gottes dem Glauben genügen müsse, so weiß er doch noch eine höhere Weise der Verständlichmachung der Realpräsenz des erhöhten Leibes gegen die Gegner auszuspielen. Und damit nun geht er über die occamistische Argumentation hinaus, indem er zugleich an sie anknüpft. Er will damit den entscheidenden Gegengrund der Widersacher treffen, den „hochberühmten Grund: Christus sitzt im Himmel und sein Leib ist im Abendmahl" (WA XXIII, 119). Das **esse diffinitive** steigert er zum **esse repletive**, die Multivolipräsenz zur Omnipräsenz. Seine Mittel sind 1. die symbolische Deutung der „Rechten Gottes", 2. die Durchführung der Idiomenkommunikation.

Das **esse diffinitive** und die Multipräsenz bezogen sich vermittelst der göttlichen Allmacht auch auf die Engel und Dämonen. Auch sie vermögen an vielen Orten zugleich zu sein, dazu im Himmel, dabei an jedem Orte ganz. Für den Leib Christi giebt es aber noch eine „viel höhere und übernatürliche Weise", denn diese, die seinem Leibe schon auf Erden zu Gebote stand. „Der Geist muß nur hier stehen und bekennen, daß Christi Leib gar viel ein höheres und übernatürliches Wesen habe, da er mit Gott eine Person ist, denn da er hatte, da er im versiegelten Stein und Thür war, sintemal das die höchste Weise und Wesen ist und nichts höheres sein kann, denn daß ein Mensch mit Gott eine Person ist. Denn die andere Weise, wie Christus Leib im Stein war, wird auch allen Heiligen im Himmel gemein werden, daß sie mit ihrem Leibe durch alle Kreaturen fahren, gleichwie sie schon jetzt allen Engeln und Teufeln gemein ist, denn der Engel kam zu Petro in den Kerker Apk 12, 7, so kommen die Poltergeister täglich in verschlossene Kammern und Kemnaten" (EA 30, 215 f.). „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stücke, sind diese: Der erste ist dieser Artikel unseres Glaubens, Jesus Christus ist wesentlich natürlicher wahrhaftiger völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennt und ungeteilt. Der andere, daß Gottes Rechte allenthalben ist" (EA 30, 207). Dies letztere war es gerade, was die Gegner bestritten. Sie folgten darin der von Augustin und dem Mittelalter überhaupt vertretenen lokalen Auffassung der **dextera dei**. Bei Luther deutet in seinen früheren Schriften, weder in der ersten Psalmenauslegung von 1513 ff. (WA IV, 227 ff.) noch später irgend etwas darauf hin, daß er diese Auffassung aufgegeben hatte (vgl. EA 40, 1 ff.). Jetzt aber wendet er sich siegreich mit allen Waffen seines Scharfsinns und seiner Ironie gegen sie. Die gegnerischen Gedanken von der Rechten Gottes sind „kindisch und fleischlich" (WA XXIII, 131). Die „Rechte Gottes" ist kein „sonderlicher Ort", sondern die „allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend sein kann und doch an allen Orten sein muß" (133). „Also kann ja die Rechte Gottes nicht eine Kreatur sein, sondern muß etwas über und außer allen Kreaturen sein. Das ist aber nicht, denn Gott allein selbst — drum muß auch das wahr sein, daß Gottes Rechte Hand allenthalben in allen Dingen ist" (143). Die Rechte Gottes bedeutet also die unräumlich-dynamische Allgegenwart Gottes. Sie besagt, daß Gott nicht „ein solch ausgestreckt lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürliches unerforschliches Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar und demnach in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei. Daran bedarf es keines Umzäunens, wie der Geist träumt. Denn ein Leib ist der Gottheit viel, viel zu weit und könnten viel tausend Gottheiten darin sein, wiederum auch viel, viel zu eng, daß nicht eine Gottheit drinnen sein kann. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer rc." (221) — eine unübertrefflich wahre und großartige Anschauung vom Wesen Gottes, die die ganze dem Mittelalter siegreich überlegene, echt moderne Größe des Geistes Luthers offenbart für den, der sehen will. Der Syllogismus bei Luther ist nun der: „Christus Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes aber ist an allen Enden — so ist sie gewißlich auch im Brot (143). Also ist Christus im Brot". Darum, „wenn Christus

im Abendmahl diese Worte, das ist mein Leib, gleich wie gesagt hätte, so erzwingen doch diese Worte: Christus sitzet zur Rechten Gottes, daß sein Leib und Blut da mögen sein, wie an allen Orten und es bedarf weder einer Transsubstantiation und Verwandlung des Brotes (145)". „Also es ist nicht wider einander, sondern der Schrift und dem Glauben 5 gemäß, daß Christus Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sei. Und ist gegründet eigentlich im 1. Artikel, da wir sagen: Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer 2c." (153).

Aber nicht nur vom Begriff der **dextera dei**, sondern auch von der Christologie aus erreicht Luther dieses Resultat, daß Christus Leib immer gleich wie Gott selbst allgegen- 10 wärtig sein. Im großen Bekenntnis führt Luther das durch. Das Argument, das er immer wieder geltend macht, ist dies: Die Zweinaturenlehre, die Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen fordert die Partizipation der erhöhten Menschheit Christi an der Allgegenwart Gottes. „Nun aber ein solcher Mensch ist, der übernatürlich mit Gott eine Person ist und außer diesen Menschen kein Gott ist, so muß folgen, daß er auch nach 15 der übernatürlichen Weise sei und sein möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und voll Christus sei, auch nach der Menschheit, nicht nach der ersten leiblichen begreiflichen Weise (**esse circumscriptive seu localiter**), sondern nach der übernatürlichen göttlichen Weise. Denn hier mußt du stehen und sagen: Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natürliche göttliche Person und ist auch natürlich und göttlich dort- 20 selbst — ist er nun natürlich und persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwo getrennte Personen, sondern eine einige unzertrennliche Person. Und wo du kannst sagen: hie ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da (EA 30, 211). „Und es sollt mir ein schlechter Christus sein, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person 25 wäre, und an allen anderen Orten müßte er allein sein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein. Nein Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit auch hinsetzen, sie lassen sich nicht sondern und voneinander trennen. Es ist eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeugt und von sich legt, wenn er schlafen geht (211 f.).

30 Luther prädiziert also von dem Leibe Christi neben dem **esse diffinitive** und über dieses hinaus auch das **esse repletive**, die Omnipräsenz im eigentlichen substantiellen Sinne des Wortes. Dies hatte Occam nicht gewagt. Er war dabei stehen geblieben, die Möglichkeit des **repletive esse** für den Leib Christi aus dem Begriff des **esse diffinitive** mit Hilfe der Allmacht Gottes dialektisch zu urgieren. Luther ist kühner und 35 konsequenter. Das **repletive esse** ist, „wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist und alle Orte füllt und doch von keinem Orte begriffen und abgemessen wird" (209). Luther vollendet damit den — seiner Meinung nach schrift- und glaubensgemäßen — Beweis für die Ubiquität des Leibes Christi, indem er die **Communicatio idiomatum** aus der Prämisse der **unio personalis** konsequent bis zum **genus majestaticum** 40 durchführt und damit zugleich eine christologische Diskrepanz mit der reformierten Lehre aufdeckt (**Alloiosis**, EA 30, 199). Die Realpräsenz des Leibes in der Hostie folgt natürlich von selbst aus dem **repletive esse**. Aber es war damit zu viel bewiesen, die Realpräsenz des Leibes im Weltall, in jedem Atom, in jedem Brot und allem Wein.

Das hat Luther sich nicht verhehlt. Er weiß, daß die Ubiquität, was sie beweisen 45 soll, im höchsten Grade gefährdet. Das hindert diesen kühnsten und unerschrockensten aller Theologen aber nicht, die volle Konsequenz seiner Lehre zu ziehen. „Das ist's, daß er (nach der Menschheit) über alle Kreaturen und in allen und außer allen Kreaturen ist — denn wo er wohl überall ist in allen Kreaturen und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Wasser oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist." Die Sub- 50 stanz des Leibes Christi durchdringt und erfüllt alles, auch das kleinste Atom (WA XXIII, 138 f. 140. XIX, 492). Damit ist die spezifisch-sakramentliche Gegenwart des Leibes bedroht. Luther begegnet dem Einwand. „Ist denn Christus Leib an allen Enden, ei so will ich ihn fressen und saufen in allen Weinstuben 2c. — so ist kein Unterschied unter meinem Tisch und des Herrn Tisch". „Wenngleich Christus Leib an allen Enden ist, 55 so wirst du ihn darum sobald nicht fressen, noch saufen, noch greifen." „Droben habe ich gesagt, daß die Rechte Gottes an allen Enden ist, aber dennoch zugleich auch nirgend und unbegreiflich ist, über und außer allen Kreaturen. Es ist ein Unterschied zwischen seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen — ob er gleich allenthalben da ist, so läßt er sich nicht so greifen und tappen. Er kann sich wohl ausschälen, daß du die Schale 60 davon kriegst und den Kern nicht ergreifst — darum, daß es ein anderes ist, wenn Gott

da ist, und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: Hier sollst du mich finden". „Du wirst ihn nicht tappen, ob er gleich in deinem Brot ist, es sei denn, daß er sich dir anbinde — durch sein Wort und deute dir selbst das Brot durch sein Wort, da du ihn essen sollst, welches er denn thut im Abendmahl" (WA XXIII, 149—151). Hier enthüllt sich die Schwäche 5 der Beweisführung Luthers. Er muß zugeben, daß die ubiquitarische Gegenwart des Leibes Christi keineswegs identisch ist mit der sakramentalen. Jene begründet ein Überall und Nirgends des Leibes, zugleich ein In= und Außer=den=Kreaturen=Sein, eine für die Kreatur ungreifbare Gegenwart. Im Abendmahl handelt es sich dagegen um eine „greifbare". So kann also doch nur der Rekurs auf einen spezifischen Willensakt Gottes im Wort 10 die sakramentale Gegenwart retten. Gott muß wollen und befehlen, daß sein Leib auf jene greifbare Gegenwart an besonderen Orten sei. Damit konzediert Luther, daß sie nur auf die Volipräsenz begründet werden kann. Refugium ultimum ist wieder Gottes omnipotenter Wille. So zeigt sich schon bei Luther die Leistungsunfähigkeit der Ubiquitäts= lehre für den Nachweis der Realpräsenz im Abendmahl. Ihre Bedeutung hat sie lediglich 15 für die Christologie, für die Abendmahlslehre ist und bleibt sie irrelevant.

So giebt es denn jedenfalls nach Luther drei feststellbare Weisen, wie die Menschheit Christi irgendwo sein kann 1. nach dem esse circumscriptive oder localiter, wie sie auf Erden war und wiederkommen wird am Ende der Tage, 2. nach dem esse definitive (diffinitive), wie sie nach und während der Auferstehung im Grabstein und der 20 Thür war und auch in der Hostie ist, 3. nach dem esse repletive, wie sie vermöge ihrer Personalunion mit der Gottheit und Erhöhung zur Rechten überall und doch nirgends ist und demgemäß auch in den Abendmahlssubstanzen, aber an sich ungreifbar und wirkungs= los. Auf diese dreifache Existenzweise will aber Luther nicht etwa den Leib Christi be= schränken und so Gottes Allmacht vorgreifen. Gott weiß wohl noch mehr Weisen 25 (EA 30, 210. 217. 273.). Luther liegt nur daran, die Weisen herauszuheben, die jeden= falls das Denken nach dem Glauben und der Schrift feststellen könne und müsse. Es wäre sehr verkehrt zu verkennen, daß Luther dieses dreifache Sein keineswegs als eine Speku= lation der Vernunft, sondern als ein Glaubenspostulat meint. Die 2. und 3. Weise ist ihm „über die Vernunft", wenngleich nicht „wider die Vernunft" (217). Luther 30 will zeigen, wie der, der im Christusglauben und in der Schriftgebundenheit steht, mindestens diese Weisen der Existenz des Körpers Christi anerkennen müsse. Der Glaube muß hier schließlich „die Vernunft blenden" (214 f.), die „Vernunft muß untergeben". Denn alles „wie" bleibt völlig verborgen (217). Refugium ultimum ist der Glaube hier. Darum führt Luther den Widerspruch der Gegner zuletzt auf ihren Unglauben zurück 35 (WA XXIII, 161) und wettert weidlich gegen die „alte Wettermacherin, die Frau Ver= nunft, Frau Hulda". Die blöden Augen des Unglaubens sind abgestumpft gegen die Wunder Gottes in Natur und Gnade. Schließlich ist alles Wunder.

Für den Fall, daß seine Gegner selbst mit ihrer Auffassung der Rechten Gottes recht hätten, was Luther natürlich auf das entschiedenste bestreitet, konstruiert er die Mög= 40 lichkeit einer Ubiquität der im Himmel lokalisierten Menschheit Christi; sie bildet dann das Zentrum der Wirklichkeit und ist allen Dingen präsent, weil ihr alle Dinge präsent sind. Diese Anschauung, auf die wir nicht näher eingehen, scheint der Anlaß zu der späteren praesentia intima geworden zu sein.

4. Mit derselben Zähigkeit wie Luther hielt Zwingli an seiner Position fest. Sie 45 ist ihren Fundamenten nach durchaus mittelalterlich, wie besonders die lokale Auffassung der dextera zeigt. Sie ist humanistisch=rationale Kritik des Mittelalters. Ubiquität und Realpräsenz werden aus rationalen Gründen abgewiesen. Der Idiomenkommunikation setzt er, indem er die bezüglichen Schriftstellen durch die Figur des Alloiosis des „Gegen= wechsels" erklärt (Amica Exeg. 3, 525, daß diese Worte ꝛc. 2ᵇ, 66 ff.), die Disparität 50 der Existenzweise der beiden Naturen entgegen (Loofs a. a. O. S. 815; Seeberg a. a. O. 308 f. Am. Exeg. 4, 52, daß diese Worte ꝛc. 2ᵇ 68) und bleibt auch damit auf der mittelalterlichen Position (Seeberg a. a. O. 309). Er verwirft nicht nur das repletive, sondern auch das diffinitive esse für den Leib Christi. Dieser bleibt circumscriptive und localiter im „Himmel", wie er es auf Erden war. 55

Calvin repräsentiert eine Kombination der lokalen Auffassung Zwinglis von der Rechten Gottes mit dem Gewichtlegen Luthers auf die heilskräftige Gegenwart des ganzen Christus im Abendmahl, auch seines „Fleisches". Christologisch vermittelt sich ihm die Sache so, daß er über die bloß nominelle Auffassung Zwinglis von der Idiomenkom= munikation, also über das genus idiomaticum hinausgeht zu der Lehre, daß die Prädikate 60

der Erlösungswirksamkeit auch der menschlichen Natur **realiter** gelten, also zum **genus apotelesmaticum** (**Just. rel. chr. II**, 14, 1—3). Indessen macht er vor dem **genus majestaticum** Luthers und damit vor der Ubiquität halt (Steitz a. a. O. 578). Brot und Wein bleiben ihm Symbole, aber solche unter denen die Erlösungskräfte des Todes und der Auferstehung Christi **realiter** mitgeteilt werden. Darum ist Christus **totus** im Abendmahl gegenwärtig, nicht nur seiner Gottheit nach, sondern als Person (IV, 17, 30), aber nicht als **totum**. Das heißt, sein Leib, der im Himmel ist, ist nicht substantiell in der Hostie. Weil aber nach dem **genus apotelesmaticum** die Heilswirkungen von den ungeteilten Christus ausgehen, also auch von seinem Fleisch unzertrennlich sind, so findet auch eine potentielle oder virtuelle Mitteilung seines Fleisches statt (IV, 17, 11: **per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi adeoque corpus et sanguinem ejus**). Auch sein Leib erweist sich als wirkliche Speise (7), Erlösungskräfte bergend und spendend (8. 9). Nicht aber seinem substantiellen Sein nach ist der Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig, sondern nach seiner **virtus** und **potentia**, nach seiner soteriologischen Wirksamkeit. Die Ursache bleibt im Himmel, die Wirkungen werden ausgestrahlt ins Abendmahl der Gläubigen. Die Entfernung überbrückt der hl. Geist von seiten Gottes (**cujus** [**corporis**] **communionem spiritus sanctus virtute in eos transfundit** [18]), von seiten des Menschen der Glaube (5. 11. 12). Der gläubige Kommunikant empfängt also allein die Gabe, aber nicht das **corpus ipsum**, sondern die **communicatio** oder *κοινωνία* **corporis**. Es wird in die Gemeinschaft des erlösungskräftigen Fleisches versetzt (22. vgl. Seeberg a. a. O. 403f.). Der ganze Vorgang beruht auf der **arcana spiritus sancti virtus** (32). Ganz deutlich spricht die **Institutio** von 1559 aus: **Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare — quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro** (IV, 17, 32). Calvin bevorzugt darum die paulinische Fassung von der *κοινωνία τοῦ σώματος Χρ.* Über die Differenzen in den einzelnen Editionen der **Instit.** vgl. Loofs a. a. O. 890ff.

Der Unterschied Calvins von Luther ist somit deutlich. Er lehnt das **genus majestaticum** und damit die Ubiquität ab, ebenso wie die substantielle Realpräsenz des Leibes Christi, behauptet dagegen auf Grund des **genus apotelesmaticum**, den objektiv durch den hl. Geist, subjektiv durch den Glauben vermittelten geistlichen Genuß der Heils- und Unsterblichkeitskräfte des im Himmel lokalisierten Leibes Christi. Die Ablehnung der Ubiquität mit ihren „**portenta**" begründet das calvinische „**Extra**". Die Präsenzauffassung die Beschränkung der Wirkung auf die „**credentes**". Beides machte die Calvinische Abendmahlslehre für die Gnesiolutheraner unannehmbar.

Für **Melanchthons** anfängliches Festhalten an der lutherischen Auffassung der Realpräsenz des Leibes in der Hostie (CR I, 145. 760. 823. 830. 1109f.; vgl. Seeberg a. a. O. 337) war neben der Autorität Luthers einmal der vermeintliche altkirchliche **Consensus** (I, 901), der ihn nicht Urheber eines neuen Dogmas werden lassen wollte, sodann seine Überzeugung von der Profanität der Zwinglischen Exegese und Gesamtauffassung (I, 1067. 1077) wie der Unhaltbarkeit der ihr zugrunde liegenden Christologie (I, 974. II, 25. II, 222f.) maßgebend. Indessen steht er den Argumenten der lutherischen Ubiquitätslehre von vornherein skeptisch gegenüber (Loofs a. a. O. 861 Anm. 7, 820, Anm. 2; Steitz a. a. O. 579). Er will an dem **ubique esse Christi** festhalten, aber seine leibliche Gegenwart im Mahl nicht magisch, sondern mandatarisch begründet haben (I, 949). Dies Festhalten an der Realpräsenz zeigt auch noch die Marburger Verhandlung von 1529 (II, 25), wo er sich spröder gegen Zwingli zeigte als Luther, freilich nicht ohne daß kirchenpolitische Motive mitwirkten, und die patristische Sammlung, die er 1530 herausgab (CR XXIII, 7, 31f.), endlich die Formulierung von Art. X in der Augsburger Konfession von 1530/31. Indessen machte ihn der Oekolampadsche Dialog, der sein Vertrauen in den patristischen **Consensus** stark erschütterte, fortan schwankend. Neben Bekenntnissen zur leiblichen Gegenwart (II, 311. 315. 787. 801; bei Seeberg a. a. O. 337) findet sich in zunehmendem Maße die Neigung ausgesprochen, meist vorsichtig zunächst in Privatbriefen, die Gegenwart im Mahl vorzugsweise auf Christus als Gott zu beziehen. (Brief an Blaurer bei Bindseil, Phil. Mel. ep., Halle 1874, S. 85; CR II, 620). In Cassel fühlte er sich bereits Bucer gegenüber (1534/35) als **nuntius alienae sententiae**. Immer deutlicher nähert er sich seitdem der oberländischen Auffassung. Vor allem widerstrebt es ihm, die Gegenwart des Leibes im Brot anzunehmen. So schon im Römerbriefkommentar von 1532 (CR XXI, 479), wo er die Gegenwart Christi im Abendmahl durch die Austeilung realisiert denkt, am deutlichsten Veit Dietrich gegenüber (III, 514), wenn er die Gegenwart durch den **usus** exhibiert werden läßt

(Steitz a. a. O. 580 f.) 1538. In diesem Sinne modifiziert Melanchthon auch die Synekdoche Luthers (V, 498 ff.). Schon 1535 in einem Brief an Brenz gesteht er auch der tropischen Exegese des est Berechtigung zu (CR II, 824; vgl. 837. 841 f.; III, 292). Die ἀρτολατρεια ist ihm verhaßt (VIII, 362. 660. 792). Die Ubiquität des Leibes bestreitet er endlich durchaus (VII, 780. 884. VIII, 385. IX, 387. 962 f.; bei Seeberg a. a. O. S. 338). Er bevorzugt die später von Calvin in den Vordergrund gestellte κοινωνία τοῦ σώματος Χρ. als Angliederung der Gläubigen an den Leib Christi (CR XV, 1112 B. 498 ff. IX, 962; bei Seeberg a. a. O.). So vollzieht sich bei Melanchthon fortschreitend eine Spiritualisierung der Abendmahlslehre Luthers, wie das in der Abänderung von Artikel X in der Variata von 1540 andeutungsweise zum Ausdruck kommt. Die immer schroffer werdende Ablehnung der Ubiquität führt ihn konsequenterweise zu der früher so rundweg bestrittenen lokalen Auffassung des dextera dei (corpus localiter alicubi est secundum veri corporis modum Gieseler III, 2, 243 Anm. 45). Die Gegenwart Christi im Abendmahl ist seine efficacia in credentibus, womit denn auch noch der letzte Schritt, den die Variata noch nicht thut, gethan ist — von den vescentibus zu den credentibus. So hat Steitz recht, wenn er sagt, Melanchthon sei zu derjenigen Abendmahlsauffassung zurückgekehrt, die Luther 1523 (EA 28, 397) zurückweist. Jedenfalls ist Melanchthon der Lehre Calvins weit näher als der Luthers. Er teilt mit ihm die Grundauffassung in der lokalen Deutung des dextera und der Beschränkung der Idiomenkommunikation auf das genus apotelismaticum. Er bekennt sich mit ihm zu dem geistlichen Genuß der Gläubigen. So schien in ihm und Calvin der Gegensatz zwischen Luther und Zwingli ausgeglichen zu sein.

5. Diese für den Protestantismus so günstigen Aussichten zerstörte definitiv die Stuttgarter Synode 1559, auf der Herzog Christoph, der durch die Conf. Wirtemb. „im Lande anerkannten lutherischen Abendmahlslehre eine feierliche Sanktion erteilen" ließ (vgl. hierzu d. Art. in diesem Werk: Stuttgarter Synode von Hermelink XIX, 116 ff.). Das von Brenz verfaßte Bekenntnis, welches von der Gesamtheit der Prälaten unterzeichnet wurde, begnügte sich nicht mit der praedicatio identica, sondern legte die württembergische Kirche auf die Ubiquitätslehre Luthers und damit christologisch fest. Die Folgen dieser Symbolisierung einer Lehre, die Luther selbst nicht symbolisiert hat, sind nicht bloß für die Entwickelung der Orthodoxie in Württemberg (vgl. das Schicksal Keplers, L. Günther, Kepler und die Theologie 1905; P. Stark, Johannes Kepler ZhTh 1868, 38, 3 ff.), sondern für die theologische und kirchenpolitische Entwickelung der Reformation überhaupt, man darf wohl sagen: verhängnisvoll geworden. Was sich zunächst entspann, war eine heftige Polemik zwischen Bullinger und Martyr einerseits, Brenz andererseits, in welcher dieser in einer Reihe von Schriften (De personali unione duar. natur. etc., Op. Tüb. VIII, 831 ff. 1561; sent. de libello Bull. etc. ib. 868 ff. 1561; de majestate dom. nostr. etc. 891 ff. 1562; recognitio proph. et apost. doctr. etc. 976 ff. 1664) zur Sicherstellung der leiblichen Realpräsenz aus den Elementen Lutherischer Argumentation gegen Zwingli ein imposantes christologisches System schuf.

In „de majestate domini" spricht Brenz die doppelte Grundlage seiner Christologie in einem Satze aus: Cum enim in ecclesia fit sermo de incarnatione Christi, non solum dicitur, duas naturas in Christo esse personaliter unitas, veram etiam dicitur, humanitatem esse assumptam in deum et Christum hominem conscendisse ac elevatum, exaltatum et evectum esse in majestatem dei adeoque factum esse deum (906). Das ist der Grundgedanke, von vornherein die kühnste Konsequenz Lutherscher Gedanken: die Koinzidenz der Theogenese des Menschensohns mit der Ensarkose des Gottessohnes. Daraus ergiebt sich ein doppelter Ausgangspunkt für den Beweis der Ubiquität des Leibes (oder, wie Brenz lieber sagt: der Omnipräsenz), sowohl von der unio personalis sive hypostatica als auch von der assumptio in deitatem, der deificatio aus.

Den ersten Ausgangspunkt bildet die unio personalis: illa unio, qua deus et homo in una persona Christi ita conjuncti sunt, ut nullo loci spatio a se invicem separari queant (841, vgl. 834. 835. 842. 900. 902. 904 u. oft). Diese Personalunion vollzieht die göttliche Allmacht trotz und unbeschadet der Verschiedenartigkeit und Selbstständigkeit der beiden Naturen oder Substanzen (834. 835. 836. 837. 902. 904. 912. 918. 926. 944 u. oft). Es findet also weder eine mutatio humanitatis in deitatem statt (834. 837. 848. 904. 918. 926 u. oft), noch eine Verdoppelung der Personen (834. 836 non sunt duo Christi 842. 898. 900. 902 u. oft). Beides weist Brenz als eine absurde Insinuation der Gegner immer wieder ab. Die unio perso-

nalis hebt weder die duplicitas naturarum, noch diese jene auf. Durch diese unio admiranda et ineffabilis besteht sofort celebris illa in ecclesiasticis scriptoribus, communicatio idiomatum inter divinam et humanam naturam (838) und zwar non solum communicatio proprietatum vocabulorum sed rerum (838 f.). Diese hat die alte Kirche in Wirklichkeit gelehrt (839—841), jene die Scholastik (838). Sie bewirkt einen realen Austausch der spezifischen Proprietäten der Naturen. Dem Einwand, daß ja dabei notwendig das Wesen der menschlichen Natur verloren gehe, begegnet Brenz durch die Unterscheidung zwischen substantiellen und accidentiellen Eigenschaften, wobei der Grundsatz geltend gemacht wird: res non tollitur, cum accidens tollitur — der Grundsatz einer Philosophie, deren Giltigkeit Brenz sonst lebhaft bestreitet. Die Natur im eigentlichen Sinne ist substantia (837 corpus videlicet humanum et anima rationalis 834) substantia corporea intelligens et in tempore creata 904). Indessen sind die Proprietäten als bloße Accidenzien von der substantiellen Natur ablösbar. Während die Gottheit zwar als res simplicissima accidentienlos ist, ist die humanitas als res composita variis accidentibus obnoxia, quae et substantiam rei non mutant — adesse et abesse possunt unbeschadet der vollen Integrität der Natur (837). Zu diesen accidentiellen, verlierbaren Eigenschaften der menschlichen Natur gehört nun nicht bloß das pati ac mori (837), sondern auch das „in loco esse" (837. 934. 1087). An dieser These hängt bei Brenz nicht weniger als alles. Diese proprietates accidentariae (und also auch das in loco esse) können also „abesse" und durch Mitteilung göttlicher Eigenschaften ersetzt werden, ohne daß dadurch die Natur des Menschen verändert wird, eben durch Mitteilung von ὑπερφυσικά, die dann freilich auch nur accidentiell von ihr besessen werden (841. 848). So ist es auch dem Moses, Petrus, Elias, Paulus und anderen Heiligen zeitweilig (848) widerfahren. Auf diese Weise können in der einen Person Christi dissimiles proprietates inseparabiliter conjunctae esse, ut haudquaquam loco sed tantum intellectu distinguantur (904). Seine humanitas kann unbeschadet ihrer Integrität nova coelestia divina ornamenta empfangen (912). Die Personalunion bewirkt, quod quicquid convenit filio dei per naturam, hoc conveniat filio hominis per gratiam (836), wobei aber doch inzwischen jeder Natur ihre Proprietäten verbleiben müssen (841), obwohl die proprietates humanae für accidentiell und verlierbar erklärt worden sind. Demzufolge würde also die menschliche Natur sowohl ihre eigenen Proprietäten als auch die göttlichen per accidens besitzen, ein Zustand, der jeden Unterschied zu verwischen scheint.

Darin liegt offenbar Brenz' Hauptschwäche seinen Gegnern gegenüber, daß er das „in loco esse" ohne weiteres für eine der menschlichen Natur unwesentliche Proprietät erklärt. Er behandelt es als quantité négligible und kann es doch nicht los werden, noch entbehren. Und während er hier selbst mit philosophischen Waffen streitet, rückt er den Widersachern ihre Abhängigkeit von Aristoteles unaufhörlich vor (850. 934. 935. 938. 942. 944 u. oft) und will bei ihnen philosophische Gegengründe nicht gelten lassen (837. 903), ja zieht sich schließlich aus der Dialektik auf die Allmacht Gottes zurück, der nichts unmöglich sei und der die Gegner nur nicht glauben wollten (833. 837. 899. 902. 905. 920 f. 934). Dazu kann er sich den Dissensus der Väter nicht verhehlen (836 f.).

Indessen ergiebt nun die Communicatio idiomatum die Ubiquität von selbst (835. 838. 842 repletive 897 f. 932 f.) und damit für Brenz auch die Realpräsenz des Leibes im Abendmahl (843 u. oft).

Aber sie ergiebt sich ihm noch in besonderer Weise direkt aus der assumptio in deitatem, aus der Exaltation. Man muß bedenken, daß die Inkarnation nicht bloß eine Personalunion bewirkt, sondern auch (verum etiam) eine assumptio der Menschheit in die Gottheit. Nicht gleichberechtigt thun sich die Naturen zusammen, sondern die göttliche prävaliert unendlich. Darauf legt Brenz das Hauptgewicht. Die Menschwerdung Gottes ist eigentlich ein Gottwerden des Menschen: homo deus factus est (906). Dies geschieht bereits in utero Mariae virginis, bei der Inkarnation im frühesten Stadium. Schon in dem Keimprozeß wird Jesus der Mensch zur Rechten Gottes gesetzt, zur vollen Majestät Gottes erhöht, zum Herrn über alle Kreatur gemacht. „Alle Dinge werden unter seine Füße gethan" (835 f. 841. 845. 906 f. 914. 916. 918 u. oft). Dieses ist das eigentliche Wunder (836 f.). Freilich ist die menschliche Natur nicht, wie die Gegner insinuieren, per se capax divinae majestatis (905. 918. 920). Sie wird es aber durch die Gnade der unio hypostatica (903. 905). Die menschliche Natur erleidet dieses alles, besitzt es passiv. Die divinitas Christi ist die divinitas communicans seu participans, die der menschlichen Natur bloß divinitas communicata seu parti-

cipata. Und dieses geschieht „in momento incarnationis" (846. 847. 906f. 925. 927f. u. oft). Eine dreifache Himmelfahrt lehrt auf solche Weise Brenz, die eigentliche bei der Inkarnation, die zweite gleich nach der Auferstehung (841. 846. 906f. 923. 927f.) und endlich die sichtbare und uneigentliche „ökonomische", nur um der Zuschauer willen geschehene, ein bloßes „spectaculum locale et visibile" (846. 907. 927) — ascensio 5 nur „per phrasim loquendi". Heilsgeschichtliche, christologische Bedeutung hat nur die erste. Ununterbrochen befindet sich also der Mensch Jesus seit dem Moment der Inkarnation als Gott und Herr über alles zur Rechten Gottes im Himmel, während er gleichzeitig durch die communicatio idiomatum in den Stand gesetzt wird, auf Erden localiter et circumscriptive im Zustande der Exinanition oder Humiliation das Erlösungs- 10 werk zu vollbringen (838. 847. 902. 915. 922, 925f. 931). Eine Doppelexistenz Jesu Christi ist damit für die Zeit seines Erdenlebens konstatiert, eine göttlich-menschliche im Himmel und eine menschlich-göttliche auf Erden (alterum — alterum 915). Im Himmel prävaliert die Gottheit, auf Erden die Menschheit. Der status inanitionis, in dem die Gottheit, soweit es ihr möglich ist, an den Funktionen, vor allem dem Leiden und Sterben 15 der Menschheit teilnimmt, ist nur ein Intermezzo in der eigentlichen Seinsweise der Majestät der Menschheit: „Christus suscepit tempore ministerii et conversationis suae in hoc mundo humano imbecillitates ac fuit corpore suo pro conditione hujus temporis in loco circumscriptive". Das repletive esse ist das eigentliche Sein auch seiner Menschheit, das nur zeitweilig durch das circumscriptive esse unter- 20 brochen oder vielmehr begleitet wird. Das bewirkt die exaltatio inde ab incarnatione. So begründet denn in der That die inanitio für Brenz nur eine uneigentliche Existenzweise Christi hominis (secundum hanc infirmitatem fuit in terra, ambulavit in terra etc. 919). Die Gottheit aber wird durch die Idiomenkommunikation bis zu einem undefinierbaren und auch von Brenz nicht präzisierten Grade in diesen 25 Prozeß mit hineingezogen, wiewohl sie per se impassibilis etc. ist. Aber doch in einem sehr beschränkten, der Kommunikation sehr wenig gerechtwerdenden Maße. Die μορφὴ θεοῦ, deren der Mensch sich entäußert hat, ist nämlich nur der aspectus divinus oder die species divina (922). Majestatem texit, et obduxit eam forma servi (925f.) „apparuit omnium vilissimus". Es lehrt also Brenz nur eine dissimulatio usur- 30 pationis, κρύψις χρήσεως (840), nicht eine κενωσις χρήσεως der göttlichen Qualitäten seitens der Menschheit. Auch die Gottheit hat sich freilich gedemütigt (923). Per commun. idiom. müssen wir sogar sagen, daß Gott in Christo gelitten habe und gestorben sei, ja non est sententia, quod deus Verbum dicitur tantum sermone vocabuli pati et mori, res autem ipsa nihil prorsus ad deum pertineat, sed 35 quod deus, etsi natura sua non patitur nec moritur, tamen passionem et mortem Christi ita sibi communem faciat, ut propter hypostaticam unionem passione et morti adsit et non aliter, ut sic dicam afficiatur, quam si ipse pateretur et moreretur (839. 903). Wie kann aber die Gottheit an dem Leiden und Sterben der Menschheit teilnehmen (adesse) und davon irgendwie affiziert werden, wenn 40 sie selbst impassibilis ist und bleibt? So ist auch die Gottheit nicht auferweckt worden (913). Hier verwickelt sich die Spekulation in unlösbare Widersprüche. Die Kommunikation erweist sich als undurchführbar trotz des ehrlichsten und ernstlichsten Strebens. Menschheit und Gottheit in einer Person unauflösbar geeint, sollen in dieser einen Person gleichzeitig im Himmel alle Seligkeit genießen, alle Welt regieren und auf Erden leiden, 45 sterben und auferstehen. Brenz muß behaupten, daß der Mensch Jesus zu gleicher Zeit lebendig und tot war.

Ja auch die Menschheit auf Erden kommt in Gefahr, ihre Realität einzubüßen. Etsi enim Christus (homo) ea erat forma, schreibt Brenz zu Phi 2, ea majestate jam inde ab initio incarnationis, ut potuisset nec humanis oculis videri, nec 50 humanis manibus palpari — tamen inanivit humiliavit demisit sese, ut et videretur et palparetur adeoque loco circumscriberetur. Erat igitur in terra secundum visibilem carnem, secundum majestatem autem invisibilis erat in coelo et in terra (925f.). Auch das esse in loco war also eine Seinsweise, die nicht etwa mit der Menschwerdung gegeben war, zu der sich vielmehr der eigentlich unsichtbare 55 Mensch Jesus neben seiner Unsichtbarkeit noch erst herablassen mußte. (Über die drei Grade der Existenz vgl. 928.)

Die Aussage Brenz' über die dextera dei, die corpora spiritualia, die illokale Seinsweise und seine astronomischen Spekulationen über die Himmelssphären übergeben wir. Sie bilden nur Hilfslinien. Wie Luther war er sich übrigens, aber mit weniger 60

Recht, bewußt, alles aus der Schrift zu schöpfen, während die Gegner mit den fleischlichen Waffen der Philosophie kämpften. Allerdings nimmt der Schriftbeweis wie der Väterbeweis einen großen Raum bei ihm ein. Die philosophischen Prämissen aber liegen überall zu Grunde.

Mit der Ubiquität war für Brenz die Realpräsenz bewiesen. Den Einwand, daß ja durch die Ubiquität das Abendmahl überflüssig werde, fertigt er kurzer Hand mit Luthers Auskunft ab (849). Den Genuß des Leibes auch seitens der Ungläubigen betont er natürlich (850). Neben dem esse repletive behauptet er mit Luther auch, daß esse diffinitive des Leibes im Abendmahl und zwar auf eine Weise, daß die Synekdoche Luthers so umgebogen zu sein scheint, daß die Gegenwart des Leibes durch den usus erhibiert wird (849).

Das Maulbronner Gespräch der Schwaben und Pfälzer (1564) enthüllte die Schwächen der durch Andreä infolge seines Aristotelischen Gottesbegriffes (actus purus) bereits abgeschwächten Christologie Brenz' (vgl. den Artikel, dazu Steitz a. a. O. 590; Thomasius a. a. O. 363). Die Disparität der beiden gleichzeitigen Stände war durch die Unterscheidung von κτῆσις und χρῆσις nicht auszugleichen. Die Apologie des Maulbronner Protokolls 1565 (bei Pfaff comment. de actis et scriptis publ. Eccles. Wirt. 77) konzediert bereits eine κένωσις χρήσεως gegenüber der bloßen κρύψις χρήσεως Brenz', wodurch freilich der Gegensatz zwischen dem entäußernden Erdenleben und dem gleichzeitigen Himmelsleben Christi noch verschärft wurde. In Württemberg blieb diese Lehrweise bis zum Ende des Jahrhunderts maßgebend (Thomasius a. a. O. 374 ff.).

6. Zwischen den Wittenberger Philippisten (Major, Eber, Crell), die an der Melanchthonischen Beschränkung der Idiomenkommunikation auf die ersten beiden genera festhielten, die Ubiquität verwarfen und die disputationes scholasticae über die Realpräsenz ablehnten, und den schwäbischen Brenzianern suchte Martin Chemnitz, der Braunschweigische Superintendent, Vermittelung. Jedoch ist es ihm nicht gelungen, eine wirkliche Synthese herzustellen. Seine Lehre bleibt ein Aggregat disparater Elemente Melanchthonischer und Luther-Brenzscher Herkunft. Melanchthonisch ist in seiner Lehrweise, die er am umfassendsten in der Schrift de duabus naturis in Christo 1571 entwickelte (Wit. Lips. 1578), der Ausgangspunkt, die Aristotelische Prämisse: Propria non egrediuntur sua subjecta (280). Die Proprietäten sind der menschlichen Natur essentiell, nicht bloß accidentiell, wie Brenz wollte, und können deshalb nicht einfach durch göttliche Attribute ersetzt werden. Das in loco esse gehört also zum Wesen des Menschen. Während nun auf diese Weise das genus majestaticum, das doch das in loco esse aufhebt, aus der Kommunikation ausgeschaltet und auf den dialektischen Gebrauch Melanchthons reduziert zu sein scheint, gewinnt Chemnitz es gradatim doch wieder. Er giebt zwar zu, daß die menschliche Natur hinsichtlich dessen, was ihr habitualiter und formaliter subjective und inhaerenter ein proprium werden könne, non capax infiniti sei. Sie kann also wohl, was auch die Reformierten zugeben, dona creata infusa, qualitates finitae, habitus finiti von seiten der Gottheit aufnehmen, aber nur nach dem Maße ihrer menschlichen Kapazität (263 ff. 267), etwa so, wie auch durch Inhabitation Gottes in den Heiligen eine Steigerung ihrer natürlichen Qualitäten vorkommt. Aber Chemnitz will nun doch auch das dritte genus nicht preisgeben. Er behauptet deshalb eine Steigerung der Kapazität für das Göttliche in Christo homine durch die unio personalis, die er mit dem Damascener anhypostatisch begründet (Steitz a. a. O. 592; Seeberg a. a. O. 363). Dadurch vermag sie nun doch auch hyperphysische Qualitäten, die mit dem Wesen Gottes identisch sind, aufzunehmen und zu besitzen, jedoch nicht als einen essentiellen, formalen, habituellen und inhärierenden subjektiven Besitz, sondern nur als eine effektive und aktuelle, potentielle Gabe, also nicht substantiell, sondern energetisch (229 f. 279. 328. 468. 620), als Wirkungen des mit ihr persönlich geeinten Logos auf sie, die sie selbstwillig aufnimmt und selbstthätig „kooperativ" verwertet (224. 261. 306. 363). Die menschliche Natur wird also zum selbstthätigen Organ des Logos. Die Fülle der göttlichen Majestät substantiiert sich nicht, aber manifestiert sich in ihr. Diesen Prozeß denkt Chemnitz als eine Art περιχώρησις. Er verwendet auch das Bild vom glühenden Eisen mit Vorliebe (305 u. oft). Die Menschheit wird durchgottet (Anlehnung an mystische Vorstellungen, Dorner a. a. O. II, 2 S. 698 f.). Aber die Gottheit geht in die Spontaneität der Menschheit ein (Seeberg a. a. O. 364). So schuf Chemnitz allerdings Raum für eine größere Verselbstständigung der Stände. In der Erniedrigung tritt die mitteilende Thätigkeit des Logos bis zu κρύψις χρήσεως (353), ja bis zur κένωσις χρήσεως (57) zurück, ohne je ganz zu pausieren (228 f.), in der Erhöhung da-

gegen voll hervor. Ja, eine Entwickelung, ein Wachstum wird auf diese Weise möglich (Seeberg a. a. O. 365). Zugleich war dadurch ein Ersatz für die inhärierende Ubiquität gegeben. Diese wird als habitueller Besitz der Menschheit entschieden abgelehnt, als potentieller dagegen wiedergewonnen, als eine Art Ubivolipräsenz. Damit steht allerdings die andere Behauptung im Widerspruch, daß die hypostatische Union an und für sich utriusque inter se praesentissimam unionem et unitissimam praesentiam begründe (66f.) und darum die Menschheit allezeit im Logos gegenwärtig sei und in ihm alle Kreaturen gegenwärtig habe (Steitz a. a. O. 595, praesentia intima). So kommt Chemnitz über ein widerspruchsvolles Schwanken zwischen apriorischer Ubiquität und aposteriorischer Ubi- oder Multivolipräsenz nicht hinaus und jedenfalls durch sein Resultat in Konflikt mit seiner Grundthese: propria non egrediuntur sua subjecta. Die Konsequenz seiner Anschauung ist eigentlich, daß die Menschheit Jesu zugleich essentiell zirkumskript und potentiell omnipräsent ist. (Über die reformierte Polemik vgl. Dorner a. a. O. S. 724ff.)

Die Lehre der Konkordienformel (Art. VII und VIII) erweist sich als eine schwerlich genau fixierbare und eindeutige Kombination Lutherisch-Brenzscher und Chemnitzscher Auffassung. Man muß sagen, daß sie direkt die Multi- oder Ubivolipräsenz indirekt aber die essentielle Ubiquität des Leibes lehrt. Denn nirgends bekennt sie sich ausdrücklich und direkt zu dem repletive esse, der Omnipräsenz der Menschheit Christi. Vielmehr bewegen sich alle ihre Aussagen in dieser Richtung auf der Linie der Multivolipräsenz. Zwar schreibt sie der Menschheit während der Erniedrigung wie Erhöhung den vollen Besitz der göttlichen Majestät zu. Aber sie erwähnt als deren Eigenschaften immer nur die Omnipotenz und Omniscienz, nie die Omnipräsenz (bei Müller 549, 35. 680, 29. 680, 27f. 691, 74. 692, 77f. 695, 92). Es wird zwar von der Allgegenwart Gottes (548, 27. 695, 90. 692, 77) aber nie von der Allgegenwart der Menschheit Christi geredet, dagegen von ihrer Gegenwart „auf Erden“ „in der Kirche“ „bei den Gläubigen“. Diese wird aber stets als durch die Omnipotenz vermittelt gedacht (672, 119. 680, 27. 29. 691, 74. 692, 77. 695, 92). Es heißt zwar einmal: revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, sed etiam ut homo praesens dominatur et regnat (680, 27f.). Aber praesens ubique dominari ist nicht ubique esse. Eine Überspannung der Ubiquität lehnt sie jedenfalls sehr bestimmt ab (548, 27. 695, 90). Indirekt approbiert sie aber die Ubiquitätslehre Luthers durch die Aufnahme der großen Citate aus seinen Abendmahlsschriften (667ff. 693ff.) mit allen Sätzen über die Ubiquität und das repletive esse. Sie lehrt also die Ubiquität indirekt neben der Ubivolipräsenz. Dabei eignet sie sich Luthers Auffassung der dextera dei als Tropus für Gottes Majestät an (540, 12. 546, 17). Man sieht also deutlich, wie hier die beiden Strömungen miteinander ringen. Konzessionen an Chemnitz sind 1. die Betonung der Ubivolipräsenz als Ausfluß der Omnipotenz, 2. der Inanition nicht bloß als κρύψις sondern auch κένωσις χρήσεως (546, 16. 679, 26. 680, 26. 688, 65), 3. die Voraussetzung: propria non egrediuntur sua subjecta (681, 32) mit der Erklärung, das circumscripte esse sei essentielle Proprietät der Menschheit (676, 8), — wodurch freilich ebenso wie bei Chemnitz das genus majestaticum gesprengt wird, 4. die wiederholte Legitimierung des die energetische Auffassung begünstigenden Bildes vom feurigen Eisen (678, 18. 689, 66). In den Luthercitaten kommt dagegen der Brenzianismus zu Wort. Auch darin, daß indirekt bisweilen Chemnitzsche Ansichten abgewiesen werden (685, 5). Im übrigen wird die Comm. Id. realis als das Fundament der gesamten Christologie mit starker Betonung der Integrität der Naturen und ihren Proprietäten, der Unempfänglichkeit der göttlichen Natur für die menschlichen Proprietäten (684) und der Trennung der Stände so durchgeführt, daß sie sowohl ein gemilderter Brenzianismus, wie ihn Andreä vertrat, als der fortgeschrittene Melanchthonianismus Chemnitz' acceptieren konnte. Doch zeigt der Vorbehalt des letzteren betreffs der Ubiquität in seiner Unterschrift, daß man das Problem ungelöst wußte.

7. Dies zeigt auch die weitere Entwickelung der Lehre, die nur kurz skizziert werden kann. Wiewohl die Ubivolipräsenz Chemnitz' in der F.C. das Übergewicht über die absolute Ubiquität gewann, wurde sie doch eine Zeitlang durch die gemeinschaftlichen Bemühungen der beiden Schwaben Leonhard Hutter und Aeg. Hunnius zu Gunsten der Ubiquität verdrängt (Dorner a. a. O. 775; Thomasius a. a. O. 427f.). Hutter reproduziert wesentlich die Brenzsche Lehre. Hunnius lehrt im Anschluß an Chemnitzsche Gedanken, vielleicht auch schon Lutherische, eine praesentia intima der Menschheit, eine immanente Allgegenwart derselben im Logos, eine passive Omnipräsenz. Doch geht er darin über Chemnitz hinaus, daß er die im Stande der Erniedrigung bloß latente prae-

sentia intima durch die Erhöhung zur omnipraesentia extima steigert, neben der zugleich aber die räumliche Präsenz des Leibes im Himmel fortbesteht, womit der Dualismus der menschlichen Existenz Christi, der bei Luther und Brenz auf die That der Erniedrigung beschränkt blieb, in Permanenz erklärt wird (Steitz a. a. O. 599f.). Damit 5 war die Ubiquität zur Anerkennung gebracht und nur die nähere Fixierung der Theologie überlassen.

Von jetzt an wird die Ubiquitätslehre ein Moment in den Kenotischen Streitigkeiten, für welche auf die Artikel Kenosis und Christologie in diesem Werke verwiesen werden muß (vgl. auch Steitz a. a. O. 600ff.). Die Gießener lehren im Anschluß an Chemnitz-10 Hunnius neben dem potentiellen Besitz die *κένωσις χρήσεως* der göttlichen Proprietäten seitens der Menschheit und die praesentia intima in der Erniedrigung, reservieren die Omnipräsenz der Menschheit für die Erhöhung. Der Logos hat also während der Erniedrigung die Menschheit zwar gegenwärtig, aber als eine solche, die nicht an seiner Allmacht und Allgegenwart partizipiert. Er regiert ohne ihre Kooperation. Die Tübinger 15 führen die Comm. Id. auch während der Erniedrigung konsequent durch, gestatten nur eine *κρύψις χρήσεως*, vindizieren also der Menschheit in inanitionis statu nur eine Dissimulation der vollbesessenen Omnipräsenz. Nur für die Allmacht gestehen sie den hohenpriesterlichen Funktionen Jesu eine *κένωσις χρήσεως* zu (retractio reflexiva). Die wahre Menschheit war freilich damit in Frage gestellt (Steitz a. a. O. 600ff.; 20 Thomasius a. a. O. 429; Dorner a. a. O. 788ff.). Der Abstand zwischen beiden ist nur relativ. Die Gießener beschränken sich auf die Potentialität, die Tübinger behaupten Substantialität des Majestätsbesitzes der Menschheit in der Erniedrigung.

Die Geschichte der Ubiquitätslehre ist damit abgeschlossen. Der Versuch Nikolais, sie im panentheistischen und ethischen Sinne umzubiegen (Steitz a. a. O. 605f.), ist Einzel-25 erscheinung geblieben. Wiewohl die beiden Typen einander näher kommen, wird doch in der Folgezeit keine Synthese erreicht. Sie bestehen innerhalb der lutherischen Theologie modifiziert nebeneinander fort. Im allgemeinen gewinnt Chemnitz durch die Gießener die Oberhand. Calixt kehrt zu der melanchthonischen Fassung der Comm. Id. zurück. Die Beziehung auf die Abendmahlslehre tritt in den Hintergrund. Mit dem Pietismus 30 und definitiv mit dem Rationalismus erlahmt die christologische Spekulation. Die lutherische Dogmatik des 19. Jahrhunderts hat dem Ubiquitätsproblem geringeres Interesse entgegengebracht. Nur Philippi hat von den Systematikern den Standpunkt der Gießener reproduziert. Die Erlanger Kenotiker behalten die Omnipräsenz für den erhöhten Gottmenschen vor; Thomasius begründet sie mit Chemnitz auf die Allmacht (a. a. O. 271), 35 Frank, wie es scheint, auf die praesentia intima (Wahrheit II, S. 230ff.), v. Öttingen auf die „Raumbeherrschung" (System II, 2, 151). Daß auch die Kenotische Auffassung, wiewohl sie einen christologischen Fortschritt darstellt, von großen Schwierigkeiten gedrückt wird, kann nicht zweifelhaft sein. Der Fortbildung der Christologie, an der von verschiedenen Seiten gegenwärtig gearbeitet wird, bleibt die Aufgabe, nachdem die Ubiquitäts-40 lehre in ihren bisherigen Formen nirgends eine widerspruchslose Fassung gewonnen hat, dem Glaubensinteresse, das ihr unleugbar zugrunde liegt, zu einem dogmatisch einwandfreien Ausdruck zu verhelfen. **A. W. Hunzinger.**

Übel s. d. A. Leiden Bd XI S. 360.

Ugolini, Biagio, latein. Blasius Ugolinus, ist bekannt geworden durch den The-45 sauraus antiquitatum sacrarum, der in Venedig 1744—1769 in 34 Foliobänden größten Formats erschienen ist. Dieses Werk enthält erstens: einen Neudruck zahlreicher Abhandlungen zur biblischen Archäologie von verschiedenen Gelehrten. — Zweitens: Abhandlungen von U. selbst, Bd 10: Altare exterius, de mensa et panibus propositionis; Bd 11: Altare interius; de candelabro; Bd 12: de sacerdote castrensi 50 (Dt 20,2ff.); Bd 13: Sacerdotium Hebraicum; Bd 17: de ritibus in coena Domini ex antiquitatibus Paschalibus illustratis; Bd 21: de phylacteriis Hebraeorum; Bd 22: Trihaeresium (Pharisäer, Sadducäer, Essäer); Bd 29: de re rustica veterum Hebraeorum; Bd 30: Uxor Hebraea; Bd 33: de veterum Hebraeorum et reliquarum gentium, praesertim Graecorum et Romanorum, funere et praeficis. 55 Diese Abhandlungen zeigen gute Kenntnis der jüdischen Litteratur und auch sonst Gelehrsamkeit. — Drittens: Übersetzungen altjüdischer Werke samt nebenstehendem Grundtexte. a) 31 Traktate der Thosephtha, nämlich in Bd 20 die erste Ordnung, in Bd 17. 18 die zweite (Mo'ed), in Bd 19 die fünfte (Qodaschim). — b) 20 Traktate des paläst in. Tal-

muds. Bd 17: Pesachim. Bd 18: Schegalim, Joma, Sukka, Rosch ha=schana; Tha'anith, Megilla, Chagiga, Beza, Mo'ed qaton. Bd 20: Ma'asroth, Ma'aser scheni, Challa, 'Orla, Bikkurim. Bd 25: Sanhedrin, Makkoth. Bd 30: Qidduschin, Sota, Kethuboth. — c) 3 Traktate des babylon. Talmuds. Bd 19: Zebachim, Menachoth. Bd 25: Sanhedrin. — d) 4 alte Midrasche (s. diese Encykl. XIII S. 788. 793, 45 ff.), nämlich: Mekhiltha und Siphra in Bd 14; Siphre in Bd 15; Leqach tob zu Lev, Nu, Dt (unter dem falschen Titel **Pesictha**) in Bd 15 und 16. — e) Zahlreiche Traktate aus dem großen Ritualwerk Jad chazaqa des Moses Maimonides. Namentlich wegen dieser letztgenannten Übersetzungen ist U. in Deutschland angegriffen worden: Moses Maim. sei keine Autorität. In einem 1748 an Chr. Ben. Michaelis in Halle gerichteten Schreiben (das Exemplar der Kgl. Bibliothek in Berlin (Bibl. Diez 2488; 11 Seiten 4to) hat kein Titelblatt. In **Zaccaria's Storia letteraria d'Italia I** (Venedig 1750), S. 207 lautet der Titel: **Viro celeberrimo Cristiano Benedicto Michaelis . . Blasius Ugolinus S. P. D., Venetiis** 1748) verteidigt er sich und bringt Beweise dafür, daß Moses Maim. mit Recht sich hohes Ansehens erfreue. Vgl. auch das Vorwort zum 17. Bande.

Bd 34 des **Thesaurus** ist ein 486 Seiten füllendes Register. Joh. Georg Meusel, **Bibliotheca Historica I, 2**, S. 118—142 (Leipzig 1784) giebt ein Verzeichnis aller Titel der einzelnen Abhandlungen und Übersetzungen.

Über das Leben Us. habe ich bis jetzt leider nichts ermitteln können. In der Widmung zum ersten Bande, 1744, ist gesagt, daß die Vorarbeiten mehr als ein Jahrzehnt gedauert haben. Der Registerband, 1769, ist noch von U. selbst bearbeitet. U. nennt sich, wo er lateinisch schreibt, stets Blasius Ugolinus. Ugolini wird er in der Besprechung der ersten 3 Bände des **Thesaurus** im **Journal des Sçavans** genannt: Bd 138 (346, Amsterdam 1746), S. 389—412; Bd 141 (349, Amst. 1747), S. 245 bis 262; Bd 142 (350), S. 20—35; Biagio Ugolini in **Storia letteraria d'Italia I**, S. 207 und in den kurzen Besprechungen des **Thesaurus** daselbst **IV**, 134—136; **VII**, 476—478; **VIII**, 372; **X**, 506. (In diesen Anzeigen wird gerügt, daß U. die Bedeutung der rabbinischen Litteratur für das Verständnis der Bibel überschätze.) U. ist ein nicht seltener italienischer Name. In dem Schreiben an Chr. B. Michaelis erwähnt U., daß die jugendlichen Brüder Walch in Venedig oft mit ihm zusammen waren (gemeint sind Johann Ernst Immanuel Walch, später Professor der Philosophie und der Beredtsamkeit in Jena, geb. 1725, und Christian Wilhelm Franz Walch, geb. 1726, seit 1753 Prof. in Göttingen). Ebenda bittet er, dem Professor Sigismund Baumgarten in Halle (gest. 1757) viele Grüße auszurichten. — Obwohl U. es, soweit ich gesehen habe, nirgends sagt, kann doch wohl kaum ein Zweifel sein, daß er geborener Jude war und erst später zur römisch=katholischen Kirche übergetreten ist. **Herm. L. Strack.**

Uhlhorn, Gerhard, lutherischer Theologe, geb. in Osnabrück am 17. Februar 1826, gest. in Hannover am 15. Dezember 1901. — G. U., Abt zu Loccum. von Fr. Uhlhorn, Stuttgart 1903.

U. entstammt einer bürgerlichen Familie. Der Vater war Schuhmachermeister, ein angesehener Mann von geistiger Regsamkeit und echter Frömmigkeit, die Mutter eine zarte feinsinnige Frau, die bald nach der Geburt des Sohnes starb. Schlichtheit und Klarheit des Wesens hat U. als Erbteil des Elternhauses empfangen, aber auch durch die kleinlichen Verhältnisse, die wirtschaftlich oft bedrängte Lage des Vaters und das Angewiesensein auf fremde Hilfe eine gewisse Befangenheit und Ängstlichkeit. Der Knabe besuchte zunächst die Volksschule, da der Vater ihn zum Handwerk erziehen wollte, aber seine ungewöhnliche Begabung zog die Aufmerksamkeit der Lehrer auf ihn, und der hervorragende Schulmann Schüren setzte durch, daß er das Ratsgymnasium besuchen konnte. Hier hat vor allem Direktor Abecken, einst Hauslehrer von Schillers Söhnen, auf ihn eingewirkt, ein Mann voll Begeisterung für das Klassische und von religiösen und theologischen Interessen; und im Konfirmandenunterrichte Pastor Weibezahn, ein Vertreter des neu erwachenden kirchlichen Glaubenslebens. Nach einem vergeblichen Versuche in das Schullehrerseminar aufgenommen zu werden konnte er mit der Unterstützung einiger ihm wohlgesinnter Herren das Gymnasium absolvieren. Sein Wunsch war Mathematik zu studieren, aber aus Mangel an Mitteln entschloß er sich zur Theologie, zu der ihn seine Jugendeindrücke hinzogen. In Göttingen wurden Lücke und Ehrenfeuchter seine Lehrer und väterlichen Freunde. Unter ihrem Einflusse befreite er sich von dem Pietismus, der ihn von Osnabrück her anhaftete und wurde ein Anhänger der gläubigen Vermittlungstheologie, aber unter Wahrung seiner geistigen Selbstständigkeit.

Nach kurzer Hauslehrerzeit wurde er 1849 in Göttingen Repetent und habilitierte sich 1852 dort als Privatdozent mit der Schrift: **Fundamenta chronologiae Tertullianeae.** Außer Kirchengeschichte las er auch über das AT und predigte regelmäßig in der Universitätskirche. Eifrig beteiligte er sich mit scharfer Feder an dem wissenschaftlichen Kampfe gegen die Tübinger Schule, von Baur als „ein nicht unbilliger Beurteiler" geachtet, von Hilgenfeld geschätzt und verdiente sich in fast keckem Streite die Sporen. 1854 erschien sein Buch: „Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt", auch arbeitete er mit an der Frage nach der Echtheit der Ignatianischen Briefe und schrieb Artikel für die erste Auflage dieser Encyklopädie, deren Mitarbeiter er bis zum Tode geblieben ist.

In der hannoverschen Landeskirche entbrannte zu dieser Zeit der Kampf zwischen der neulutherischen orthodoxen Richtung (Petri und Münchmeyer) mit ihren hochkirchlichen Ansichten und der Göttinger Fakultät (Lücke und Ehrenfeuchter), der Abweichung vom Bekenntnis und unionistische Tendenzen vorgeworfen wurde. U. stand auf der Seite der Göttinger, maßvoll ihre Ansichten vertretend; er redigierte die von den Göttingern herausgegebene „Monatsschrift für Theologie und Kirche". In diesem Kampf hinein spielt ein anderer über die Innere Mission, die von den Vermittlungstheologen warm gefördert, von Petri für ein gefährliches Schlinggewächs am Baum der Kirche erklärt wurde. Petri erreichte die Besetzung der Göttinger Fakultät mit Gesinnungsgenossen nicht, vielmehr wurde aufs neue ein Vermittlungstheologe und zwar aus der Union berufen (Schöberlein), aber sein „Zeitblatt" verdrängte die Göttinger Zeitschrift und gewann großen Einfluß auf den größten Teil der Geistlichen, die sich einer volkstümlichen Orthodoxie zuwandten.

Um der Petrischen Richtung entgegenzuwirken wurde U., der sich auch als bedeutender Prediger durch ein Bändchen Predigten (Göttingen 1854) in weiteren Kreisen bekannt gemacht hatte, 1855 nach Hannover berufen als Hilfsprediger an der Schloßkirche und Hilfsarbeiter im Konsistorium. Er verheiratete sich und hat mit seiner Frau in einer langen, überaus glücklichen, mit sechs Kindern gesegneten Ehe gelebt. Rasch stieg er empor. 1857 wurde er zweiter, 1861 erster Hofprediger und Konsistorialrat. Mit seiner Predigtart (s. d. A. Gesch. d. Predigt Bd XV S. 718) drang er nur langsam durch und konnte erst gegenüber den andern bedeutenden Predigern Hannovers, vor allem Petri, nicht aufkommen, lange Zeit hatte er fast leere Kirchen, bis sich dann eine von Jahr zu Jahr wachsende treue Gemeinde um ihn sammelte. Wenig behagte ihm erst die Arbeit im Konsistorium. Die bureaukratische, zaghaft unentschlossene, am Alten hängende, dem Fortschritt abgeneigte Art, die schon Niemann vergeblich bekämpft hatte, war ihm höchst unsympathisch. Drückend empfand er auch die Verkopplung von Kirche und Staat und die Rückwirkung, die alle politischen Kämpfe, die damals das Königreich Hannover bewegten, auf die Kirche ausübten. „Das ist das unsägliche Elend dieser Verbindung von Staat und Kirche", schrieb er damals, „daß nun die Kirche Magd wird, daß sie in jedes Schwanken der Regierung, in jeden Irrweg, den die Politik einschlägt, mit hineingezogen wird". Doch konnte er einige heilsame Fortschritte anbahnen helfen, so die Einführung von Abendgottesdiensten und die Neuordnung der Gefängnisseelsorge, die noch recht im Argen lag.

In der praktischen Arbeit in Hannover wandelten sich seine theologischen und kirchlichen Anschauungen. Seine Liebe zu der Eigenart der lutherischen Kirche, die in seinem reichen Gemütsleben und seinem geschichtlichen Sinne wurzelte, wurde gestärkt, er wurde ein Gegner der Unionsgedanken und wandte sich mehr der Orthodoxie zu. Er wurde dadurch zum Mittelsmann zwischen der Geistlichkeit und Fakultät und hat namentlich dazu beigetragen, daß die Spannung zwischen beiden allmählich aufgehoben wurden. Während seines ganzen Lebens hat er sich darum bemüht, ein gutes Verhältnis zwischen Kirche und Universität aufrecht zu erhalten und war dazu besonders geeignet durch seine Liebe zur Kirche und auch zur Wissenschaft. Allerdings mußte er auch selbst die Spannung zwischen Theologie und Kirche, die in gewisser Weise unvermeidlich ist, empfinden, und da er mit dem Herzen in der Kirchenlehre wurzelte und in sie immer tiefer hineinwuchs, während sein scharfer Verstand offen war für alle theologischen Fragen und wissenschaftlichen Forschungen, schien er zuweilen unentschieden und schwankend zu sein. So klar und bestimmt er die altlutherische Lehre vertrat, so schroff er gegen Abweichungen vom Bekenntnis sein konnte, so anziehend waren für ihn auch wieder die neueren theologischen Gedanken, und er verstand und trug abweichende Ansichten. So kam es, daß die Orthodoxen ihm vorwarfen, er neige zu den Neuerern, während diese enttäuscht waren, daß er

nicht auf ihre Seite trat. Man hat ihm deshalb auch wohl den Vorwurf der Diplomatie gemacht, aber mit Unrecht, denn sein Verhalten im theologischen und kirchlichen Streite ist nicht ein berechnendes gewesen, sondern aus seiner Wesensart herausgewachsen.

Mit dem theologischen Nachwuchs blieb er in Verbindung durch seine Examensthätigkeit. Er half an seinem Teile die jungen Theologen, die in wissenschaftlicher Beziehung viel zu wünschen übrig ließen, zu ernsteren Studien zu führen. Seine eigene wissenschaftliche Thätigkeit erstreckte sich auf das geschichtliche Gebiet. In den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1857 u. 58) schrieb er Aufsätze über die Kirchengeschichtsschreibung, die auch eine Auseinandersetzung mit der Baurschen Schule enthalten. Greifswald ehrte ihm 1860 durch den theologischen Doktor. 1861 erschien sein Leben des Urbanus Rhegius. In seiner praktischen Thätigkeit als Hofprediger erneuerte er die alten Formen des lutherischen Gottesdienstes und führte liturgische Vespern ein. Die Schloßkirche mit ihrem Chor wurde vorbildlich für die Liturgie. Auch Gesangbuchsfragen beschäftigten ihn und zwar in Beziehung auf das Fürstentum Osnabrück, das ein sehr schlechtes Gesangbuch besaß. Eine bessere geistliche Versorgung der rasch wachsenden Hauptstadt wurde durch den Bau der von König Georg V. geschenkten Christuskirche begonnen. Seine in Göttingen geweckte Liebe zur Inneren Mission bethätigte U. durch Mitarbeit im Jünglingsverein, noch mehr bei der Gründung der Diakonissenanstalt „Henriettenstift", einer Stiftung der Königin Marie von Hannover. Er entwarf die Grundzüge der Anstalt im Anschluß an Bethanien in Berlin. Die Hausordnung und Anweisung für die Schwestern gehen den Mittelweg zwischen zu großer Gebundenheit und Freiheit. U. hat durch seine persönliche Arbeit dem Stift den lutherischen Charakter aufgeprägt und die festen Grundlagen geschaffen, auf denen Büttner es dann zu hoher Blüte geführt hat. Der Anfang war schwer, die Zahl der Schwestern klein, das Mißtrauen im Lande gegen das als katholisch und pietistisch verschrieene Stift groß, das hannoversche Königspaar blieb lange Zeit Hauptförderer der Diakonissensache. 1863 wurde ein großes Gebäude für die Henriettenstiftung gebaut, aber erst in den Kriegen von 1866 und 1870/71 wurde für weitere Kreise die Bedeutung des Diakonissenwesens erwiesen und größere Teilnahme dafür geweckt.

Hemmend und doch wieder fördernd für die Entwickelung der hannoverschen Landeskirche wurde der Katechismusstreit 1862. Der an Stelle des alten rationalistisch gefärbten Landeskatechismus von 1790 einseitig durch königliche Verordnung eingeführte, von Lührs bearbeitete und von der Göttinger Fakultät gebilligte orthodoxe Katechismus, der die neuere Entwickelung der katechetischen Arbeit zu sehr ignorierte, erregte einen Sturm, der von den politisch Liberalen, die das reaktionäre Ministerium Borries stürzen wollten, teils hervorgerufen, teils gefördert wurde. Es kam zu Volkstumulten, die selbst das Leben des Konsistorialrates Niemann und auch Uhlhorns, die als Träger der kirchlichen Reaktion galten, gefährdeten. Der König Georg V. gab nach und zog die Verordnung zurück. Der Katechismusstreit führte aber die orthodoxe Richtung mit der Fakultät zusammen und durch ihn kam auch die Frage nach einer Synodalverfassung wieder in Fluß. 1863 wurde eine Vorsynode berufen, die nach heißen Parteikämpfen eine Kirchenvorstands- und Synodalordnung schuf, die, einstimmig angenommen, bis heute giltig und die feste Grundlage der weiteren Entwickelung der hannoverschen Landeskirche geworden ist. Als 1866 Hannover eine preußische Provinz wurde, erkannte König Wilhelm die Selbstständigkeit der lutherischen Landeskirche an, die ihr am 17. April 1866 gebildetes Landeskonsistorium als oberste kirchliche Behörde behielt. Präsident der neuen Behörde wurde der hochbegabte und hochverdiente Minister Lichtenberg, U. wurde ihr Mitglied und blieb es bis zum Tode.

In dieser Stellung hat er Großes für den Ausbau seiner Kirche geleistet. Wenn ihm auch der kühne Wagemut nicht gegeben war, der auch rücksichtslos durchgreifen kann, wenn er auch mehr darauf bedacht war durch vorsichtiges Lavieren das Schiff durch die mancherlei Klippen zu führen, so hatte er doch Ein Ziel fest im Auge, die lutherische Kirche zu fördern und zu stärken, und das hat er gethan mit seltener Arbeitskraft, großer Treue und Selbstlosigkeit. Er war kein eigentlich neuschöpferischer Geist, sein geschichtlicher Sinn hing mehr am Alten, aber dieses Alte suchte er für die Neuzeit wieder lebendig zu machen, und so vorsichtig er allen neuen Anregungen entgegenkam, obwohl stets voll Interesse für alle neue Gedanken, so zäh und entschlossen arbeitete er an ihrer Ausführung, sobald er sich von ihrem Werte für die Kirche hatte überzeugen lassen.

Er hat seine beste Kraft daran gesetzt, die Kirchenvorstände und Synoden zu lebendigen und fruchtbaren Organen zu gestalten. Unermüdlich war er in der Teilnahme an

den Bezirkssynoden und suchte im persönlichen Verkehr auf die Kirchenvorsteher und Pastoren einzuwirken. Er wurde der Mann des Vertrauens für viele und von Kirchenvorstehern und Pastoren häufig um Rat angegangen, zuweilen fast überlaufen und doch immer bereit zu helfen. Die Selbstständigkeit und Bewegungsfreiheit der Synoden und 5 einzelnen Gemeinden lag ihm am Herzen, ein Hineinregieren der Kirchenbehörden liebte er nicht, so lange das Bekenntnis und die Grundlagen der Landeskirche geachtet wurden. Das Kirchenregiment sollte nach seiner Meinung sich vor allem bureaukratischen Reglementieren hüten und seine Hauptaufgabe in der eifrigen Förderung aller Lebensregungen in den Gemeinden, in der Unterstützung aller Bestrebungen für ihren äußeren und inneren 10 Ausbau sehen. In diesem Sinne hat er der Diöcese Hoya-Diepholz längere Zeit als Generalsuperintendent gedient und der ganzen Landeskirche im Landeskonsistorium. Hier hat er als geistliches Mitglied entschieden das meiste geleistet durch seine bedeutende Arbeitskraft und unermüdliche Arbeitslust. Mit Überzeugung vertrat er die sog. Brüelschen Anträge, die dem Landeskonsistorium die Zuständigkeiten, wie der Oberkirchenrat in Berlin 15 sie hatte und dessen formelle Unabhängigkeit dem Ministerium gegenüber, sowie der Kirche überhaupt größere Selbstständigkeit, aber unter Beibehaltung der landesherrlichen Kirchengewalt, verschaffen wollten. Ihm schien das mit ein Weg zu sein, den Bestand der lutherischen Landeskirche zu sichern und ihr Aufgehen in die Union, von der er eine Schädigung der echt lutherischen Gedanken fürchtete, zu verhindern. Wurde in dieser 20 Hinsicht auch nichts erreicht, so verfolgte er um so entschiedener das Ziel, die hannoversche Landeskirche äußerlich und innerlich fester zusammenzuschließen und ihr lutherisches Gepräge zu vertiefen.

Als Superintendent der Inspektion Hannover arbeitete er in enger Verbindung mit seinen Geistlichen und Kirchenvorständen für eine ausreichende kirchliche Versorgung der 25 rasch wachsenden Hauptstadt. In den siebziger und achtziger Jahren setzte er den Bau von sechs neuen Kirchen und die Errichtung von zehn neuen Pfarrstellen durch. Die bessere kirchliche Versorgung der anschwellenden Industriecentren, der Moorkolonien Ostfrieslands und der ausgedehnten Gemeinden in der Lüneburger Heide hat er bis zum Tode unablässig und erfolgreich betrieben. Nicht minder eifrig war seine Thätigkeit auf dem Gebiete 30 der Innern Mission. In dem 1865 gegründeten „Evangelischen Verein", der christliches Leben und Wirken im Sinne der lutherischen Kirche fördern sollte, hielt er öffentliche Vorträge über „die modernen Darstellungen des Lebens Jesu" (1892 in vierter Auflage erschienen), um die durch die Schriften von Renan und Strauß beunruhigten Gemüter der Gebildeten durch den wissenschaftlichen Nachweis zu stärken, daß der alte Kirchen- 35 glaube auf sicherem Grunde ruhe. Das lutherische Bewußtsein suchte er zu fördern durch eine Reihe von Vorträgen über den Gegensatz zwischen der lutherischen und römischen Kirche und die Grundverschiedenheit der lutherischen und reformierten Konfession (Luther und Rom, Luther und die Schwärmer, Luther und die Schweizer). 1869 folgten die Vorträge über das vatikanische Konzil, die in das geschichtliche Verständnis dieses Er- 40 eignisses einführen, auf die Bedrohung des konfessionellen Friedens hinweisen und zur evangelischen Abwehr mahnen sollten. Auch in der Landessynode wies er auf die drohende Gefahr hin und rief die Synodalen auf, die Güter der Reformation zu schützen und mit entschlossener That an der Stärkung der lutherischen Kirche zu arbeiten. Durch Förderung evangelischer Liebesthätigkeit solle man der Überflutung des Landes durch „barmherzige 45 Schwestern" wahren, den gemischten Ehen besondere Aufmerksamkeit widmen und ernst gegen solche lutherische Väter vorgehen, die ihre Kinder katholisch erziehen ließen, vor allem aber die Predigt des reinen Worts pflegen, die Unterscheidungslehren klar betonen und den Gustav Adolf-Verein und den Gotteskasten kräftig fördern.

1869 war auch unter Uhlhorns thätiger Mitwirkung die Diakonissenanstalt „Stephans- 50 stift" gegründet, zuerst von Pastor Freytag geleitet, dann von Pastor Fricke zu hoher Blüte gebracht. 1870 brach der deutsch-französische Krieg aus, der U. zu besonderen, von liberaler Seite scharf angegriffenen Predigten Anlaß gab (Zur Erinnerung an die Kriegszeit. Acht Predigten 1871). Auch übernahm er die Seelsorge bei den in Hannover untergebrachten Verwundeten. Dann kam der sog. Kulturkampf, wie U. von Anfang an 55 betonte, töricht begonnen und noch verkehrter geführt; die „paritätische" Behandlung der römischen und evangelischen Kirche, zweier ganz verschiedener und zum Staate völlig verschieden stehender Kirchen, mußte nach seiner Ansicht lediglich der evangelischen Kirche schaden und der Kulturkampf überhaupt mit einer Niederlage des Staates enden. Der Kampf der Liberalen gegen Rom wurde in Wirklichkeit ein Kampf gegen die Kirche über- 60 haupt und gegen jedes positive Christentum. Die siebziger Jahre brachten einen starken

Niedergang des kirchlichen Lebens. Die Zahl der Theologiestudierenden nahm reißend ab, in den Fabrikstädten wurde die kirchliche Trauung seit der Einführung der Civilehe in vielen Fällen verschmäht. Die wachsende sozialdemokratische Strömung und zunehmende Entfremdung der Arbeiter von der Kirche bereitete große Sorge und die Gründer- und Schwindelzeit, die mit einem furchtbaren Krach endete, schädigte das religiöse und sittliche Leben auf das schwerste. U. arbeitete mit allen Kräften der zunehmenden kirchlichen und religiösen Entfremdung entgegen. Gegen das Mittel der „Stadtmission" hatte er ernste Bedenken, er fürchtete eine Schädigung der geordneten pfarramtlichen Thätigkeit (wie im Mittelalter durch die Bettelmönche) und wollte lieber mit allen Kräften die Zahl der Theologen, der Pfarrstellen und Kirchen mehren. Sodann hielt er Vorträge über den „Kampf des Christentums mit dem Heidentum" als Spiegelbild für die Gegenwart, aus denen das in zahlreichen Auflagen verbreitete Buch mit gleichem Titel, nach Inhalt und Form ein „Meisterwerk" genannt, erwuchs. Es wurde die Veranlassung zu seiner Berufung an verschiedenen Universitäten, die er aber um seiner kirchlichen Arbeit willen ablehnte.

Das durch die Civilehe veranlaßte Trauungsgesetz 1876 rief in der hannoverschen Landeskirche eine Separation hervor, relativ stärker und ausgedehnter als in irgend einer andern deutschen Landeskirche. Ihr Mittelpunkt wurde Hermannsburg mit seiner Missionsanstalt, an der U.s ganzes Herz hing. Der aufgedrungene Kampf mit Hermannsburg und mit den Separierten überhaupt hat ihm viel Schmerz bereitet; was in seinen Kräften stand, hat er gethan, um der Separation zu wehren und das Einvernehmen zwischen der Landeskirche und der Missionsanstalt um der Mission willen wiederherzustellen, was aber erst 1890 gelang. Auf der andern Seite gab es einen Kampf mit dem Protestantenverein, der planmäßige Versuche machte, Geistliche, die ihm angehörten oder doch in der Richtung ihm nahestanden, besonders solche, die nicht aus Hannover stammten, auf die Kanzeln städtischer Gemeinden zu bringen. Das Landeskonsistorium widerstand auf das entschiedenste der Forderung der Gleichberechtigung aller Richtungen in der Kirche und dem Streben nach einer Unionisierung derselben. Weil es verschiedene dieser Pastoren wegen Nichtübereinstimmung mit dem lutherischen Bekenntnis abwies, wurde es auf das heftigste angegriffen, auch U., der aber auf der Landessynode 1875 einen Beschluß durchsetzte, welcher das Verfahren der Behörde billigte und der Arbeit des Protestantenvereins in Hannover den Todesstoß versetzte.

1878 wurde U. zum Abt von Loccum erwählt, eines im 12. Jahrhundert gegründeten Cistercienserklosters, das am Ende des 16. Jahrhunderts lutherisch geworden, seine Selbstständigkeit und alte Organisation bis in die Neuzeit erhalten hat. U. brachte der verwickelten Verwaltung des Klosters ein eingehendes Verständnis entgegen, wie er auch als Präsident der Kalenberg-Grubenhagenschen Landschaft — eine Stellung, die mit der Abtswürde verbunden ist — nicht nur die durch die Landschaft betriebene Waisenpflege, sondern auch die Entwickelung der großen landschaftlichen Brandkasse geschickt und thatkräftig förderte. Besonderen Eifer widmete er dem mit dem Kloster verbundenen Predigerseminar, das er zur Musteranstalt machte. Er schuf noch ein zweites Predigerseminar auf der Erichsburg und nach dem Vorbild Loccums sind auch in den andern preußischen Provinzen Predigerseminare gegründet. U. hat in dieser Hinsicht auch auf der Konferenz der deutschen Kirchenregierungen in Eisenach gewirkt durch Referate über die praktische Vorbildung der Kandidaten für das Pfarr- und Schulinspektoratsamt 1886 und 1888. Wichtige Referate hielt er auf dieser Konferenz ferner über die wissenschaftliche und praktische Fortbildung der Geistlichen, über kirchliche Armenpflege und die Mitarbeit der Synoden auf dem Gebiete der Liebesthätigkeit.

Der Hannoverschen Landessynode hat U. zuerst als gewähltes, seit 1878 als ständiges Mitglied angehört und hier seine reichen Gaben recht erzeigt, vor allem die der Weisheit und der Beredsamkeit. „Bewunderungswürdig war, wie er auch bei ihm ferner liegenden Gegenständen dasjenige gleich erfaßte, worauf es ankam, das Ziel klar hervorhob und den einfachen geraden Weg zu zeigen wußte. Seine Rede war schnell, wie der Fluß Rhodanus, immer vorwärts und immer dem Ziel entgegen" (Steinmetz auf der Landessynode 1904). Er hat einen wesentlichen Anteil an der Schaffung der Gesetze gehabt, die für den Ausbau der Landeskirche bedeutungsvoll geworden sind; zu nennen sind besonders das neue Gesangbuch (1881), das an die Stelle der 19 verschiedenen Gesangbücher in Hannover getreten ist und nach dem Urteil Sachkundiger eins der besten deutschen Gesangbücher ist, und die Agende (1901). Dagegen gelang es ihm nicht, einen neuen allgemeinen Landeskatechismus durchzusetzen. Auch für die Vorbildung der

Geistlichen wurde unter seiner Anregung viel gethan. Die Ordnung der Prüfungen wurde verbessert und Vikariate geschaffen. Seine Mitarbeit an der kirchlichen Gesetzgebung wurde durch die Verleihung der juristischen Doktorwürde (Göttingen) anerkannt.

Den alten Anstalten der Inneren Mission bewahrte er stets seine warme Teilnahme, und 5 für jede Neuschöpfung hatte er ein lebhaftes Interesse. Das Magdalenenasyl von Hannover, das Frauenheim bei Hildesheim, die Arbeiterkolonie Kästorf, die Epileptischenanstalt in Rotenburg hat er eifrig gefördert und auf der Landessynode und den Bezirkssynoden den Eifer für die Innere Mission zu wecken und zu stärken gesucht. Es giebt nicht ein Gebiet der Inneren Mission, das U. nicht mit seiner Teilnahme begleitete, und auch solche 10 Bestrebungen, die mehr humanitären Charakter trugen, aber von Bedeutung für das allgemeine Volkswohl waren, fanden an ihm einen Freund und Helfer, so die Mäßigkeitssache, Knabenhorte, Handfertigkeitsunterricht, Jugendspiele, Bau von Arbeiterwohnungen u. s. w. Durch ihn wurden zum erstenmal auch die schon von Wichern angeregten Instruktionskurse für Innere Mission eingerichtet. Wichtig und erfolgreich wurden auch 15 die Bemühungen um eine bessere Sonntagsruhe, auf die die lutherische Konferenz in Leipzig 1870 die Aufmerksamkeit gelenkt hatte. 1885 gab U. einen Bericht über die Sonntagsruhe im Hannoverschen, der sich auf die vom Ev. Verein veranstaltete genaue Umfrage stützte. Als der Staat dann mit Sonntagsgesetzen folgte, betrieb U. mit Eifer eine bessere Sonntagsfeier, auch durch Predigten- und Schriftverbreitung. Seine be- 20 sondere Liebe schenkte er dem Werk der lutherischen Seemannsmission und hatte seine herzliche Freude an ihrem Emporblühen; ebenso lag ihm auch die Fürsorge für die deutschen Lutheraner im Auslande, besonders in Südafrika, am Herzen. Wiederholt wies er darauf hin, daß diese Gemeinden im lutherischen Bekenntnis und im deutschen Volkstum, das dort unauflöslich miteinander verbunden sei, durch Predigt und Schulunterricht in deutscher 25 Sprache erhalten werden müßte. Man müsse alles thun, um der lutherischen Kirche Südafrikas ihre Selbstständigkeit bewahren zu helfen.

Durch seine Thätigkeit in der Inneren Mission wurde er zu wissenschaftlichen Studien über die Geschichte der Liebesthätigkeit geführt, und diese Studien förderten wieder seine praktische Arbeit. Die enge Verbindung zwischen Wissenschaft und Praxis ist überhaupt 30 das Bezeichnende bei U. Von 1881—90 erschien sein dreibändiges Werk: „Die christliche Liebesthätigkeit", das auf den eingehendsten Quellenforschungen beruht und die erste zusammenhängende Darstellung der christlichen Barmherzigkeitsübung von der apostolischen bis zur neuesten Zeit bietet.

Auch der sozialen Frage widmete er besondere Aufmerksamkeit und behandelte sie in 35 mehreren Vorträgen: „Sozialismus und Christentum" und „Christliche Barmherzigkeitsübung", beide gedruckt in „Vermischten Vorträgen über kirchliches Leben der Vergangenheit und Zukunft" 1875, dann „Das Christentum und das Geld" 1882. In diesen Vorträgen wollte er in das Verständnis der sozialen Bewegung einführen und eine lutherische Antwort auf die Frage geben: Wie haben wir als Christen über den Sozialismus zu 40 urteilen und uns zu ihm und seinen Vertretern zu stellen? Schon hier entwickelt er die Gedanken, die er 1887 in der Schrift: „Katholicismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage" in besonderem Gegensatz zu Stöcker ausführlich darlegte. Die soziale Frage ist zunächst eine wirtschaftliche Frage, die auf volkswirtschaftlichem Gebiete durch die Staatsmänner und Nationalökonomen gelöst werden muß, aber nicht durch die 45 Kirche, welche nur das Wort Gottes zu verkündigen hat und dieses enthält keine Offenbarung über wirtschaftliche Dinge, sondern Heilsoffenbarung, giebt keine wirtschaftlichen Sätze, sondern nur ethische. Die Kirche hat der sozialen Frage gegenüber nur die Aufgabe, die unumgänglich nötigen sittlichen Kräfte zu ihrer Lösung darzureichen, den sittlichen Wert der Arbeit und Berufserfüllung zu predigen, den Egoismus zu bekämpfen 50 und Liebe zu pflegen. Sie hat das religiöse Leben in den Arbeitskreisen und allen Ständen des Volks wiederzuerwecken, den Sonntag wieder zu Ehren zu bringen, der unerhörten Kirchennot zu steuern und vor allem rechtes evangelisches Gemeindeleben zu schaffen. Dazu kann am meisten eine kräftig entwickelte Gemeindediakonie helfen. Diese Gedanken führte U. noch weiter aus der in Schrift: „Die kirchliche Armenpflege und ihre 55 Bedeutung für die Gegenwart" 1892.

Ablehnend verhielt er sich auch gegen die Stöckersche Kirchenpolitik und die Hammersteinschen Bestrebungen für eine größere Freiheit der Kirche durch Änderung des Kirchenregiments. Gewiß empfand auch er die ernsten Schäden des staatlichen Kirchenregiments und des Überwiegens des juristischen Einflusses in der Kirche und hat je älter er wurde, 60 um so bitterer darüber geklagt. Sein Ideal war die staatsfreie Kirche, aber er glaubte

die Zeit für eine lutherische Freikirche noch nicht gekommen und er betonte immer wieder, daß der Schwerpunkt der lutherischen Kirche in der Einzelgemeinde läge und nicht im Kirchenregimente, das stets die schwache Seite der lutherischen Kirche gewesen sei und auch bleiben würde.

Mehr beunruhigte ihn die Entwickelung der Theologie. Er hatte Ritschl gegen die Angriffe der Orthodoxen in der Landessynode verteidigt und war für die Freiheit der Wissenschaft eingetreten. Eine unmittelbare und entscheidende Mitwirkung der Kirche bei der Besetzung der theologischen Professoren hielt er für bedenklich, weil dadurch die theologischen Fakultäten aus den Universitäten hinausgedrängt und in Seminare verwandelt würden zum Schaden der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung der Theologen und der Kirche, die damit von der Entwickelung des geistigen Lebens abgeschnitten würde. Er ließ auch in den Predigerseminaren volle Freiheit der wissenschaftlichen Arbeit gelten. Aber in der modernen Theologie sah er mehr und mehr eine Gefahr für die Kirche und der Weingartsche Handel, in dem er einen Vorstoß dieser Theologie sah, bereitete ihm ernste Sorgen. Entschieden war er gegen die unbedingte Lehrfreiheit und für Aufrechthalten des lutherischen Bekenntnisses, ohne dieses einseitig juristisch nach jedem Buchstaben bindend anzusehen. Aber die moderne Theologie war ihm eine grundstürzende „Schwarmgeisterei", die nur zerstörend wirken könnte. Seine feste Ueberzeugung war, daß nur der „alte Glaube" Grund und Halt bieten und die Kirche bauen könne.

Die bitteren Erfahrungen, die er mit dem Staatsregiment in der Kirche machte, und die theologischen Kämpfe haben seinen Lebensabend getrübt. Dazu kamen dann noch schmerzliche Verluste in seiner Familie, drei erwachsene Kinder gingen vor ihm hin. Und doch blieb seine Arbeitskraft die alte und ungeschwächt sein Interesse für die verschiedensten Gebiete der Wissenschaft und Kunst. Er war seit 1884 Vorsitzender des Historischen Vereins für Niedersachsen und der Ausschmückung seines Klosters (Wandgemälde von Gebhardt) schenkte er eingehende Teilnahme. Thätigen Anteil nahm er an der Schulkonferenz in Berlin 1890, auf der er entschieden für die Wahrung des klassischen Charakters der Gymnasien eintrat. Klassische Bildung verbunden mit dem Christentum und dem deutschen Leben, das sollten nach ihm die Gymnasien bieten und darum nicht mit den Realschulen verquickt werden. — Seiner geliebten Diakonissensache nahm er sich 1894 und 1896 noch einmal besonders an, indem er die Einrichtung der Diakonissenmutterhäuser gegen die der Diakonissenschulen verteidigte (besonders gegen Oettinger und Zimmer in der Allg. ev. luth. Kztg. 1894, 20—22) und den Unterschied zwischen katholischen Pflegeorden und evangelischem Diakonissenwesen darlegte (Mtsschr. für J. M. XVI). Seine letzten schriftstellerischen Arbeiten galten der Geschichte seiner Landeskirche „Anton Korvinus" 1901 und „Hannoversche Kirchengeschichte". Im Herbst leitete er noch in Hameln die Generalversammlung des Evangelischen Vereins. Ende Oktober nahm er noch in Frankfurt a. M. an einer Beratung der Eisenacher Konferenz über den engeren Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen teil. U. war kein grundsätzlicher Gegner dieses Planes, hatte aber ernste Bedenken, daß dadurch die lutherische Kirche geschädigt werde und hegte überhaupt Zweifel an der Durchführbarkeit, so lange die Kirche Staatskirche bleibe. Von einer unierten deutschen Reichskirche wollte er nichts wissen. Eine solche könne kein einheitliches gesundes Leben haben und führen zur Trennung von den außerdeutschen lutherischen Kirchengemeinschaften, würde auch mehr ein politisches als ein kirchliches Gebilde werden.

Die letzten Wochen seines Lebens arbeitete er noch an der Herausgabe der Agende für die lutherische Kirche Hannovers, welche von der Landessynode einstimmig angenommen war. Damit war, bis auf den noch fehlenden Katechismus, zu seiner Freude das Werk des Zusammenschlusses der selbstständigen Landeskirche Hannovers vollendet. Bis zum letzten Tage frisch und arbeitsfroh starb er wie er sich gewünscht, „den Fuß in der Furche und die Hand am Pfluge" am 15. Dezember 1901, einem Sonntagabend, an einer Herzlähmung. Unter großer Beteiligung wurde er im Kloster Loccum beerdigt. Seit Justus Gesenius, so wurde bei der Trauerfeier in der Schloßkirche zu Hannover bezeugt, habe die Kirchenregierung Hannovers einen Theologen von gleicher Bedeutung nicht besessen.

Fr. Uhlhorn.

Uhlich, Leberecht s. d. A. Lichtfreunde Bd XI S. 466, 11.

Ulfila s. Wulfila.

Ullmann, Karl, gest. 1865. — Vgl. die Nekrologe von Grüneisen in der Allg. Ztg. (Januar 1865), Hagenbach im Kirchenblatt für die ref. Schweiz (März 1865), Bähr im Bad. Kirchen- u. Volksblatt (Januar 1865), Holtzmann in der Prot. KZ (Jahrg. 1865), und des Unterzeichneten ausführlichere Darstellung in dem Extraheft der ThStK von 1867, welcher auch die unvollendete Denkschrift Ullmanns über seine Teilnahme am Kirchenregiment beigegeben ist (auch besonders erschienen unter dem Titel: D. Karl Ullmann, eine biographische Skizze von W. Beyschlag, Gotha 1866). Der Vortrag von D. Hausrath über Ullmann (Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts, 1883, S. 438—460) stellt die Geschichte des Ullmannschen Kirchenregiments nach der Auffassung der dasselbe bekämpfenden Partei dar; G. Frank, Die Theologie des 19. Jahrh.s, Leipzig 1904, S. 270. — Eine Gesamtausgabe der Hauptschriften Ullmanns ist in Perthes' „Theologischer Bibliothek" enthalten.

Karl Ullmann wurde am 15. März 1796 zu Epfenbach bei Heidelberg geboren; er gehörte von Haus aus der reformierten Konfession an. Sein Vater, Johann Balthasar Ullmann, war Pfarrer zu Epfenbach. Er besuchte das Gymnasium zu Heidelberg, wo ihn besonders die alten Sprachen und der Religionsunterricht anzogen. Seine akademischen Studien begann er im Herbst 1812 in Heidelberg unter Daub, Paulus und Schwarz, ohne jedoch von einem dieser so sehr verschiedenen Repräsentanten damaliger Theologie eigentümlich angefaßt zu werden. Nach einem Jahre sandte ihn der Vater auf Daubs Rat nach Tübingen. Hier vollendete er unter der freundlichen Leitung der Epigonen Storrs bis zum Herbst 1816 seine Studien und wurde nicht nur mit guten Kenntnissen ausgerüstet, sondern auch in der anerzogenen positiv christlichen Richtung befestigt, ohne jedoch mit seinen Überzeugungen zu einem ganz befriedigenden Abschluß zu gelangen. In die Heimat zurückgekehrt, bestand er sein theologisches Examen, ward am 12. Januar 1817 ordiniert und als Vikar nach Kirchheim bei Heidelberg gesandt, wo er ein Jahr lang im praktischen Kirchendienste thätig war. Um zur akademischen Laufbahn überzugehen, begann er im Herbst 1817 in Heidelberg seine Studien von neuem, indem er vor allem bei Hegel in der Philosophie, bei Creuzer in der Philologie einheimisch zu werden suchte. Namentlich der letztere zog ihn sachlich und persönlich ausnehmend an, während die Beschäftigung mit der Philosophie ihm vorzugsweise die Unfertigkeit seiner theologischen Überzeugungen und zugleich die Bestimmung seines Geistes, nicht vom Allgemeinen aufs Besondere, sondern vom Besonderen aufs Allgemeine zu gehen und daher mit exegetischer und historischer Erforschung des Christentums zu beginnen, zum Bewußtsein brachte. Nachdem er im Frühling 1819 als Doktor der Philosophie promoviert hatte, führte ihn eine mehrmonatliche wissenschaftliche Reise nach Norddeutschland, insonderheit nach Berlin, und hier, im Umgang mit Schleiermacher, de Wette und besonders Neander, gewann sein inneres Ringen den prinzipiellen Abschluß, indem er in der hier vertretenen Theologie, „welche im Gegensatz gegen den Rationalismus wie den älteren Supranaturalismus das Christentum als echte Offenbarung und neue Lebensschöpfung, aber zugleich als etwas geschichtlich und organisch sich Entwickelndes faßte und daher den christlichen Glaubensinhalt mit den echten und gesunden Bildungselementen der Zeit zu vermitteln suchte", das Ziel seines eigenen wissenschaftlichen Strebens erkannte.

Im Herbst 1819 begann U. in Heidelberg exegetische und historische Vorlesungen zu halten, habilitierte sich bald darauf als theologischer Privatdocent und erhielt im Frühling 1821 seine Ernennung zum außerordentlichen Professor. In dieselbe Zeit fallen seine ersten litterärischen Publikationen, zunächst zwei kritische, eine Schrift über den zweiten Petrusbrief, dessen erstes Kapital er unter Preisgabe der beiden anderen als ein echt petrinisches Fragment retten wollte, und eine Abhandlung über den sog. dritten Brief an die Korinther, dessen Unechtheit er überzeugend darthat; dann zwei kirchengeschichtliche Arbeiten, ein der zweiten Auflage von Creuzers Symbolik beigegebener Aufsatz über den christlichen Festzyklus und ein lateinisches Programm über die Sekte der Hypsistarier. Diesen kleineren Arbeiten folgte im Jahre 1825 sein Gregor von Nazianz, eine Frucht seiner bereits von Creuzer angeregten patristischen Studien. Diese Monographie, die sich den analogen Arbeiten Neanders ebenbürtig an die Seite stellte, trug ihm einen Ruf ans Wittenberger Seminar und infolge der Ablehnung desselben die Ernennung zum ordentlichen Professor ein (1826).

Obwohl die Heidelberger Verhältnisse für die Wirksamkeit eines jungen theologischen Lehrers von U.s Richtung ungünstig waren, blieb U. doch der vaterländischen Universität unter sehr bescheidenen Gehaltsverhältnissen zehn Jahre lang getreu.

Das Jahr 1820 hatte ihm in dem jugendlichen Umbreit, der damals nach Heidelberg kam, einen Herzensfreund zugeführt, wie er ihn sich längst an seine Seite gewünscht hatte. Diesem Freundschaftsbunde verdankte ein Unternehmen seine Entstehung, das für

U.s schriftstellerische Entwickelung und weit über die Grenzen des evangelischen Deutschlands hinausgehende Celebrität von entscheidender Bedeutung ward, die „Theologischen Studien und Kritiken". Der Gedanke, jener neuen gläubigen Theologie, zu der sich U. in Gemeinschaft mit Schleiermacher und Neander bekannte, ein Organ zu gründen, in welchem sie sich austauschen, nach den verschiedensten Seiten sich durchbilden und auf die 5 praktisch-kirchlichen Kreise und Verhältnisse einwirken könnte, war ein höchst glücklicher, und die Ausführung, zu der sich die in Bonn vereinigten Gesinnungsgenossen Lücke, Nitzsch, Gieseler und ein so ausgezeichneter Verleger wie Friedrich Perthes mit U. und Umbreit verbanden, gedieh nach den ersten mühevollen und bescheidenen Anfängen so gut, daß die Zeitschrift in den ersten zwanzig Jahren ihres Bestehens allmählich bis an tausend Abon- 10 nenten gewann und noch heute das Leben ihrer Stifter kräftig überdauert. Der bald besonders herausgegebene Erstlingsaufsatz, mit dem U. die ThStK eröffnete — „Über die Unsündlichkeit (später „Sündlosigkeit") Jesu" erwuchs in sieben Auflagen zu einem der einflußreichsten Werke der gläubigen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Im Jahre 1829 folgte U. einem Rufe an die theol. Fakultät zu Halle. Seine 15 Hauptaufgabe war hier das kirchengeschichtliche Fach, neben dem er aber auch die Einleitungswissenschaft, Symbolik und Dogmatik behandelte. Er eröffnete seine Vorträge mit der in den ThStK veröffentlichten Rede: „Über die Aufgabe des Kirchenhistorikers in unserer Zeit", und gewann durch historische wie systematische Vorlesungen bald eine bedeutende, wesentlich auf Überwindung des in Halle noch vorwiegenden alten Rationalis- 20 mus gerichtete Wirksamkeit. Als aber die Angriffe der Ev. KZ gegen Gesenius und Wegscheider statt der geistigen Überwindung jener Schule eine obrigkeitliche Unterdrückung derselben begehrten, trat er in einem „Theologischen Bedenken" (Halle 1830) für die gefährdete Freiheit der theologisch-kirchlichen Entwickelung entschieden ein. Von litterärischen Arbeiten fallen in diese Hallische Periode, nächst einer Reihe von kleineren Beiträgen für 25 die ThStK, besonders sein Aufsatz über „Nicolaus von Methone und die dogmatische Entwickelung der griech. Kiche im 12. Jahrhundert" (ThStK 1833, Heft 3); seine Abhandlung „De Beryllo Bostreno ejusque doctrina" (1835), und sein „Johann Wessel, der Vorläufer Luthers" (1833), eine Monographie, aus der später sein kirchengeschichtliches Hauptwerk, die „Reformatoren vor der Reformation", erwuchs. 30

Unter seinen Kollegen namentlich mit Thilo freundlich verbunden, dem persönlichen Verkehr mit Schleiermacher, Neander, Lücke näher gerückt, durch die der Hauptsache nach von ihm besorgte Redaktion der ThStK überhaupt zu einem Mittelpunkt theologischer Gemeinschaft geworden und vor allem durch die Verhältnisse und Erfolge seines Lehramtes aufs höchste befriedigt, hätte U. in Halle die geliebte Pfälzer Heimat auf die Dauer 35 verschmerzt, wenn nicht eine Reihe von häuslichen Trübsalen ihn hier aufs schmerzlichste heimgesucht hätte. So vermochte er der 1836 an ihn ergehenden Aufforderung zur Rückkehr nach Heidelberg nicht zu widerstehen. Er rechnete auf eine Umgestaltung der Fakultät und theologischen Studien in seinem Sinne, wie sie denn auch durch die Berufung Rothes, Hundeshagens und anderer sowie durch die Stiftung des theologischen Seminars 40 allmählich eintrat, dagegen hinsichtlich der von ihm dringend gewünschten Heranziehung einer anregenden philosophischen Lehrkraft unausgeführt blieb. U.s Vorlesungen waren auch hier Kirchen- und Dogmengeschichte, Symbolik und neutestamentliche Einleitung, auch wohl Synoptiker und andere Exegetika; namentlich in den historischen Vorträgen war das sorgfältige Diktat, das er gab, wie die lebendige freie Ausführung, die er folgen 45 ließ, durch feine und belebte Charakteristik und Auseinandersetzung anregend und fesselnd.

Inzwischen war seine schriftstellerische Thätigkeit durch das im Jahre 1835 erschienene „Leben Jesu" von Strauß von der kirchengeschichtlichen Bahn wieder auf die apologetische zurückgerufen worden. Schon im Jahre 1836 erschien aus seiner Feder eine Kritik des „Lebens Jesu" und als Strauß in einem friedlichen Sendschreiben 50 antwortete, schrieb U. in derselben Form und Haltung eine besonders mit der Persönlichkeit Jesu und der Glaubwürdigkeit des Wunders sich beschäftigende Replik, die dann mit jener ersten Kritik zusammen unter dem Titel „Historisch oder Mythisch" (1838) in besonderer Ausgabe erschien. Die von Strauß hingeworfene Idee, den christlichen Gottesdienst durch einen Kultus des Genius zu ersetzen, veranlaßte U. zu der schönen an Gustav 55 Schwab gerichteten Schrift: „Über den Kultus des Genius" (1840) —, und ebenso riefen die seit Strauß neu erregten Verhandlungen über das Wesentliche und Bleibende im Christentum die Abhandlung: „Über den unterscheidenden Charakter des Christentums, mit Beziehung auf neuere Ausdrucksweisen (ThStK 1845) — hervor, welche als separate Schrift unter dem Titel „Das Wesen des Christentums" seitdem in vier Auflagen er- 60

schienen ist. Es sind die Schleiermacherschen theologischen Grundanschauungen, die uns bei U. entgegentreten, aber in einer ähnlichen Temperierung, wie bei Neander: Unabhängigkeit von den orthodoxen theologischen Formen, Unterscheidung von Glaube und Dogmatik, Anerkennung des Gottmenschlichen in Offenbarung und hl. Schrift, auf der anderen Seite Betonung der vom Rationalismus verkannten religiösen Ideen des Christentums, namentlich der centralen Bedeutung der Person Christi als des notwendigen und schlechthin vollkommenen Vermittlers der Gemeinschaft mit Gott: das alles aber ohne die einseitige Subjektivierung der Glaubenswahrheit und die sonstigen drückenden Bedingungen, die derselben bei Schleiermacher durch sein eigentümliches Nebeneinander von Mystik und Spekulation auferlegt sind, also vor allem ein unumwunden theistischer Gottesbegriff und eine vollere Anerkennung des Übernatürlichen, sowie überhaupt ein ausgeprägter historischer Sinn. Dabei ist U.s theologische Methode dialektisch, aber durchaus nicht spekulativ: historisch, aber keineswegs wesentlich kritisch; von der fein beobachteten äußeren oder inneren Einzelthatsache geht er auf allgemeine Resultate positiver Natur aus, ohne aus denselben ein eigentliches System zu bauen oder sie mit dem kirchlichen System kritisch auseinanderzusetzen, — Eigenschaften, die ihn für eine vorherrschend anregende Lehrthätigkeit und als Schriftsteller für eine mittlere Gattung zwischen streng wissenschaftlicher und rein populärer Erörterung christlicher und kirchlicher Dinge vorzüglich befähigten.

In U.s zweite Heidelberger Periode fällt vor allem sein kirchengeschichtliches Hauptwerk, seine „Reformatoren vor der Reformation". Sie erwuchsen ihm, wie schon erwähnt, aus seinem „Johann Wessel", den er durch Hinzunahme Johanns v. Goch, Johanns v. Wesel, der Brüder des gemeinsamen Lebens und der rheinländischen Mystiker zu einer Gesamtdarstellung der religiös-theologischen Vorbereitung des deutschen Reformationswerkes erweiterte. Aber mit diesem Werke (1842) und dem „Wesen des Christentums" (1845) ist seine im engeren Sinne theologische Schriftstellerei im großen und ganzen auch abgeschlossen; weitere, namentlich kirchengeschichtliche Entwürfe, die er hegte, kamen nicht mehr zur Reife, und auf die durch Baur und seine Schule eröffneten kritisch-historischen Streitfragen über das Urchristentum ging er nicht näher ein. Dagegen trat das Interesse an praktisch-kirchlichen Zeitfragen, das in einem ursprünglichen Zuge seines Wesens begründet war und schon in einer Reihe älterer Beiträge zu den ThStK („Über einige Mängel und Bedürfnisse der protestantischen Kirche", 1832; „Über Partei und Schule, Gegensätze und Vermittelung", 1833) sich bekundet hatte, seit den vierziger Jahren im Zusammenhang mit der immer mehr auf kirchliche Probleme führenden Zeitbewegung zunehmend, bei ihm hervor und nahm seine schriftstellerische Thätigkeit je länger um so ausschließlicher in Anspruch. U. ward von da an gegenüber den einschlägigen Zeitfragen der hervorragendste Wortführer der in den ThStK vertretenen Theologie, und es ist in den vierziger Jahren kaum irgend eine erheblichere Bewegung auf kirchlich-nationalem Gebiete vorgekommen, über welche er sich nicht in eingehend begutachtender Weise in seiner Zeitschrift ausgesprochen hätte. So über die kirchliche Duldung oder Berechtigung des Rationalismus aus Anlaß des Altenburger Kirchenstreites von 1838; über die durch Straußens Auftreten und Schicksale in Bewegung gesetzte Lehrfreiheitsfrage in seinen „Vierzig Sätzen, die theologische Lehrfreiheit innerhalb der evangelisch-protestantischen Kirche betreffend" (1843); über die deutsch-katholische Bewegung (1845); über die Nichtannahme des D. Rupp auf der Berliner Hauptversammlung des Gustav Adolf-Vereins (1847). Den in den letzten Jahren vor 1848 sich regenden Gedanken einer deutsch-evangelischen Nationalkirche vertrat er in einem Aufsatze der Cottaschen „Deutschen Vierteljahrsschrift" (1843), indem er ihn den an die Stiftung des Bistums Jerusalem sich knüpfenden Anglikanisierungsideen entgegenstellte, und als jener Gedanke in dem von den Königen von Württemberg und Preußen ausgehenden Entwurf einer allgemeinen deutsch-evangelischen Kirchenkonferenz einen gewissen Anklang fand, verfaßte er im Interesse desselben die Schrift: „Für die Zukunft der evangelischen Kirche, an ihre Schirmherren und Freunde" (Stuttgart 1845 und 1846), wie er denn auch als Abgeordneter Badens an der konstituierenden Berliner Konferenz und ebenso an den meisten späteren (Eisenacher) Konferenzen thätigen Anteil nahm. Die Grundsätze U.s hinsichtlich dieser praktisch-kirchlichen Frage waren wesentlich folgende: Unterscheidung, aber nicht Scheidung von Staat und Kirche. Also von seiten des Staates Duldung für alles sittlich Erträgliche, aber Pflege der anerkannten positiv-christlichen Konfessionen als der Trägerinnen der tieferen, den Staat tragenden sittlichen Kräfte. Unbeschränkte Freiheit der wissenschaftlichen Erörterungen in der Litteratur, aber hinsichtlich der theol. Fakultäten Vermittelung der Rücksichten auf die Freiheit der Wissenschaft und auf das Bedürfnis der Kirche; also Bindung

nicht an die Lehrform der symbolischen Bücher, aber an die Prinzipien des evangelischen Bekenntnisses. Auf dem Boden der Kirche selbst kein gesetzlicher Symbolzwang, sondern freie geistige Überwindung unvollkommener Richtungen, aber unter Festhaltung der Bekenntnisse als vorbildlicher Glaubenszeugnisse und unter Vorbehalt des Rechtsverfahrens gegen solche, die ihr Amt zum Umsturz der kirchlichen Fundamente mißbrauchten. Endlich keine Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments, wohl aber Ergänzung der konsistorialen Einrichtungen durch presbyterial-synodale, damit eine Selbstbestimmung und Selbstentscheidung der evangelischen Kirche möglich sei.

Auch in den Jahren 1848—1850 fuhr U. fort, diesen Beruf eines Sprechers der neueren gläubigen Theologie gegenüber den Zeitfragen zu erfüllen. Die Ansprache, die er mitten im wüstesten Getümmel des Aprils 1848 an die Leser der ThStK richtete („Einiges für Gegenwart und Zukunft“, 1848, 3), ist ein erhebendes Zeugnis der christlichen Mannhaftigkeit, mit der er dem Christen und Theologen den aufgewühlten Boden des Vaterlandes als ein fruchtbares Saatfeld zu zeigen wußte. Eine andere Schrift desselben Jahres („Über das Verhältnis von Staat und Kirche“) vertrat gegenüber den alle Bande zwischen Staat und Kirche lösenden Bestimmungen der „Deutschen Grundrechte“ die Idee des christlichen Staates in dem oben angedeuteten Sinn. An der Schöpfung des im Herbst 1848 ins Leben tretenden deutschen evangelischen Kirchentages nahm U. eifrigen Anteil; ebenso ging er mit warmem Herzen auf den eben damals Macht gewinnenden Gedanken der „inneren Mission“ ein. Die Revolutionsjahre ließen einen tiefen Eindruck bei U. zurück, keineswegs einen verbitternden oder verdüsternden, wohl aber eine Verstärkung und Vertiefung seines praktisch-religiösen und kirchlichen Ernstes. Wie fern sein christlich-kirchlicher Konservatismus von den Ausartungen war, die in Form einer konfessionalistischen Gesetzlichkeit und trüben Vermischung kirchlicher und politischer Tendenzen damals zu wuchern begannen, bezeugt namentlich die von heiligem Ernste und den reinsten evangelischen Gesinnungen getragene Zeitbetrachtung, mit der er den Jahrgang 1852 der ThStK eröffnete. Und daß in den freieren theologischen Überzeugungen U.s keine Veränderung vorgegangen war, bewies in demselben Jahrgang der Zeitschrift die feine und überlegene Zurückweisung, die er den vom Grafen Gasparin im Sinne einer wenig erleuchteten Orthodoxie gegen sein „Wesen des Christentums“ gemachten Angriffen widerfahren ließ.

Es entsprach den Verhältnissen und Anforderungen der auf die Revolutionsjahre folgenden Zeit, wenn sich U. von nun an vorzugsweise den Angelegenheiten der badischen Landeskirche widmete. Die ev. Kirche in Baden, ein Dritteil der Bevölkerung umfassend, war aus altbadischen Lutheranern und pfälzischen Reformierten durch die Landessynode von 1821 zu einer im vollsten Sinne unierten zusammengewachsen. Die Unionsurkunde enthielt auch die Idee einer von der Einzelgemeinde aus organisch sich gliedernden und mit dem Staatsorganismus selbstständig sich zusammenschließenden Kirche; aber diese Idee war nur sehr kümmerlich verwirklicht worden, indem zwar zu dem konsistorialen Kirchenregiment presbyteriale und synodale Einrichtungen hinzugetreten waren, aber teils an mangelhafter Konstituierung litten, teils durch ein Übermaß von Staatsbevormundung auf einen geringen Grad von Bedeutung herabgedrückt wurden. Der landeskirchliche Bekenntnisstand war unter Nachwirkung der von dem trefflichen Markgrafen und Großherzog Karl Friedrich (gest. 1811) herrührenden positiv gerichteten Kirchenratsinstruktion durch § 2 der Unionsurkunde zwar im Sinne der Anerkennung des Konsensus der Bekenntnisse festgestellt worden, aber indem man die Geltung derselben der Autorität der Schrift hatte unterordnen und das Recht der fortschreitenden freien Schriftforschung wahren wollen, war ein so unbehilflicher Bekenntnisparagraph entstanden, daß auch Bekenntnisflucht und Lehrwillkür sich nicht ohne Schein auf denselben berufen konnte (vgl. Hundeshagen, Die Bekenntnisgrundlage der vereinigten ev. Kirche im Großherzogtum Baden, Frankfurt a. M. 1851). Nun hatte der Rationalismus eine ausgebreitete Herrschaft unter den Geistlichen und Gebildeten Badens gewonnen und die unter seiner Mitwirkung entstandenen Kirchenbücher, der Landeskatechismus, die Agende, das Gesangbuch, auch die biblische Geschichte, gaben einem positiveren Sinn und kirchlichen Geschmack vielfachen Anstoß. Andererseits war seit den zwanziger Jahren, getragen von einzelnen originellen Persönlichkeiten, ein dem württembergischen verwandter Pietismus im Lande aufgekommen und nach und nach zu volkstümlicher Bedeutung gelangt: indem sich aus ihm gemäß der allgemeinen deutschen Entwickelung hie und da ein strenger Konfessionalismus entwickelte, erschien in einer Zeit, die, wie die ersten fünfziger Jahre, von einem starken kirchlichen Zuge bewegt ward, der landeskirchliche Bestand um seiner Mängel und

Aergernisse willen ernstlich gefährdet, und schon waren die Anfänge einer lutherischen Separation im Lande vorhanden. So eröffnete sich der neueren gläubigen Theologie eine ebenso lohnende als dringende Aufgabe: durch eine gesunde Reform den Bestand der Landeskirche zu sichern und die Einwirkung derselben auf das Volks- und Staatsleben 5 zu steigern. Es ist ein großes und bleibendes Verdienst U.s, diese Aufgabe in seine Hand genommen und die damalige gefahrvolle Krisis der badischen Landeskirche zum Guten gewendet zu haben.

Er that dies zunächst von seiner akademischen Stellung aus in ganz freier Weise, indem er die reformgesinnten Freunde der evangelischen Landeskirche in halbjährigen freien 10 Konferenzen vereinigte. Diese „Durlacher Konferenzen" (zu unterscheiden von den später unter Schenkels Leitung erneuerten) gewannen für das evangelische Baden eine epochemachende Bedeutung, indem hier zuerst Pietismus und Vermittelungstheologie zueinander Vertrauen faßten, und in gründlicher freiester Erörterung die Lösung der schwebenden landeskirchlichen Lebensfragen vorbereitet ward. Der 1852 in Baden eintretende Re- 15 gierungswechsel eröffnete die besten Hoffnungen auf die Durchführung der angestrebten Reformen, und als im Jahr darauf die evangelische Prälatur durch Hüffells Rücktritt erledigt ward, erschien nichts natürlicher, als daß der Prinzregent (der jetzige Großherzog) zu derselben U. berief. Er folgte im Herbst 1853 dem Ruf, nicht ohne ein Programm seiner kirchenregimentlichen Grundsätze und Ziele aufgestellt zu haben, von dessen Billigung 20 an entscheidender Stelle er seine Annahme abhängig machte; den wesentlichen Inhalt desselben führte er gleich nachher in einer Ansprache an die Landesgeistlichkeit aus.

Der evangelische Oberkirchenrat in Baden war damals, abgesehen von wenigen reininnerlichen Angelegenheiten der Kirche, eine dem Ministerium des Innern untergeordnete Behörde, ohne das Recht des Vortrags beim Großherzog; im Oberkirchenrate selbst 25 war der Prälat (d. h. der Vertreter der evangelischen Kirche in der ersten Kammer) nichts weiter, als das erstvotierende Mitglied der geistlichen Bank. U. empfing also durch seine Stellung keine kirchenregimentliche Macht und konnte nur durch besondere Zugänglichkeit des Fürsten, des Ministers und seiner Kollegen im Oberkirchenrat für seine Bestrebungen etwas auszurichten hoffen. Erst im Jahre 1856 übertrug der Großherzog 30 U. auch das Direktorium, aber die nachträglichen Bedingungen, welche der damals neu eingetretene Minister von Stengel dieser Neuerung anzuhängen wußte, machten dieselben für U. eher zu einem Schaden als zu einem Gewinn. Es ward ihm im Oberkirchenrat ein weltlicher Vizedirektor gegenübergestellt, dessen Widerspruch jeden sonst einhelligen Kollegialbeschluß der höheren Entscheidung des Ministeriums unterwarf, und statt 35 des beantragten unmittelbaren Vortrags beim Großherzog erhielt der neue Direktor samt jenem Vizedirektor Sitz und Stimme im Ministerium des Innern, ein Recht, welches bei der stark bureaukratischen und für geistliche Gesichtspunkte wenig empfänglichen Stimmung dieses Kollegiums für U. bald zur größten Pein werden sollte.

Das Hauptbestreben des neuen Prälaten war auf die Ausführung der in den Dur- 40 lacher Konferenzen vorbereiteten Reformen gerichtet, behufs deren die seit 1843 nicht gehaltene Generalsynode im Jahre 1855 einberufen ward. Ihr wurden Entwürfe einer neuen Formulierung des Bekenntnisstandes, eines neuen Landeskatechismus, einer neuen Gottesdienstordnung und biblischen Geschichte vorgelegt, Vorlagen, welche eine aus den Mitgliedern der theol. Fakultät und einer Auswahl angesehener Geistlichen gebildete 45 Vorkonferenz fast widerspruchslos gutgeheißen hatte; die Gesangbuchsreform und die Verfassungsrevision sollten einer folgenden Generalsynode vorbehalten bleiben. Die neue Deklaration des Bekenntnisstandes lautete: „Die vereinigte evangelisch-protestantische Kirche im Großherzogtum Baden gründet sich auf die hl. Schrift des A und NTs als die alleinige Quelle und oberste Richtschnur ihres Glaubens, ihrer Lehre und ihres Lebens, und 50 hält unter voller Anerkennung ihrer Geltung fest an den Bekenntnissen, welche sie ihrer Vereinigung zu Grunde gelegt hat. Diese in Geltung stehenden Bekenntnisse sind die noch vor der wirklichen Trennung in der ev. Kirche erschienenen, und unter diesen namentlich und ausdrücklich: die Augsburger Konfession, als das gemeinsame Grundbekenntnis der ev. Kirche Deutschlands, sowie die besonderen Bekenntnisschriften der beiden 55 früher getrennten ev. Konfessionen des Großherzogtums, der Katechismus Luthers und der Heidelberger Katechismus, in ihrer übereinstimmenden Bezeugung der Grundlehren hl. Schrift und des in den allgemeinen Bekenntnissen der ganzen Christenheit ausgesprochenen Glaubens". — In dieser Aufstellung, die sonst einmütig gebilligt ward, vermißte eine Minorität der Synode und an deren Spitze Hundeshagen und Rothe die im 60 § 2 der Unionsurkunde ausgesprochene Wahrung des Rechts der freien Schriftforschung,

während U. bestritt, daß eine solche in den Bekenntnisausdruck gehöre. Sein Standpunkt in diesen Fragen war allerdings nicht mehr der seines 25 Jahre älteren Gutachtens in der Gesenius-Wegscheiderschen Angelegenheit (s. o. S. 205, 21), aber er hatte, wie das von ihm verfaßte Gutachten der Heidelberger Fakultät über den pfälzischen Kirchenverfassungsentwurf vom Jahre 1849 bezeugt, seine Ansicht nicht erst mit dem Eintritt ins Kirchenregiment geändert und wollte auch jetzt der theologischen freien Forschung so wenig entgegengetreten wissen wie seine synodalen Gegner, nur daß er fürchtete durch Erwähnung derselben im Bekenntnisparagraphen alle rechtliche Anwendbarkeit desselben wieder in Zweifel zu setzen. Ein schließlich von ihm nachgegebener Zusatz, welcher Recht und Pflicht der freien Schriftforschung für alle Glieder der Kirche betonte, den Dienern der Kirche diese Pflicht besonders einschärfte, aber auch ein spezifisches Recht der theologischen Forschung nicht aussprach, gewann für die Vorlage zwar nicht alle, aber doch die bei weitem mehreren Stimmen. Unbedingter war die Zustimmung zu den übrigen Entwürfen. Der vorgelegte neue Katechismus, eine von U. selbst bearbeitete Verschmelzung des kleinen Lutherischen mit einer Auswahl aus dem Heidelberger, fand nicht nur auf der Synode, sondern auch in den Gemeinden die dankbarste Aufnahme, wie er denn auch wenige Jahre nachher mit geringen Änderungen in der rhein-preußischen Kirche als Unionskatechismus adoptiert ward. Ebenso wurde die neue biblische Geschichte ohne Widerspruch, die neue Gottesdienstordnung — eine treffliche Arbeit von D. Bähr — unter ganz geringen Modifikationen angenommen und die Einführung der letzteren nur dadurch verzögert, daß die Synode ein vollständiges Kirchenbuch verlangte, welches in demselben Stile auch die Nebengottesdienste und Kasualien behandelte.

Gleichwohl sollte diese neue Gottesdienstordnung für das U.sche Kirchenregiment verhängnisvoll werden. Als drei Jahre nach der Generalsynode von 1855 die Agende, auf deren baldige Einführung noch die Diöcesansynoden von 1857 gedrungen, endlich vervollständigt, revidiert, genehmigt und gedruckt war, hatte sich inzwischen die Situation mehr als man ahnte verändert. In Bayern hatte vor kurzem eine neue altertümliche Liturgie im Zusammenhang mit anderen mißliebigen Konsistorialerlassen den Widerstand der Gemeinden wachgerufen, in Preußen hat ein Regierungswechsel stattgefunden, welcher die liberalen Tendenzen auf kirchlichem wie auf politischem Gebiet mit neuen Hoffnungen erfüllte, und in Baden selbst war an die Stelle des wohlwollenden prot. Ministers v. Wechmar, der oben erwähnte Hr. v. Stengel getreten, ein Katholik, dessen gespanntes Verhältnis zu dem Direktor des Oberkirchenrates landkundig war. Das alles lud die seit dem Revolutionsjahr fast völlig verstummten oppositionellen Elemente zu einer neuen Aktion ein, als deren nächstes Objekt das neue Kirchenbuch, welches für die fast aller liturgischen Ausstattung des Gottesdienstes entwöhnte süddeutsche und besonders pfälzische Volksstimmung immerhin etwas Befremdliches anscheinend Katholisierendes hatte, sich zur guten Stunde darbot. Während sich, so lange es sich de lege ferenda handelte, so gut wie keine Opposition verlautbart hatte, erhob sich dieselbe jetzt, wo das Kirchenbuch nur noch durch einen kirchlichen Rechtsbruch rückgängig zu machen war, zuerst in Mannheim und formulierte sich sofort in Heidelberg zu der an den Großherzog gerichteten Bitte, die Einführung nicht etwa in der Lokalgemeinde, sondern in der ganzen Landeskirche zu suspendieren. Mit Hilfe einer gedruckten und massenhaft verbreiteten Flugschrift und aller sonstigen Mittel der Agitation verpflanzte man diese Opposition auch in andere Landesteile, und bald gewann dieselbe, ermutigt durch die Konnivenz des Ministeriums des Innern und ein an höchster Stelle selbst eintretendes Schwanken die größten Dimensionen. Die Kirchenbehörde, die an eine gezwungene Einführung nie gedacht hatte, vermochte — von den höheren Instanzen verlassen — dem ansteckungsartig durchs Land gehenden Schwindel keinen Widerstand zu thun, und obwohl die Nichtigkeit der ganzen Sache am Ende darin an den Tag trat, daß die Mehrzahl der Gemeinden dennoch die neue Gottesdienstordnung annahm und auch die renitenten sich zum Gebrauch der Gebete und Formulare des neuen Kirchenbuches herbeiließen, so war das Resultat des Agendenstreites doch eine tödliche Verletzung der kirchenregimentlichen Autorität und die Erfahrung, daß noch ganz andere Dinge zu ertrotzen seien, als das Wegbleiben eines Sonntagsevangelium oder Hallelujah im Gottesdienst.

Alsbald zeigte sich auch, daß die Opposition viel weiter gehende Ziele verfolgte. Weit entfernt mit der Erledigung der Agendenangelegenheit zurückzutreten, organisierte sie sich nur um so fester und nahm zum Ziel den Sturz des U.schen Kirchenregiments, das als ein reaktionäres, hochkirchliches, hierarchisches von da an die Zielscheibe ebenso unermüdlicher als unwürdiger Zeitungsangriffe wurde. Nächst der Agende wurde besonders die durch

Beschluß der Synode von 1855 an die Stelle eines höchst mangelhaften Wahlsystems gesetzte Kooptation der Presbyterien als Beweis der gegen Freiheit und Recht der Gemeinden feindseligen Gesinnung der Kirchenbehörde ausgebeutet, obwohl der Antrag auf diese Veränderung gar nicht von dieser, sondern von dem sonst oppositionellsten Mitgliede der 5 Synode ausgegangen war. Ebenso verdächtigte man die Kirchenbehörde — ohne allen Grund — der Sympathie mit dem ebendamals von der Regierung mit der römischen Kurie abgeschlossenen Konkordat. Die Führer des Agendenstreites nahmen nun auch die Agitation gegen das Konkordat in die Hand, und als bald darauf die zweite Kammer dasselbe verwarf und infolge dessen ein neues Ministerium aus der Mitte der Opposition 10 hervorging, war auch das Schicksal des U.schen Kirchenregiments besiegelt. Da an die Stelle des Konkordats ein gesetzgeberischer Akt trat, der beiden Kirchen Selbstständigkeit und Selbstverwaltung zusprach, mithin eine Revision der evanglischen Kirchenverfassung geboten war, so warf sich die kirchliche Opposition nun auf die Verfassungsfrage. Die Losung, daß dies Kirchenregiment nicht berufen sein könne, das Prinzip der Selbstständig- 15 keit und Selbstverwaltung der ev. Kirche (für welches U. von Anbeginn gekämpft hatte) ins Leben einzuführen, ward unter gesteigertem Fortgang der gehässigen Zeitungsangriffe ausgegeben, und das vollständige Gewährenlassen derselben seitens der Regierung gab den Gegnern die Gewißheit, daß der Sturz U.s nur eine Frage der Zeit sei.

Als Prälat vor unfreiwilliger Entlassung gesichert, hielt U., so schwer er unter dieser 20 Situation innerlich litt, sich doch in seinem Gewissen gebunden, das Steuer der Kirche seinen Gegnern nicht zu überlassen, so lange es ihm sittlich möglich sein würde, dasselbe zu behaupten. Als aber zuletzt ihm die Zumutung gestellt ward, ein von ihm selbst in die Kirchenbehörde gezogenes vollkommen untadeliges geistliches Mitglied aus derselben entfernen zu lassen, damit eine Mischung verschiedener Richtungen im Kirchenregiment stattfinden könne, 25 erklärte er, daß nach seiner Überzeugung das Kirchenregiment nicht an der Verschiedenheit der Richtungen, sondern an dem einhelligen Bekenntnis der ev. Kirche seine Basis haben müsse, und bat, wenn man von dem Gedanken nicht absehen und zugleich die Kirchenbehörde gegen die meist von Leuten in Staats- und Kirchenämtern ausgehenden Angriffe und Verdächtigungen nicht schützen wolle, um seine Entlassung. Nach vergeblichen Ver- 30 handlungen erhielt er dieselbe, ebenso auf beharrliches Nachsuchen D. Bähr, und nun traten in Regiment und Verfassung der badischen Landeskirche jene Veränderungen ein, welche in den nächsten Jahren so viel von sich reden gemacht haben und in Betreff deren wir hier lediglich auf unsere seiner Zeit in der Neuen Ev. KZ 1861 gebrachten Berichte verweisen können. Es wird nicht zu behaupten sein, daß das U.sche Kirchenregiment diesen Ausgang durch 35 keinerlei Mängel erleichtert habe; vor allem lag es in der Individualität wie in der Lebensführung des trefflichen Mannes, daß er zu viel auf das Wohlwollen des Landesfürsten und des Kirchenregimentes baute und einer freiwüchsigen Entwickelung von unten auf nicht zutrauensvoll genug entgegenkam; aber der Kampf, in dem er unterlegen ist, hatte zum tiefsten Grunde einen ganz anderen Gegensatz, den eines auf bestimmten positiven, be- 40 kenntnismäßigen Grundlagen geordneten und eines von diesen Grundlagen möglichst abstrahierenden und auf die vage Gemeinsamkeit protestantischer Bildung und Entwickelung basierenden Kirchentums. Man darf auch behaupten, daß eine Reorganisation der badischen Landeskirche im Sinne einer wahrhaft kirchlichen Verselbstständigung der Einzel- und Gesamtgemeinde, falls U. sie angestrebt hätte, den badischen bureaukratischen wie 45 liberalistischen Stimmungen der fünfziger Jahre gegenüber kaum zu erreichen gewesen wäre. — Heute wird vielleicht allerseits zugegeben werden, — nicht nur, daß es höchst mangelhafte katechetische und liturgische Bestände waren, welche U. durch bessere zu ersetzen suchte, sondern auch, daß er sich noch weitere und bleibendere Verdienste als Kirchenregent um sein Land erworben hat. Wir rechnen dahin den von ihm zuerst eröffneten 50 Kampf gegen eine unmäßige Verstaatlichung der Kirche; ferner die in mühseligstem Kampf gegen die Bureaukratie durchgesetzte Emanzipation und Versorgung der evangelischen Diaspora im Lande; die Anbahnung persönlicher Wechselbeziehungen zwischen Kirchenregiment und Geistlichkeit wie Gemeinde; auch den allerdings nicht freilassend genug unternommenen und daher arger Mißdeutung verfallenen Versuch, die Pfarrbesetzung dem bureaukratischen 55 Mechanismus zu entnehmen und geistlichen Gesichtspunkten zu unterstellen.

Als U., 65jährig, in den Ruhestand trat (Neujahr 1861), war unter den unsäglich bitteren Erfahrungen der letzten Jahre seine Gesundheit bereits geknickt. So gingen die sehnsüchtigen Hoffnungen, die er für eine erneute litterarische Muße auf seinen Ruhestand gesetzt hatte, nur kümmerlich in Erfüllung. Abgesehen von der letzten Umarbeitung 60 seiner „Sündlosigkeit Jesu“ und einigen kleineren Beiträgen zu den ThStK, kam es

nur noch zu Ansätzen, nicht mehr zu Ausführungen; namentlich ist eine Denkschrift, die er über seine kirchenregimentliche Amtsführung im Werke hatte, leider unvollendet geblieben. Das beste Teil seiner Zeit und Kraft nahm die Redaktion der ThStK in Anspruch, welche während seiner Prälatur vorzugsweise von Umbreit geführt nun in seine Hände zurückging und nach dem Tode jenes vieljährigen Mitarbeiters, dem U. noch ein schönes Denkmal setzte (s. 1862, Heft 3) anfangs unter Rothes, dann unter Hundeshagens und Riehms Mitwirkung mit alter Liebe und Treue bis an das eigene Ende fortgesetzt ward. Am 12. Januar 1865 ist er gestorben.

U. war keiner von den schöpferischen Geistern und prophetischen Männern, denen es gegeben ist, die Theologie und Kirche in neue Bahnen zu führen, aber er war eines der schönsten Talente und einer der edelsten Charaktere, die im 19. Jahrhundert der deutschen ev. Kirche geschenkt worden sind. Ein christlicher Humanist im besten Sinne des Wortes, hat er den klar und warm erfaßten christlichen Inhalt wie in seinen Schriften, so in seinem Leben in edle, reine Formen gefaßt und als christlicher Geschichtschreiber und Apologet, als beredter Wortführer der christlichen Wahrheit und der ev. Kirche, als anregender und liebevoller Führer der akademischen Jugend und als treuer aufopfernd gewissenhafter Arbeiter im Kirchenregiment, endlich als christlicher Hausvater, Freund und Dulder für die theologische Richtung zu der er sich bekannte, ein Zeugnis abgelegt, das mancher geringschätzigen Beurteilung und leidenschaftlichen Verkennung unerachtet in reichem Segen fortlebt.

Will. Beyschlag †.

Ulrich, B. von Augsburg, gest. 973. — Gerhardi Vita s. Oudalrici, herausgeg. von Waitz, MG SS IV S. 377; Zusatz z. Martyrol. Notkeri, FdG XXV, S. 209; Braun, Gesch. der B. v. Augsburg, I, Augsb. 1813 S. 177; Koch, Gesch. und Kult des hl. Ulrich, Hall. Diss. 1875; Wattenbach, Gesch.-Q. I⁷, S. 447; Ebert, Litt. des MA. III, S. 459 ff.; Hauck, KG D.s III³, S. 47 ff.

Ulrich wurde 890 zu Augsburg geboren. Sein Vater Hupald ist der Ahnherr der Grafen von Dillingen, seine Mutter Dietpirch hängt mit dem Hause des Herzogs Burchard von Schwaben zusammen. Seine Erziehung fand er in St. Gallen, damals dem wichtigsten Sitze litterarischer und theologischer Bildung in Alamannien. Doch sind die Nachrichten über seinen dortigen Aufenthalt legendarisch gefärbt; besonders ist alles erdichtet, was über seinen Verkehr mit der Einsiedlerin Wiborad erzählt wird; sie kam erst nach St. Gallen, nachdem Ulrich die Klosterschule verlassen hatte, s. Meyer v. Knonau zu Ekkeh. Cas. s. Galli 57, S. 213. Es ist möglich, daß die Mönche ihn zum Eintritt ins Kloster drängten; denn dank seiner vornehmen Herkunft hätte er dem Kloster als Abt große Dienste leisten können. Aber es ist sicher, daß Ulrich das mönchische Leben verschmähte. Einige Zeit vor dem Tode Adalberos v. Augsburg (28. April 909) kehrte er nach Augsburg zurück. Der Bischof übertrug ihm das Amt des Camerarius. Als Adalbero starb, verließ er Augsburg wieder, erhielt aber nach dem Tode Hiltins (8. November 923) von Heinrich I. auf Andringen seiner Verwandten das Bistum Augsburg; er wurde am 28. Dezember geweiht. In jener Zeit waren die Bischöfe zunächst geistliche Herren, gerade im 10. Jahrhundert wurden die staatlichen Pflichten und Rechte der Großen des Reiches auf sie übertragen. Ulrich hat solchen Dienst den Königen Heinrich I. und Otto I. geleistet. Er sorgte für Befestigung seiner Stadt und der ihm gehörigen Stifter und Kastelle. Er war in der schlimmen Zeit der Empörung des Herzogs Liudolf dem Könige treu und mußte deshalb sein ganzes Gebiet, auch Augsburg, an den Pfalzgrafen Arnulf verloren geben und sich selbst in dem eilig befestigten Schwabmünchen belagert sehen. Doch wurde er von seinen dem Könige treuen Verwandten, seinem Bruder Dietbald und dem Grafen Adalbert von Marchthal, befreit. Nun bemühte er sich, den Frieden zwischen Vater und Sohn herzustellen. Es kam auch auf seinen und des Bischofs Hartpert von Chur Betrieb der Waffenstillstand zu Illertissen zu stande. Das darauf folgende Jahr 955 war die größte Zeit seines Lebens. Die Magyaren hatten schon im Jahre 925 vor Augsburg gelegen, waren aber abgezogen, ohne der Stadt zu schaden. Dreißig Jahre später erneute sich die Gefahr und zwar in viel größerem Umfang. Ganz Süddeutschland wurde damals von den räuberischen Scharen der Magyaren durchzogen, die unterstützt von Landesverrätern kaum Widerstand fanden. Ulrich zog viel tapfere Mannschaft in die Stadt, besetzte die niedrigen, durch Türme nicht verstärkten Mauern, und that das Seine, daß ein Sturm auf das Thor im Osten kräftig abgeschlagen wurde. So wußte er die Stadt zu halten, bis Otto I. mit dem deutschen Heere heranzog. Sein Sieg auf dem Lechfeld (10. Aug. 955) beseitigte die Magyarengefahr für immer. Nach dieser Zeit mußte Ulrich die zer-

störten Kirchen und Kapellen erneuern, Städte, Stifter und Burgen, Häuser und Felder seiner Landgüter wieder in guten Stand setzen. Besonders Augsburg erfreute sich seiner Fürsorge. Er mußte die verarmten Pfarrer, Verwalter und Dienstleute von dem, was ihm übrig geblieben war, eine geraume Zeit erhalten, und er mußte kirchliche und bürger-
5 liche Ordnung in seinem Volke fester gründen. Das hat er gern auf Visitationsreisen gethan, die er nach dem Osterfeste zu machen pflegte, nachdem er in den ersten Tagen der Karwoche Diöcesansynode gehalten hatte. Da besuchte er die Stifter und Klöster Feuchtwangen, Staffelsee, Füßen, Wiesensteig und Hebach, die er sich reserviert hatte und deren Einkünfte ihm die großen Mittel zu seinen Unternehmungen gaben, und durchzog sodann
10 die übrige Diöcese, um Sendgericht und Firmung zu halten und um die zusammengerufenen Kleriker hinsichtlich ihrer Amtsführung und ihrer Sitten zu prüfen und zu ermahnen. Eine überströmende, wenn auch unweise Wohlthätigkeit zu üben, hielt er für einen Schmuck sowohl des Fürsten als auch des Bischofs. Er übte sie auch gegen die Kleriker, die er in großen Scharen in seiner bischöflichen Residenz hatte und zu den
15 Kirchenfesten verwandte. Die festlichen Gottesdienste wurden von ihm sehr vermannigfacht und an den Hauptfesten in mehreren Kirchen hintereinander mit immer steigenden Prunke und Pompe von ihm vollzogen. Zu seinem täglichen persönlichen Gottesdienste glaubte er die Andachtsmittel nicht genug häufen zu können. Er betete den herkömmlichen täglichen Kursus, das officium von der Mutter Gottes, von dem heiligen Kreuze und
20 von allen Heiligen und den ganzen Psalter und feierte an manchen Tagen die Messe dreimal. Auch im Fasten konnte er sich in den von der Kirche dazu bestimmten Zeiten nicht genug thun. Die Frömmigkeit seiner Zeit richtete sich besonders auf Reliquienverehrung. So war es auch bei Ulrich, der deshalb auf die Vermehrung seines Reliquienschatzes eifrig bedacht war. Er machte zu dem Zwecke weite Reisen. Er brachte unter
25 Anderem von St. Moritz im Wallis sehr zweifelhafte Überreste von Kriegern der thebaischen Legion und aus Rom den, wie es scheint, nicht redlich erworbenen, aber auch sehr unsicheren Kopf des hl. Abundus nach Augsburg. In Rom ist er dreimal (910, 954, 971) als Wallfahrer gewesen. Das Mönchtum hat er stets hochgehalten. Die unter dem Vorsitz des EB. Friedrich von Mainz tagende Augsburger Synode von 952 traf Maß-
30 regeln zur Reform der Klöster wie zur sittlichen Hebung des Klerus (MG CI I, S. 18). Ulrich selbst hat die Wiederaufrichtung von Benediktbeuern, Kempten und Ottobeuern betrieben und das Nonnenkloster St. Stephan in Augsburg begründet. Wenn er die oben genannten Stifter nicht zur Selbstständigkeit kommen ließ, so wirkte er doch anderen die freie Abtswahl aus und unterstützte die Verstrengerung des Klosterlebens, wie sie von
35 Westen nach Deutschland eindrang. Die in St. Gallen empfangenen Jugendeindrücke wirkten nach.

Der Ausgang seines sonst so glücklichen Episkopats war nicht frei von einem Mißklang. Er hatte einen Neffen Adalbero, dem er längst die Führung des bischöflichen Aufgebots übertragen hatte. Ihn wünschte er, um das Bistum seiner Familie zu erhalten,
40 zu seinem Nachfolger. Adalbero war dazu geeignet: er war wohl unterrichtet, des Wortes mächtig, in allen weltlichen Geschäften bewandert. Otto I. hat ihn denn auch Ulrichs Wunsch entsprechend im April 971 zu dessen Nachfolger ernannt. Nun ließ Ulrich die Vasallen und Dienstleute des Bistums ihm den Treueid leisten. Adalbero handelte seitdem als der rechtmäßige Nachfolger seines Oheims; er trug, obgleich er nicht konsekriert
45 war, den Bischofsstab. Das erregte aber sowohl bei dem Augsburger Klerus wie bei dem deutschen Episkopat großen Anstoß. Die Synode zu Ingelheim im Herbst 972 zog die Sache vor ihr Forum und nötigte Adalbero den Bischofsstab zurückzugeben. Er starb kurz danach; ihm folgte am 7. Mai 973 Otto I. im Tode und noch in demselben Jahre erreichte den lebensmüden Bischof der Tod, er starb am 4. Juli 973, auf aschebestreutem
50 Boden liegend, in Gegenwart seiner Kleriker, welche die Litanei sangen. Beigesetzt wurde er in der Grabstätte, welche er sich nach dem letzten Kriege mit den Magyaren neben der neu aufgebauten St. Afrakirche errichtet hatte.

Dem Glauben jener Zeit entsprechend war es, daß sich sehr bald am Grabe Ulrichs Hilfesuchende einfanden und daß sie auch von dort geschehenen Wundern berichteten.
55 Ulrichs Andenken und Überreste genossen deshalb in Augsburg und im weiten Umkreise allgemeine Verehrung. Sein ständiger Begleiter in den letzten Jahren, Propst Gerhard, schrieb eine preisende Biographie, welcher er schon viele Zeichen und Wunder des heiligen Bischofs anfügen konnte. Diese Schrift nahm Bischof Liutulf von Augsburg mit sich nach Rom, als er darauf ausging, für seinen Vorgänger die Verehrung der ganzen Christen-
60 heit zu erwerben. Der Papst Johann XV. erfüllte seine Bitte und ließ im Februar

993 eine Bulle an die Bischöfe und Äbte Galliens und Germaniens ausgehen, welche die kirchliche Verehrung Ulrichs gebot. Das erste nachweisbare Beispiel einer päpstlichen Kanonisation.

Den Namen Ulrichs trägt eine kurze Streitschrift gegen den Cölibat (Rescriptio b. Udelrici ep. in qua papae Nicolao de continentia clericorum non iuste sed impie, non canonice sed indiscrete tractanti ita respondit, MG LL I S. 254 ff.). Der Verfasser beginnt mit der Bemerkung, daß die ihm zugesandten Dekrete des Papstes über die Enthaltsamkeit der Geistlichen ihn in Furcht und Traurigkeit versetzt haben. Er erklärt es für Gewaltthat, daß man gegen das Evangelium und den heiligen Geist zur Befolgung von privaten Befehlen gezwungen wird. Ratschläge und Ermahnungen seien vorzuziehen gewesen. Gott habe im AT den Priestern die Ehe erlaubt und habe sie ihnen nachher niemals verboten. Christus habe die strenge Enthaltsamkeit für weniger ratsam gehalten und Paulus habe jedem empfohlen, sein eigenes Weib zu haben, nicht etwa nur den Laien. Vom Bischof verlange Paulus, daß er Eines Weibes Mann sei, und bis ins 4. Jahrhundert habe es kein dem entgegenstehendes Verbot gegeben. Gregor der Große habe freilich den Geistlichen die Ehe untersagt, aber als er in seinem Teiche 6000 Kinderköpfe fand, habe er gesagt: es ist besser, zu heiraten, als Gelegenheit zum Tode zu geben. Nikolaus habe also einen großen Fehler begangen mit seinem Gebote der Enthaltsamkeit. Christus sage, wer es fassen kann, der fasse es. Der Papst dagegen: wer es nicht fassen kann, der soll vom Bannfluche getroffen werden. Schändlich sei es, daß Bischöfe oder Archidiakonen vor den abscheulichsten Wohllüsten keinen Abscheu empfinden und die ihnen untergebenen Geistlichen wie Sklaven zwingen, ihre keuschen Ehen aufzuheben. Der Brief ist ein Pseudonymon; seine Abfassungszeit ergiebt sich daraus, daß Gregor VII. ihn auf der Fastensynode von 1079 verurteilte (Bern. chr. z. d. J. S. 436). Er wird demgemäß nach dem Cölibatserlaß der römischen Synode von 1074 geschrieben sein. Die Notiz Bernolds zeigt zugleich, daß man in dem b. Udelricus des Briefs den Augsburger Bischof erkannte; denn er ist der heilige Ulrich. Es ist möglich, daß das der Absicht des Verfassers entsprach, der seinen Einwendungen gegen den erzwungenen Cölibat dadurch Gewicht zu geben meinte, daß er unter der Maske eines volkstümlichen Heiligen redete. Doch ist die Sache nicht sicher; denn unter dem Papst Nikolaus ist sicher Nikolaus II. gemeint; bei den decreta super clericorum continentia soll der Leser an den 3. Kanon der Lateransynode von 1059 denken. Dann kann der Verfasser aber nicht als der Augsburger Bischof reden wollen, sondern er muß als Zeitgenosse Nikolaus' II. sprechen. Einen deutschen Bischof Ulrich, der zwischen 1059 und 1074 starb, giebt es nicht, dagegen drei Italiener: Ulrich von Imola, von Benevent und von Fermo. Der Fälscher kann sich also Ulrich genannt haben, um für einen dieser drei gehalten zu werden. Doch auch wenn es so war, so wirkte seine Schrift nur als Werk des Augsburger Heiligen. Das zeigt die Notiz Bernolds.

Ferner wird dem Ulrich ein Sermo synodalis parochianis presbyteris in Synodis enuntiandus zugeschrieben (vgl. MSL 135, S. 1069). Aber mit Unrecht. Der Sermo ist nur das vielbenutzte Commonitorium cuiusque episcopi in leichter Überarbeitung.

(A. Vogel †) Hauck.

Ultramontanismus. — Litteratur. Es wird auf die reichhaltigen Litteraturangaben zu dem Art. „Römische Kirche" Bd XVII und zwar nicht nur für den ersten allgemeinen (S. 74 f.), sondern auch für die folgenden Abschnitte (S. 78, 83, 85 u. s. w.) verwiesen. Einzelnes daraus muß um der Vollständigkeit willen hier nochmals notiert werden.

A. Begriffsbestimmung und histor. Entwickelung des U. Döllinger, Kleinere Schriften ed. Reusch, 1890; ders., Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat 1861; ders., Janus, der Papst und das Konzil (in 2. Aufl.: Das Papsttum) 1869, (1892); Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils, 3 Bde 1877—82; ders., J. J. Döllinger, 3 Bde 1899 — 1901; v. Schulte, Die Macht der römischen Päpste, 1871 u. ö.; ders., Lehrbuch des kath. und ev. Kirchenrechts, 1886; v. Hoensbroech, Der U., sein Wesen u. s. Bekämpfung, 2. Aufl. 1898 (dazu: Beyschlag, Z. Abhülfe gegen die ultr. Not, Deutsch-ev. Bl. und separat 1897); ders., Der U in Deutschland 1896; ders., zahlreiche Artikel in der Monatsschrift „Deutschland"; ders., Das Papsttum in s. soz. und kultur. Wirksamkeit, 2 Bde, 1900—1902 (auch in Volksausgabe); dazu: Die kath. Kritik, 1902; L. C. Götz, Der U. als Weltanschauung 1904; dazu: Rhenanus, Katholicismus und U. (Hist.-pol. Bl. 1904); Th. Weber, Staat und Kirche nach ... den Absichten des U. 1873; Fr. X. Kraus, Spektator-Briefe in der Allg. Zeitung 1895 ff.; Hauviller, Fr. X. Kraus, ein Lebensbild, 3. Ausg. 1905; Braig, Z. Erinnerung an Kraus, 1902; Baumstark, Plus ultra, Schicksale eines deutschen Katholiken, 1883; Hinschius, Kirchen-

recht Bd IV und V; Berchtold, Die Bulle Unam Sanctam . . . ihre Bedeutung f. Kirche und Staat, 1887; Joos, Die Bulle Unam Sanctam, 1897.

B. Auswirkung des modernen U. a) Deutsche Litteratur: Mejer, Die römische Frage, 3 Bde, 1871–85; ders., Die deutsche Kirchenfreiheit und die künft. kath. Partei, 1848; 5 ders., Um was streiten wir mit den Ultr.? 1875; ders., Zur Naturgesch. des Zentrums, 1882; Nippold, Neuere K.-Geschichte II, 1883 (ebd. litter. Angaben im Anhang, leider nicht selten o. O. und J.); Werner, Gesch. der kath. Theologie, 6. Bd 1889; Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums, 2. Aufl. 1901; ders., Der U. im 19. Jahrh., 1902 (Flugschrift des Ev. Bundes); Schöller, Katholicismus und U. (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1900); (Bachem) Staats- 10 lexikon (2. Aufl.); Der Deutsche Merkur (seit 1869); Der Katholik, gegr. 1821 (Mainz); Verhandlungen der Generalvers. der kath. Vereine (bezw. Katholikentage) 1850—1906; dazu: Die Gen.-Vers. . . . Rundschau und Kritik . . 1868; dazu: v. Hoensbroech, Der Regensburger Katholikentag, 1904 (in: Deutschland, 3. Heft); Frankfurter zeitgem. Broschüren; Broschürencyklus für das kath. Deutschland, 1866 ff.; Bonifatiusbroschüren, 1870 ff.; Majunke, Gesch. des 15 Kulturkampfs, 2. Ausg. 1902; Niedermeyer, Die kath. Presse Deutschlands 1861; ders., Die kath. Bewegung in unsern Tagen, 1868; Das 20. Jahrhundert (Organ der Reformkatholiken seit 1904); Renaissance (desgl. seit 1904); „Was wir wollen", Programm des 20. Jahrh. (1904); Weitbrecht, Konfess. Litteraturbetrieb (Flugschr. des Ev. Bundes) 1906; Herrmann, Römisch-kath. und evang. Sittlichkeit, 1899 u. ö.; dagegen: Mausbach, Kath. Moral, 2. Aufl. 20 1902; Adloff, Kath. Moral . . . 1901; 1903; Kolde, Kirchl. Brüderschaften u. rel. Leben im mod. Kath., 1895; Werr, Gesch. des Kartellverbandes d. kath. Studentenverbindungen, 1890; J. Werner, Die marian. Kongregationen (Christl. Welt 1904 Nr. 13); weitere Litteratur s. Theol. Jahresber. über 1905, S. 863; Werner, Moderner Katholicismus (Theol. Rundschau, 1902); Sell, Die Entwickelung der kath. Kirche im 19. Jahrh., 1898; Nielsen, Gesch. der kath. 25 Kirche im 19. Jahrh. (deutsch, 2 Tle. 1880). Vgl. Litt. zum A. Piusvereine Bd XV S. 464, 19 L. K. Götz, Das B.G.B. und der U. (Allg. Ztg., Beil. Nr. 238 (1899); Lehmkuhl S.J., Das B.G.B. für d. Gebrauch des Seelsorgers und Beichtvaters, Freiburg 1899. — b) Ausländische Litteratur: La Civiltà Cattolica seit 1850 (erst in Neapel, dann in Rom, dann in Florenz erschienen, jetzt wieder in Rom); Michaud, L'état actuel de l'Eglise rom.-cath. en 30 France (auch deutsch, durch Fr. Hoffmann) 1876; Quinet, L'U. ou l'église romaine et la société moderne, Paris 1844; Lecannet, Montalembert, 3 Bde, Paris 1898—1902; Latreille, Joseph de Maistre et la Papauté (Paris 1906) s. Anzeige in ThLZ 1907, Nr. 7; Seippel, Les deux Frances, 1906; Debidour, L'Eglise catholique et l'Etat sous la troisième République I (1870—1889), Paris 1906; Dabry, Les catholiques républicains (1890—1903), 35 Paris 1905; Combes, Une campagne laique, Paris 1903; ders., Une deuxième campagne laique. ebd. 1905; Thureau-Dangin, La Renaissance cath. en Angleterre au XIX. s., Paris 1906 ff.; Verhaegen, La lutte scolaire en Belgique, Gant 1905.

C. Syllabus-Litteratur: Staatslexikon, Art. Syllabus u. a.; Schrader, D. Papst u. d. mod. Ideen, 2. Aufl. Wien 1867; Tosi, Vorlesungen über den Syllabus . . . Wien 1865; 40 Viéville, Le Syllabus commenté d'après les Actes des Souverains Pontifes, Paris 1879; Die Encyklika . . vom 8. Dezember 1864 (Artt. in 12 Heften der Stimmen aus Maria-Laach seit 1865); Rönnele (evang. Geistlicher), Pius' IX. Encyklika und S. verdeutscht und erklärt, Gütersloh 1891; weitere Litt. s. bei Mirbt, Papsttum, 2. Aufl. (1901) zu 430, wo auch der Wortlaut; v. Hoensbroech, Der Syllabus, s. Autorität und Tragweite 1904; Rinaldi, 45 J.S., Il Valore del Sillabo (Rom 1888); Hourat, Genèse historique du Syllabus, 2. Aufl., Pau 1906.

In dem eindringenden, weithin orientierenden Artikel „Römische Kirche" Bd XVII S. 75 ff. stellt Kattenbusch als das Unterscheidende des „römischen Typus" hin, daß das Christentum, während es für den Protestantismus eine Weltanschauung, vielmehr für 50 den römischen Katholicismus eine Herrschaft sei. Natürlich ist jener Weltanschauung bezw. ihren Vertretern Recht und Trieb der Expansion damit nicht abgedungen — aber die Expansion bezieht sich prinzipiell nur auf das geistige Gebiet und die Mittel sollen und werden dem entsprechen. Dagegen ist es nicht allein erklärlich, sondern geht aus dem Wesen des römischen Katholicismus — wenn die obige Definition richtig ist — hervor, 55 daß die Geltendmachung der Herrschaft durch ihn je nach Lage der Verhältnisse auch auf dem weltlichen Gebiete gesucht wird. Diese letztere Geltendmachung im weitesten Sinne wird unter dem Begriffe des Ultramontanismus befaßt — einem Begriff, der allerdings erst auf Grund historischer Untersuchung und Entwickelung genauer klargestellt werden kann, von dem aber von vornherein soviel einleuchtet, daß wir es bei ihm nicht lediglich 60 mit einem unter besonderen Umständen sich ergebenden Einzelattribut römisch-katholischer Kirchlichkeit, sondern mit einer das gesamte Wesen derselben betreffenden Bestimmtheit zu thun haben, bei der dann freilich zu untersuchen bleibt, unter welchen Bedingungen sie in Aktion tritt. Schon ehe der Streit darüber ging, ob „ultramontan" und „katholisch" identische Begriffe seien, hat sich Döllinger in der 1865 geschriebenen, aber erst nach seinem

Tode veröffentlichten bedeutsamen Abhandlung „Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus", darüber ausgesprochen: „Im Grunde ist es nicht schwer, genau anzugeben, wie und worin sich der Ultramontane vom Katholiken unterscheide, ist es nicht schwer, nachzuweisen, daß der U. nur eine im Schoße der großen kirchlichen Gemeinschaft sich geltend machende, von einer größeren oder geringeren Anzahl von Personen vertretene... Anschauung ist. Diese läßt sich in einen einzigen kurzen und klaren Satz zusammenfassen; aber aus diesem Satze entspinnt sich eine Lehre und Anschauung, welche nicht bloß Religion und Kirche, sondern auch Staat, Wissenschaft, Politik, Sitte und soziale Zustände, kurz das ganze geistige Leben . . . in ihren Bereich zieht. Der Satz lautet: der Papst ist die höchste, unfehlbare und darum auch einzige Autorität in allem was Religion, Kirche, Sitte, Moral betrifft; jedem seiner Ansprüche über diese Gegenstände gebührt unbedingte innerliche wie äußerliche Unterwerfung" (s. Döllinger, Kl. Schriften, S. 226 und vgl. S. 214 f.). Demnach ist Döllinger — und zwar datiert seine Äußerung fünf Jahre vor der Definition der Unfehlbarkeit — der Ansicht, daß U. und Katholicismus im allgemeinen nicht identisch sind, aber für U. und römischen Katholicismus bezw. Papalismus (Kurialismus) würde er die Identität zugeben. Graf Hoensbroech sieht in der Begriffsbestimmung (Der U., S. 12) zunächst von der Identitätsfrage ab und definiert den U. als „ein weltlich-politisches, antireligiöses System, das unter dem Deckmantel von Religion und unter Verquickung mit Religion weltlich-politische, irdisch-materielle Herrschafts- und Machtbestrebungen verfolgt, ein System, das dem geistlichen Haupte der katholischen Religion, dem Papste, die Stellung eines weltlich-politischen Großkönigs über Fürsten und Völker zuspricht".

Eine vorläufige Begriffsbestimmung entnehmen wir der Darlegung eines Mannes, dem niemand abstreiten wird, daß er den U. genau gekannt hat, da derselbe ihm nicht allein theoretisch als besondere Richtung im Katholicismus, sondern auch praktisch in sein eigenes Leben und in seine litterarische Thätigkeit eingreifend nahe — zu nahe! — getreten ist, nämlich der Definition, welche Franz Xaver Kraus in dem zweiten Spektatorbriefe der Allgemeinen Zeitung gegeben hat. „Mir scheint" — heißt es da, „daß diese Merkmale (nämlich diejenigen, welche dem ultramontanen System zu allen Zeiten zu eigen gewesen sind) sich in 5 Punkten zusammenfassen: 1. Ultramontan ist, wer den Begriff der Kirche über den der Religion setzt; 2. ultramontan ist, wer den Papst mit der Kirche verwechselt; 3. ultramontan ist, wer da glaubt, das Reich Gottes sei von dieser Welt und es sei, wie das der mittelalterliche Kurialismus behauptet hat, in der Schlüsselgewalt Petri auch weltliche Jurisdiktion über Fürsten und Völker eingeschlossen; 4. ultramontan ist, wer da meint, religiöse Überzeugung könne durch materielle Gewalt erzwungen oder dürfe durch solche gebrochen werden; 5. ultramontan ist, wer immer sich bereit findet, ein klares Gebot des eigenen Gewissens dem Anspruche einer fremden Autorität zu opfern." Unter dem Vorbehalte einer nähern Umgrenzung des fünften Punktes insbesondere wird man dieser Definition, welche Hauviller in Kraus' Lebensbild (2. Aufl. S. 100) wieder abdruckt, beistimmen können, wenn sie temporis ratione habita und nicht so verstanden wird, als ob alle fünf Merkmale stets vereint vorhanden sein müßten.

Der Begriff „ultramontan" hat seit Jahrhunderten schon seine eigene Entwickelung, abgesehen zunächst von seiner inneren Auswirkung. „Ultramontani" heißen im Mittelalter an der Universität Bologna, und auch an anderen italienischen Hochschulen, diejenigen Studierenden, welche „von jenseits der Berge" kommen — bis in das 16. Jahrhundert findet sich die Bezeichnung auf Grabsteinen von deutschen Jünglingen, welche während der Studienzeit z. B. in Siena verstorben sind. Ultramontani heißen in Rom gelegentlich der Papstwahl Clemens' V. und weiterhin die französischen Kardinäle. Viel verbreiteter aber war schon im Mittelalter eine Verwendung des Ausdrucks, welche den entgegengesetzten geographischen Standpunkt nimmt, sei es von Deutschland, sei es etwa von Frankreich aus — da sind „ultramontani" zur Zeit Heinrichs IV. die deutschen Gregorianer, weil sie der von jenseits der Berge ins Werk gesetzten Aktion dienen; gleicherweise werden in Frankreich so genannt diejenigen, welche der gallikanischen Richtung (s. d. A. Gallikanismus Bd VI, 355) entgegen sich der kurialistischen hingeben. In dieser Bedeutung ist der Ausdruck im 18. Jahrhundert auch nach Deutschland gekommen: Semler meint, daß die in Italien lebenden katholischen Kirchengeschichtsbeflissenen auch in dem übertragenen Sinne ultramontani seien (Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Halle 1782, II. Tl. S. 154). Sodann ist der Terminus im 19. Jahrhundert sehr in Gebrauch gekommen, und zwar seit Ende der 20er Jahre zuerst in München für die Partei, welche durch den Standpunkt des älteren Görres gekennzeichnet ist (vgl. Friedrich, Döllinger II,

5 ff.); durch den Kölner Kirchenstreit ist er auch in Norddeutschland üblich geworden. Angesichts der schon berührten, für den oberflächlichen Beobachter verwunderlichen Thatsache, daß von der einen Seite die Identität von U. und (römischem) Katholicismus ebenso eifrig geleugnet, wie sie auf der andern behauptet wird, führt nur eine eingehende historisch-kritische Untersuchung über das Wesen des U. zur Klarheit. Es wird sich dabei herausstellen — wie bereits die obigen Definitionen es erkennen lassen —, daß wir es im U. mit einer sehr komplizierten Erscheinung zu thun haben.

Das ist der Grund, weshalb schon die Frage nach der Entstehung des U. sehr verschiedene Beantwortung finden kann — wie sie denn auch in der That solche gefunden hat. Wie weit soll man dabei rückwärts schauen? Sind etwa die Franzosen de Lammenais (s. d. A. Bd XI S. 331 f.) und de Maistre (gest. 1821, vgl. Margerie, Le comte J. d. Maistre, Paris 1890) die Väter des U. gewesen? Das könnte dem, der den instruktiven Ausführungen in den einleitenden Kapiteln von Friedrich: Geschichte des vatikanischen Konzils folgt, so scheinen — da sieht man (Buch I, Kap. 2—6) die Genannten und ihre Gesinnungsgenossen am Werk, den Geist absoluter Herrschaft der Kirche auf allen Gebieten zunächst in Frankreich durchzusetzen, worauf er dann nach Deutschland hinübergeführt wird. Aber Friedrich selbst weist weiter zurück: bereits auf dem Trienter Konzil sind in der Form der Ansprüche eines unbedingten Papalismus echt ultramontane Ziele aufgesteckt und verfolgt worden, wenn es auch Pius IV. noch nicht rätlich erschien — oder wohl durch die noch recht kräftige episkopale Reaktion dagegen verbaut wurde —, daß die letzten Konsequenzen auf dem Gebiete der Lehre und des Lebens gezogen würden. Wenn infolge davon die Canones Doctrinae und die Decreta Reformationis des Trienter Konzils dem U. noch nicht abschließenden Ausdruck geben, ja sogar auffallende Lücken in dieser Hinsicht zeigen, z. B. bezüglich der potestas papae, so ist die papalistische Richtung doch in klassischer Weise auf dem Konzil vertreten worden durch einen Lainez und seine Gesinnungsgenossen, wie sie denn auch in gelegentlichen Wendungen in den Canones der VI., XIV. und XXV. Sessio Ausdruck gefunden hat (vgl. Appendix analytica ad Conc. Trid. in der Ausgabe der Canones et Decreta, Leipzig, Tauchnitzscher Stereotypdruck s. v. Pontifex Maximus). Wenn wir nun in Trient in den Jesuiten die entschiedensten Träger der Idee des absoluten Papalismus und damit zugleich des U. zu erblicken haben, so liegt es nahe, auf dem Boden der kirchlichen Gesamtanschauung eben des Jesuitentums nach der Entstehung des U. Ausschau zu halten. Denn, verhält es sich wirklich so — wie Gothein in seinem Ignatius von Loyola, Halle 1895 ausführt (vgl. Buch II u. III) — daß der Geist der Gegenreformation nach den beiden Seiten hin, sowohl der Konzentrierung der Kräfte des Katholicismus als der Kampfaktion gegen alles, was wider ihn ist in der umgebenden Welt, zunächst in klassischer Weise in Loyola und seiner Stiftung Bewußtsein und Gestaltung gewonnen hat und von dort aus dann in die Adern des gesamten katholischen Kirchentums infiltriert worden ist, so ist auch die Frage nach der Entstehung des U. nicht einfach durch einen Hinweis auf das Trienter Konzil zu beantworten. Dort tritt nur zu Tage, wie weit es bereits erreicht war unter wesentlich bestimmender, wenn auch nicht alleiniger, Vorarbeit der Jesuiten, den „römischen Typus" der Auffassung des Christentums durch das Wirken der „militia Ultramontanismi" (Gothein, Buch II, Kap. 2, 3) zur That zu machen, bezw. zur Herrschaft zu bringen.

Wer nun noch weiter zurückblickend die Geschichte der Kirche befragt, dem wird dies allerdings nicht als etwas im 16. Jahrhundert Neugeschaffenes, sondern nur als etwas wieder Belebtes erscheinen. Und so muß unser Blick sich nochmals rückwärts wenden um den Punkt zu erkennen, wo zuerst mit Bewußtsein römischerseits der Standpunkt genommen wird, den wir als den ultramontanen bezeichnen eine Untersuchung, die uns zu genauerer Erkenntnis des Wesens des U. wird Dienste leisten können.

Es ist bemerkenswert, daß Papst Paul IV., indem er in der Bulle „Cum ex apostolatus officio" im Jahre 1559 das, was Papst und Kirche sei und solle, feierlich der Welt kundthat, schon eine Reihe von Bestimmungen über die Papstgewalt gegeben hat, welche wohl geeignet gewesen wären, die in den Trienter Feststellungen verbleibenden Lücken auszufüllen. Daß diese Bulle ganz zweifellos als „ex Cathedra" erlassen gemeint sei, hat gegen Hergenröthers verlegene Einsprache (Kirche und Staat S. 763 ff.) Friedrich in der 2. Auflage des „Janus" (s. o.) S. 501 siegreich nachgewiesen. Die Bulle selbst aber (Wortlaut bei Mirbt, Quellen, n. 288) „definiert aus der Fülle der apostolischen Gewalt" das Folgende: (§ 1) Der Papst, welcher Gottes und Christi Stellvertreter auf Erden (in terris) ist und über die Völker und Königreiche die Fülle der Gewalt innehat und alle richtet, kann von niemand gerichtet werden. (§ 3) Alle Hierarchen

und alle Herren und Fürsten bis zum Kaiser hinauf sind, sobald sie nachgewiesenermaßen in Ketzerei oder Schisma verfallen, von selbst, ohne daß es eines besonderen Rechtsvorgehens dabei bedürfte (absque aliquo juris aut facti ministerio), ihrer Stelle und deren Ehren und Einkünfte völlig und für immer verlustig und zum Bekleiden derselben fernerhin untauglich und können nie wieder als dazu tauglich erklärt werden . . .

Hier sehen wir das papalistische Prinzip der allumfassenden Herrschaft eigenartig ausgeprägt, „in der feierlichsten, von den Kardinälen unterzeichneten und nachher noch von Pius V. besonders bestätigten und erneuerten Erklärung: daß der Papst vermöge seiner Allgewalt jeden Monarchen absetzen, jedes Land einer fremden Invasion preisgeben, jeden Besitzer seines Eigentums berauben könne, und zwar ohne jegliche rechtliche Formalität" . . (Döllinger, Janus[2] S. 214). Stellt man neben diese Bulle zur Ergänzung noch die 1568 durch Pius V. neu eingeschärfte und ergänzte „Nachtmahlsbulle" (s. d. A. Bulla in Coena Domini, Bd III S. 535 f.), die zwar jetzt nicht mehr an den Gründonnerstagen in San Giovanni verlesen wird, deren Feststellungen aber dadurch nicht aufgehoben sind, so hat man um die Zeit kurz vor und nach dem Abschluß des Trienter Konzils eine neue Versicherung der Unbegrenztheit der päpstlichen Ansprüche auf absolute Geltung ihrer Herrschaft vor sich. Aber auch diese beiden Aktenstücke von 1559 und 1568 sind nur ergänzende Wiederholungen früherer Feststellungen. Bei der „Nachtmahlsbulle" ist das ohne weiteres klar, da sie weit älteren Datums ist und bekanntlich schon Luther mit seiner Ketzerei 1524 in dieselbe aufgenommen wurde. Aber auch die Bulle von 1559 ist nicht original, sondern beruht in den Hauptsätzen auf der Grundlage der Bulle Unam Sanctam von 1302, welche 1516 durch Leo X. erneuert worden war.

Indem wir uns dieser vielbesprochenen Bulle zuwenden, stehen wir vor einer der ersten maßgebenden Formulierungen der grenzenlosen Ansprüche des Papalismus. Was in den Dictatus Gregors VII. zerstreut ist, liegt hier kompakt vor. So werden sich hier auch die Wurzeln des U. klar legen lassen, der immer in genauer Beziehung zum steigenden Papalismus steht. Nun war ja freilich, wenn man die Lage der Dinge in Frankreich, wohin die Bulle zunächst ihre Spitze richtete, nach deren Erlaß ins Auge faßt, das Vorgehen Bonifaz' VIII. ein Schlag ins Wasser. Aber die Bulle bleibt, obwohl Clemens V. gezwungen den auf Frankreich speziell bezüglichen Teil derselben revocierte, das klassische Dokument der höchstgespannten papalen Ansprüche für alle Zeiten, weil sie dieselben biblisch-dogmatisch zu begründen sucht, sie so in die Beleuchtung einer religiösen Fundierung rückt und in einer Form zeigt, welche so einfach ist, daß auch der weniger Gebildete versteht, was sie will, wenn sie besagt: Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis. Auch die Bilder, deren Bonifaz sich bediente, waren verständlich: „die päpstliche Gewalt verhält sich zur kaiserlichen und königlichen wie die Sonne zum Mond, der sein Licht nur von jener empfängt, wie die Seele zum Leibe, welcher nichts für sich, sondern nur der unterwürfige Diener der Seele sein soll; und die zwei Schwerter sind das Symbol der kirchlichen und weltlichen Gewalt, welche beide dem Papste gehören, aber so, daß das eine vom Papste selbst geführt wird, das andere vom Fürsten, doch für die Kirche und nach den Weisungen des Papstes" (Janus, 2. Aufl. S. 65). Für die politischen Ziele des U. insbesondere bleibt die Bulle das Fundament, weil sie die Behauptung, daß die weltliche Gewalt in ihrer Einsetzung und ihrem Wirken von der geistlichen unabhängig sei, als Ketzerei verdammt (vgl. Berchtold a. a. O.). Zwar hat Hergenröther im Anti-Janus (vgl. v. Schulte, Altkath. S. 331 f.) bestritten, daß die Bulle als „infallibel" anzusehen sei und speziell hat er in „Kirche und Staat" S. 300 ff., 751 ff. „alles aufgeboten, um die Bedeutung derselben für unsere Frage auf Null zu reduzieren" (s. Janus, 2. Aufl. S. 407). Aber wenn er das begründen will durch eine mildernde Interpretation der Wendung „spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet" — was er wiedergeben möchte: „die geistliche Gewalt ist befugt, die weltliche zu belehren (!) —, so hat selbst der katholische Kirchenhistoriker Funk (Über die Bulle Unam sanctam in der Tüb. QS 1890, S. 640 ff.) nachgewiesen, daß diese Übersetzung nicht angängig ist, daß hier „instituere" nichts anderes bedeuten könne und solle als „einsetzen" — nämlich Fürsten).

Es geht daraus hervor, daß das dritte der von Kraus aufgestellten Merkmale des U. seine direkte Fundierung in der Bulle Unam sanctam findet und daß es im Grunde recht undankbar von Hergenröther ist, wenn er der angeführten Stelle ihren wahren Sinn nehmen will. Denn auf der von ihr vertretenen Lehre beruht bis auf die Gegenwart die auch seinen Gesinnungsgenossen innewohnende Tendenz, da, wo es sich um

das Interesse der römischen Kirche handelt, die beiden Gebiete nicht zu scheiden und die weltlichen Dinge stets nach Maßgabe jenes Interesses zu behandeln.

Wenn es sich nun zunächst darum handelt, die Auswirkung des U. auf das Gebiet hin, welches *außerhalb des Kirchenwesens* liegt, historisch zu verfolgen, so geht päpstlicherseits die Tendenz, daß „in der Schlüsselgewalt Petri auch weltliche Jurisdiktion über Fürsten und Völker" einzuschließen sei, zwar rückwärts noch weit über Gregor VII. hinaus, sie tritt aber doch in das entscheidende Stadium ihrer Entwickelung erst in dessen Zeit, also seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Diese Entscheidung ist im Kampf mit der deutschen Fürsten- bezw. Kaisergewalt unter Heinrich IV. erfolgt. Die Verhältnisse, die hier im einzelnen nicht bezeichnet zu werden brauchen, waren ebenso günstig geworden, wie sie noch unter Heinrich III. ungünstig waren. Langsam war der pseudoisidorische „ultramontane" Gedanke von der Superiorität des Papsttums auch in den weltlichen Dingen in die Adern der Gläubigen, Priester und Laien, eingeführt worden, als nun der große Papst die Meisterzüge seiner kirchlich-politischen Diplomatie that. Die gregorianischen Ideen sind bis zum 13. Jahrhundert zur Herrschaft gelangt, und die Behauptung, daß die höchste Schlüsselgewalt alle andere Gewalt auch auf dem weltlichen Gebiete involviere, berief sich auf das angebliche Beispiel der Schenkung Konstantins, bis schließlich Innocenz IV. (gest. 1254) auch dessen nicht mehr zu bedürfen glaubte und nun sagte: „Falsch sei es zu sagen, Konstantin habe durch seine Schenkung dem päpstlichen Stuhle weltliche Macht gegeben, da diese ihm doch naturgemäß und unbedingt von Christus verliehen worden sei, der auch eine königliche Herrschaft gegründet und dem hl. Petrus zugleich die Schlüssel des irdischen und des himmlischen Reiches übergeben habe. Die weltliche Macht sei nur insofern eine legitime, als die weltlichen Fürsten sie als eine vom Papste verliehene gebrauchen. Innocenz III. hat dies in einem Briefe an den Patriarchen von Konstantinopel kurz so ausgedrückt: **Dominus Petro non solum universam Ecclesiam sed totum reliquit saeculum gubernandum** (Janus, 2. Aufl. S. 407).

Die so aufgedeckten Grundwurzeln der ultramontanen Richtung nach den außerkirchlichen Seiten hin umfassen in ihrer Auswirkung alle Gebiete des staatlichen Lebens — allerdings völlig nur in der Theorie, aber wenigstens mit dem Anspruche praktischer Durchführung, „wenn die Zeit es verlangt und günstig ist". Ist der Papst Statthalter Gottes auch über das nichtkirchliche Gebiet, so ist der Anspruch, die weltlichen Herren ein- und unter Umständen auch abzusetzen, eine logische Konsequenz. Die Krone der Ansprüche aber bildet die ausdrücklich „**auctoritate apostolica de fratrum nostrorum consilio**" erlassene Deklaration Clemens' V., welche einen förmlichen Treu- (bezw. Gehorsams-) Eid vom Kaiser verlangt: um jeden Zweifel daran zu beseitigen, ob ein solcher Eid (durch Heinrich von Luxemburg, den 1312 Gekrönten) geleistet sei oder von seinen Nachfolgern geleistet werden müsse, wird erklärt, „**illa juramenta praedicta fidelitatis existere et censeri debere**" (**Clementina tit.** 9 **de jurejur. II,** 9).

Da es sich bei den bisherigen Darlegungen um die mittelalterlichen Wurzeln des U. handelt, sowie um die Auswirkungen, welche derselbe in der Geschichte unter ihm günstigen Umständen einst dargeboten hat, nachdem einmal seine Richtung eingeschlagen worden war, so wird immerhin die Frage berührt werden müssen, ob denn jenes dritte Merkmal wie Spektator es aufstellt, heute noch für den U. zutrifft. Allerdings begegnet man da zunächst lautem Proteste seiner Vertreter: die Zeiten seien vorbei, so heißt es da, in welchen solche Ansprüche erhoben und durchgesetzt werden konnten. Das letztere vorderhand ja — und doch ist selbst dies nur **cum grano salis** zu verstehen. Was aber das Erstere angeht — haben wir nicht vor Augen die Außerkrafterklärung ganzer Gesetzgruppen aus neuerer Zeit? Ist nicht das österreichische Grundgesetz von 1867, sind nicht die preußischen Maigesetze seitens des Papstes als unverbindlich erklärt worden (Mirbt, Papsttum, n. 432 bezw. 441)? Aber man wird vielleicht sagen, daß das nur geschehen sei, weil in diesen Gesetzen die weltliche Instanz die Grenze ihrer Bestimmungsfähigkeit überschritten habe. Thatsächlich haben jene Gesetze doch nirgendwo dogmatische Dinge berührt und haben die individuelle Frömmigkeit nicht behindert; sie haben lediglich Schutzwehren errichtet, um den modernen Rechts- und Staatsgedanken zur Auswirkung zu verhelfen, wie dies auch durch den bis heute von der Kurie nicht anerkannten Westfälischen Frieden geschehen ist. Und andererseits strebt der U. wie einst im Mittelalter so auch jetzt noch nach Ausdehnung des römisch-kirchlichen Einflusses auf die nämlichen „weltlichen" Gebiete — nur thut er es in Anbequemung an die modernen Formen, z. B. den Parlamentarismus. Das haben wir in europäischen Parlamenten mit Händen zu greifen, wie es denn auch im sozialen Leben Tag für Tag hervortritt. Hier wird vom U. die Scheidung kirchlicher und

weltlicher Dinge eben nicht vollzogen, wenn es auch im Interesse desselben liegt, solche Scheidung zu fingieren. Als auf dem Essener Katholikentag 1906 der Kardinal Vannutelli dies außer acht gelassen und Unterwerfung unter den Papst auch in den politischen, also nicht lediglich in den religiösen Dingen, als selbstverständliche und bei den deutschen Katholiken treu durchgeführte Pflicht rühmend hervorgehoben hatte, da entstand gegenüber dem Hinweisen der Antiultramontanen darauf eine lebhafte nachträgliche Bewegung in den Blättern der ultramontanen Partei. Und diese Bewegung hat ihre Wellen so weit geschlagen, daß zwei Monate nachher (unter dem 30. Oktober 1906) Pius X. selber, den Ultramontanen zu Hilfe kommend, erklärt hat, die „deutschen Katholiken" seien in politischen Dingen frei. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, daß diejenigen, welche allein er so bezeichnet, d. h. die Anhänger der ultramontanen Richtung, sich durch nichts anderes als das Interesse der römischen Kirche auch in politischen Dingen würden leiten lassen. Das Schreiben des Papstes wurde abgedruckt und ist kommentiert in der Köln. Zeitung vom 21. Nov. 1906.

Noch bezeichnender aber ist, daß die eigentliche Hauptprobe päpstlicher Allgewalt über die weltlichen Instanzen als selbstverständlich beibehalten worden ist. Der Anspruch, die Unterthanen vom Eide gegen ihre Fürsten unter Umständen zu entbinden, ist nicht ein solcher, der mit den Zeiten des Mittelalters begraben hinter uns läge: noch 1805 schrieb Pius VII. an den Nuntius in Wien, daß dies prinzipiell fest bleibe — „allerdings aber finden wir uns jetzt in Zeiten so großen Unglücks und solcher Erniedrigung für die Braut Christi, daß die Kirche diese heilsamen Grundsätze einer verdienten Strenge gegen die rebellischen Feinde des Glaubens nicht nur nicht anwenden, sondern ohne Schaden nicht einmal erwähnen darf" (vgl. Janus, 2. Aufl., S. 351 ff.) Man wird solche Äußerungen im Auge behalten und sich nicht durch die mildernde Tendenz der zweiten Auflage des Staatslexikons irre machen lassen. „Es dürfte" sagte Döllinger schon 1865, „nur eine solchen Ansprüchen günstige Wendung der Dinge in der Weltlage eintreten — und wir würden alsbald sämtliche Ultramontane die Absetzungsdoktrin als göttlich geoffenbartes Dogma verkündigen hören".

Die Rückwirkung der ultramontanen Richtung auf die Verhältnisse innerhalb der Kirche trat natürlich gleichzeitig, ja noch früher als die Versuche der Ausbreitung ihrer Herrschaft auf das weltliche Gebiet, hervor. Genau betrachtet würden diese letztern gar nicht haben gemacht werden können, wenn nicht das Papsttum bereits die „apostolische Autorität" in der Kirche in einer Ausdehnung, welche alle andere Autorität niederlegte, sein eigen genannt hätte. Wir stehen da vor dem hoch hinauf und tief herab reichenden Kampfe zwischen der episkopalistischen und der papalistischen Richtung, der in der abendländischen Kirche ausgekämpft worden ist und schon mit dem Siege der gregorianischen Ideen die alte Verfassung und geordnete Kirchenverwaltung durch selbstständige Bischöfe vernichtet hat. Neben der Freiheit der Bischöfe schwindet dann unter heftigen Kämpfen dahin, was die Landeskirchen von selbstständigen und eigenartigen Einrichtungen geschaffen hatten, insbesondere auch die Bedeutung der synodalen Institutionen: die wissenschaftlich-theologische Arbeit erhält den Todesstoß, wo der U. den Fuß hinsetzt; die individuelle Frömmigkeit wird nach seinen Prinzipien gemodelt, und eine fanatische Gesinnung allen Bethätigungen gegenüber, welche dem U. entgegen stehen, wird durch einen demokratisch gewordenen Klerus in den untern Schichten gepflegt.

Seit Cyprian ist der Kampf zwischen der episkopalistischen und der papalistischen Richtung — derselbe hat sich damals an einer dogmatischen Streitfrage, der über die Giltigkeit der Ketzertaufe (s. d. A. Bd X S. 270 ff.) entzündet — Jahrhunderte lang unter der Oberfläche geführt worden. Sein Resultat läßt sich kurz bezeichnen: es besteht in einer so fundamentalen Schwächung der episkopalistischen Richtung, daß dieselbe im weiteren Verlauf nur ausnahmsweise noch unter günstigen Umständen sich geltend machen konnte. „Der Papst ist" (Janus a. a. O. S. 70) „nach dem neuen Rechte nicht nur oberster, sondern im Grunde einziger Gesetzgeber der ganzen Kirche. Er trägt, wie Bonifaz VIII. es ausgedrückt hat, alle Rechte im Schrein seiner Brust" (lib. sext. c. 1 de Constitut. I, 2 licet Romanus Pontifex qui jura omnia in scrinio pectoris censetur habere). Und doch hat sich gerade angesichts und unter dem Druck dieser papalistischen Allgewalt, gestützt auf die sich durchbildende Anschauung von der Superiorität der allgemeinen Konzilien seit dem 14. Jahrhundert, besonders seit der Zeit des Schismas mit dem wieder erstarkenden bischöflichen Amtsbewußtsein auch ein neues Episkopalsystem ausgebildet (s. oben Bd V S. 428, 45 ff.); allerdings hat das 5. Laterankonzil sowohl die konziliare Theorie als auch die Formulierung der episkopalistischen Praxis, wie sie in der

5. und 31. Sessio von Konstanz sowie der 2. Sessio von Basel erfolgt war, verdammt. Trotzdem trat die Richtung auf dem Trienter Konzil wieder hervor, und wenn sie auch nicht stark genug war, um den Beschlüssen desselben ein episkopalistisches Gepräge zu geben, so hat sie doch die Ausprägung eines krassen Papalismus noch verhindert. Erst 5 das Vatikanum hat den völligen Sieg des letztern in der römisch-katholischen Kirche konstatiert und befestigt. Inzwischen war der Episkopalismus in Frankreich in Gestalt der neugallikanischen Bewegung des 17. Jahrhunderts (s. d. A. Gallikanismus Bd VI S. 335) und in Deutschland in der des Febronianismus (s. d. A. Hontheim Bd VIII S. 340) im 18. Jahrhundert nochmals hervorgetreten und bildet im Altkatholicismus (s. d. A. Bd I 10 S. 415) eines der Momente des Protestes gegen das neurömische Kirchenwesen (vgl. Mejer, Z. Gesch. d. röm.-deutschen Frage I [1871]).

Daß die ultramontan-monarchische Gewalt allen Sondereinrichtungen und -Gewohnheiten im kirchlichen Umkreise, allen Resten älterer Übung auf dem Gebiete der Sitte, der Formen des Gottesdienstes oder des kirchlichen Lebens, entgegentreten wird, jedenfalls 15 wo sich diese der erstrebten Uniformität nicht fügen, bedarf nur der Erwähnung. So entfällt im weiteren Sinne unter ihre Auswirkung auch, was geschehen ist und noch geschieht, um Sonderbildungen auf liturgischem Gebiete zu verdrängen (vgl. oben Bd XII S. 714 ff.) und um besondere Formen der Devotion im Gottesdienst einzuführen. Eine fernere teils beabsichtigte Wirkung teils mittelbare Folge der Herrschaft des ultramontanen 20 Geistes ist die Lähmung des Interesses an synodaler Bethätigung, ja deren völlige Beseitigung gewesen. Zwar hatte das Trienter Konzil (Sess. 24, de Ref. c. 2) regelmäßige Provinzial- und Diöcesansynoden angeordnet und man hat deren auch im 16.—18. Jahrhundert zahlreiche gehalten — aber wo einmal wie in Pistoja (s. d. A. Ricci Bd XVI S. 715 ff.) ein selbstständigerer Geist sich geltend machte, da hat denselben alsbald der U. 25 unterdrückt.

Selbstverständlich liegt in der Richtung der Aktion des U. wie die Unterbindung des synodalen Lebens, so auch die Vernichtung dessen, was von landeskirchlichen Beständen sich im Bereiche der katholischen Kirche findet. Da hat er — um nur an zwei Beispielen dies zu illustrieren — bei der Kirche im Frankenreiche, schon ehe die pseudo-isidorischen 30 Dekretalen entstanden und bei der Kirche in Spanien bald nachher eingesetzt. Im Bereich der fränkischen Kirche war Bonifatius derjenige, welcher zuerst eine bewußte und erfolgreiche Thätigkeit dahin richtete, mit der zweifellos notwendigen Reform zugleich dies zu erreichen, daß ein Teil wenigstens der bisherigen nationalen Selbstständigkeit des Kirchenwesens an Rom abgegeben wurde. Von da ab ist trotz der energischen Betonung 35 unbedingter Autorität auch in dem Kirchenwesen des Reiches, wie Karl der Große sie noch übte, der Prozeß der Abbröckelung jener nationalen Selbstständigkeit von Etappe zu Etappe weiter gegangen, und wenn die wertvollen Reste, die immerhin noch in der „Pragmatischen Sanktion“ vom Jahr 1438 festgelegt wurden, nach 80 Jahren völlig beseitigt sind, so haben dazu Papst und König sich die Hand gereicht. Nun ist ja ab 40 und zu die „gallikanische Richtung“ (s. d. A. Gallikanismus Bd VI S. 355) wieder aufgetaucht, aber durch das dem U. dienliche Konkordat von 1801 wurde jede Selbstständigkeit wieder vernichtet und abermals teilte der Landesherr sich mit der römischen Instanz in die Spolien. Heute freilich erhebt sich aus diesen Ruinen angesichts des „Trennungsgesetzes“ vom Jahre 1905 ein die römische Instanz und das ganze Kirchen- 45 wesen bedrohender Zustand: der französische Staat verzichtet auf jede Einmischung in die Angelegenheiten des Kirchenwesens in seinem Bereich, nachdem er die widergesetzlichen Auswüchse des Ordenswesen beschnitten hat, zieht aber auch das, was er bisher reichlich zur Besoldung des Klerus geleistet hat, zurück — und die römische Kurie, der keine irgendwie selbstständige oder an eigenartiges Leben gewöhnte französische Kirche, sondern 50 nur die willenlosen Bischöfe und ein Teil der Bevölkerung zur Seite stehen, soll nun neue umfassende Organisationen behufs Fundamentierung eines lebensfähigen Kirchenwesens schaffen. Es muß sich zeigen, ob die Gefolgschaft den Hoffnungen Roms entspricht — sollte das allgemein der Fall sein, so hat der U. auch dort gesiegt und wird unbedingter Herr sein trotz der jetzt ihm geschaffenen Schwierigkeiten.

55 In der altspanischen Kirche blieb bis Ende des 7. Jahrhunderts landeskirchliche Autonomie gegenüber den römischen Ansprüchen bestehen. „Die mit großer Regelmäßigkeit gehaltenen Synoden dieser Kirche übten das Richteramt über Bischöfe und Metropoliten und widersprachen gelegentlich auch den Päpsten in Sachen der Glaubenslehre, wie es namentlich die Synode von Toledo im Jahre 688 gegen Papst Benedikt 60 that, indem sie sein Schreiben einer scharfen Kritik unterwarf und selbst den Vorwurf

ihm nicht sparte, daß er mit schamloser Stirn den Vätern widerspreche [Mansi XII, 16]. In der Zeit von der arischen Invasion bis gegen Ausgang des 11. Jahrhunderts hatte die spanische Kirche ihr selbstständiges Leben geführt ... sie folgte dem toledanischen, nicht dem römischen Gesetze ... Das wurde anders durch die Mönche von Cluny, und als alles römisch geworden war, fälschte man die Geschichte der früheren Jahrhunderte im römischen Sinne" (vgl. Döllinger, Janus 2. Aufl. 146 ff. u. 299 nebst den betr. Noten).

Wenn sich die Niederdrückung landeskirchlicher Selbstständigkeit durch die ultramontane Richtung naturgemäß mehr in früheren Jahrhunderten gezeigt hat, so ist die weitere Bethätigung des U., alle theologisch-wissenschaftlichen Bewegungen in seine Bahn zu leiten und, sofern das nicht angängig, zu unterbinden, naturgemäß mehr der neueren Zeit aufbewahrt geblieben, obwohl auch schon in die theologischen Kämpfe früherer Jahrhunderte entsprechende Momente hineinspielen. Das Paradigma dafür bleibt da die Unterdrückung der ihre eigenen Bahnen gehenden deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert. In dem Vortrage Döllingers „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie", gehalten am 28. September 1863 vor der Gelehrtenversammlung in München wird (s. Döllinger, Kl. Schriften, S. 170 ff.) darauf hingewiesen, daß das 16. Jahrhundert auch für die katholische Theologie ein Zeitalter des Aufblühens einleite, daß aber mit dem 17. in Spanien, mit dem 18. in Frankreich der Verfall eintrete, während der deutschen katholischen Theologie noch große Ziele gesteckt seien, die sie jedoch, wenn ihr Freiheit der Bewegung versagt werde, nicht erreichen könne. Als Döllinger so sprach, ahnte er nicht, wie bald diese Versagung erfolgen und geradezu kodifiziert werden würde — wie dies für wichtige Einzelausgaben wissenschaftlicher Arbeit durch den Syllabus errorum von 1864, dann in allgemeinerer Instanz durch die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes erfolgt ist. Was diese letztere für den weiteren Gang der katholischen Theologie bedeuten werde, hat der scharfblickende Döllinger schon vor der Definition vorausgesagt, und im Angesicht der Erfüllung seiner Voraussagung stehen die letzten Jahrzehnte. „Zunächst," sagt er am Schluß seines „Janus", „muß der neugeprägte Glaubenssatz sich als Grund- und Eckstein des ganzen römisch-katholischen Lehrgebäudes hinpflanzen, die gesamte Thätigkeit der Theologen sich auf die Ermittelung reduzieren, ob ein päpstlicher Ausspruch für eine Lehre zu finden sei oder nicht ... Wozu noch mühsames Forschen in der Bibel, wozu das schwierige Studium der Tradition, wenn ein einziger Ausspruch des untrüglichen Papstes die gewissenhafte theologische Arbeit eines Menschenalters zu zertrümmern vermag? ... Um die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit aus der Kirchengeschichte zu erweisen, ist nicht weniger nötig, als eine durchgängige Verfälschung derselben . . ." Was die neuere katholische Bibelforschung angeht, so wird man trotz Peters (Papst Pius X. und d. Bibelstudium, 1906 — vgl. dazu ThLZ 1907, Sp. 104) wohl kaum zur Widerlegung Döllingers auf die Errichtung der römischen „Kommission für die Förderung der biblischen Studien" vom Jahre 1904 hinweisen wollen, da, wie Houtin (La question biblique, Paris 1906, S. 197—222) nachweist, von Früchten derselben für die wissenschaftliche Forschung keine Rede sein kann; was aber die kirchengeschichtlichen Forschungen betrifft, so bleibt der „Index" ein stets gegen die Forscher gerichteter Dolch, wie ihn einst Palearío genannt hat. Geschichtsfälschungen, der Tendenz des U. entsprungen, hat Döllinger im „Janus" und anderswo reichlich ans Licht gezogen. Allerdings ist das Gebiet der Kirchengeschichte, sowie der Geschichte des christlichen Lebens und der vielgestaltigen Äußerungen des religiösen und kirchlichen Geistes im Lauf der Jahrhunderte ein so großes, daß immer noch Raum zu einer Arbeit bleibt, bei der selbst ultramontane Theologen nützliche Beihilfe leisten mögen, aber der Regulator aller historischen Forschungen liegt für den U. in dessen eigener Tendenz.

Unmittelbarer noch als auf dem litterarischen Wege wirkt der U. auf breite Massen des Volkes dadurch, daß er die Art der Devotion beeinflußt und zur Förderung seiner Zwecke leitet. Natürlich entfällt unter das unsererseits hier ins Auge gefaßte Bereich nicht ohne weiteres alles, was auf katholischer Seite von Materialisierung und Mechanisierung der Religion und ihrer Übungen vorkommt und wovon ein Teil als für die neuere Zeit im Gebrauch von Reusch in der Denkschrift „Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube" (Bonn 1879) für weitere Kreise offen gelegt worden ist. Für uns kommen hier solche Formen, mögen sie neu (wie die sog. Andachten zum heiligsten Herzen Jesu, Mariä und Josephs a. a. O. S. 81 ff.) oder nur erneuert sein (wie der Unfug mit Skapulieren, Medaillen, seraphischen u. a. Gürteln, a. a. O. 33—61) nur insofern in Betracht, als diese Devotionen dem immer weiteren und gesicherteren Einpflanzen des ultramontanen Geistes dienen, die Selbstständigkeit und Reinheit katholischer Übung der Frömmig-

keit durch fremde Zuthaten trüben und die chinesische Mauer befestigen, welche der U. jetzt in Deutschland um einen großen Teil der Volksmassen zieht, um so seine politischen Zwecke zu fördern. Wie übrigens schon im 17. Jahrhundert in Frankreich selbst die heiligsten Funktionen diesem Ziele ultramontaner Konzentration dienstbar gemacht wurden, 5 das lehren die 1899 in der Revue Historique veröffentlichten Annalen der „Compagnie du St. Sacrement", über welche C. Clair in den Études rel. etc. 1888/9 und separat Raoul Allier (La Cabale des Dévots, Paris 1902) eingehend handelt. Angesichts der Thatsache, daß von Staats wegen damals (1627) die erstrebte Vertreibung der Protestanten aus Frankreich nicht zu erreichen war — sie ist erst 1682 mit der Auf- 10 hebung des Edikts von Nantes erfolgt —, stiftete der Herzog von Ventadour eine um das Abendmahlssakrament sich sammelnde „Compagnie" ohne Ordenskleid aus einfluß- reichen in den Traditionen eines fanatischen Protestantenhasses aufgewachsenen Personen, um dem angegebenen Zwecke nachzugeben. Mit päpstlicher Approbation ausgerüstet ver- breitete diese Compagnie sich in 56 Städten — überall tritt neben eindringlicher Be- 15 mühung um das äußere Wohl der tiefststehenden Schichten der Gesellschaft und auf- opfernder Nächstenliebe das fanatischste und heuchlerischste Gebahren gegen Andersgläubige teils in direkter Verfolgung, teils in Unterbindung von Handel und sonstiger Existenz- möglichkeit derselben zu Tage. Wenn man beachtet, daß wir da den Gegenstand vor Augen haben, den Molières „Tartuffe" schonungslos geißelt, so wird klar, welche Rolle 20 der U. in dem berühmten Zeitbilde spielt, da gegen ihn der vernichtende Schlag des Dich- ters gerichtet war.

Wie hier, so richtet sich die Aktion des U. in ihrer letzten Abzweckung stets auf politische Ziele. Das ist weiten Kreisen in Deutschland erst klar geworden, seit wir es gewissermaßen täglich am eigenen Leibe spüren durch den Gebrauch der parlamentari- 25 schen Waffen, welche der U. sich in den politischen und kommunalen Vertretungskörpern geschaffen hat. Freilich ist die Richtung selber ja älter und hat auch ihre Wege zu gehen gewußt, lange ehe parlamentarische Einrichtungen vorhanden waren. Was die Jesuiten alsbald nach ihrem Eindringen in Deutschland sich zu sichern wußten — Einfluß an katholischen Höfen (anderswo sogar an evangelischen, z. B. dem Johanns III. von 30 Schweden), nämlich Einfluß auf die Besetzung wichtiger Stellen in den Regierungen und Behörden —, das ist natürlich stets im ultramontanen Interesse ausgenützt worden. Und wie da in dem protestantischen Preußen des 19. Jahrhunderts die Fäden gezogen wurden von „Nebenregierungen" besonders unter Friedrich Wilhelm IV. und trotz der Aufhebung der „katholischen Abteilung" im Kultusministerium auch unter den folgenden Herrschern, 35 das bedarf keiner speziellen Ausführung, bietet aber Anlaß, hier zum Schluß auf die Ein- impfung des U. in Deutschland überhaupt zurück zu kommen.

Die schon berührten Untersuchungen Friedrichs (vgl. die Geschichte des Vatikanischen Konzils I, 1877) haben die Frage nach dem Heimatlande des modernen U. klar gestellt. Daß dies Frankreich und zwar das Frankreich der bourbonischen Restauration ist, steht 40 fest; daß auch die Julirevolution und die Zeit Napoleons III. den französischen U. nur weiter entwickelt und gekräftigt hat, nicht minder. Im Lauf der damit befaßten Jahrzehnte, und zwar gleich der ersten ist dann auch die Infektion nach Deutschland übertragen worden. In Bayern waren die Verhältnisse günstig. Die römische Kurie, welche nach der Restau- ration den Partikularismus in deutschen Landen vorzüglich ausgenutzt hat für ihre In- 45 teressen — die Einzelkonkordate mit Bayern, Preußen und der oberrheinischen Kirchen- provinz bezeugen das —, fand den Boden vorbereitet durch den Rückschlag, wie ihn das Aufkommen der Romantik gegenüber der aufklärenden Richtung des 18. Jahrhunderts bezeichnet, die ja auch in dem katholischen Kirchenwesen auflösend gewirkt hatte. Wenn den rheinischen Kreisen bezüglich des Zusammenschlusses zu einer ultramontanen Partei 50 die Priorität gebührt, so ist doch zuerst in München der stärkste Hort und der belebende Mittelpunkt einer solchen in dem Görresschen Kreise begründet worden. Dahin gravitieren nun seit den 30er Jahren von der Romantik oder der allgemeinen reaktionären Zeit- strömung aus eine Fülle von Kräften (Friedrich a. a. O. S. 203; vgl. ders., J. von Döllinger, Bd I, II [1899]) — ihre Stärke aber gewann die Partei dadurch, daß der 55 heranwachsende Klerus, teils von oben her mit Nachdruck angeleitet, teils in der ehrlichen Ueberzeugung, daß hier wie das kirchliche so auch das religiöse Interesse thatsächlich seine Rechnung finde, sich anschloß. Der Ref. mag nicht unerwähnt lassen, daß Döllinger selbst einmal ihm gegenüber seine zeitweilige Hinneigung zu ihr mit der Hinweisung auf das letztere Moment erklärt hat. Er ist freilich nur bis zu dem Punkte ihrer Fahne ge- 60 folgt, an welchen Studien und Lebenserfahrung ihm ein unbedingtes: Plus ultra! zuriefen.

So entstand in Deutschland infolge des traurigen Kölner Ereignisses (s. den Art. Droste Bd V S. 24 ff.) zum erstenmal wieder eine sog. ultramontane Partei, deren Zentrum München war. Zu dem Kreise um Joseph Görres gehörten Döllinger, Wiedemann, Windischmann d. J., v. Lasaulx, Ringseis, Moy und Bayer; später die jüngeren Kräfte wie Haneberg, Deutinger, Sepp, Höfler, Guido Görres und Hofstätter 2c. Von diesem ging auch die Berufung Möhlers aus, der natürlich alsbald nach seiner Übersiedelung nach München ein Mitglied desselben wurde. Die Brandschrift „Athanasius", welche Görres in den Kölner Wirren unter die Katholiken Deutschlands schleuderte, das infolge der nämlichen Angelegenheit von Philipps und G. Görres gegründete Hauptorgan der Katholiken, die „Historisch-politischen Blätter", und die immerhin große geistige Bedeutung der in München vereinigten Männer machten dieses zum Mittelpunkt der katholischen Bewegung" (Friedrich, Vat. Konz. I, S. 203 f.). Wie nun diese „katholische" Bewegung mehr und mehr in eine ultramontane sich fortbildete, das mag man in Friedrichs weiteren Ausführungen, zunächst bis S. 373, nachlesen. Die Bekämpfung der Theologie des Bonner Hermes, dann des Freiburger Hirscher machte den Anfang, dem später die der Güntherschen Philosophie gefolgt ist; sodann wurde die Volksagitation von Mainz aus mit Heinrichs und Moufangs Leitung begonnen und durch die „katholischen Vereine" (Piusvereine, s. d. Art.) und deren Generalversammlungen systematisch betrieben. Schon bei den Wahlen zum Frankfurter Parlament griffen diese Vereine ein. Auf den großen Katholikenversammlungen wurden teils geheim teils öffentlich die Ziele und Mittel der gesamten Aktion festgestellt: Schule, Presse, Vereinswesen, Wohlthätigkeit u. s. w. bilden die Beweise dafür, die sich immer mehr erweitern. In einer Zeit, die mehr und mehr einer demokratischen Beeinflussung der Leitung aller öffentlichen Angelegenheiten Raum gab, leistete die Bearbeitung der breiten Massen in den Piusvereinen und sonst Entscheidendes — allerdings die Krone des Erfolges hat diesen Bestrebungen erst die Einführung des allgemeinen gleichen Reichstagswahlrechts aufgesetzt, welches die Fundamentierung und den Bau des Zentrums-Turmes ermöglichte. Einzelne besonders bedeutsame Etappen auf dem Wege, den die Ultramontanisierung der katholischen Kirche in Deutschland seit Ende der 40er Jahre zurückgelegt hat, mögen noch erwähnt werden: kaum war einer der Hauptteilnehmer an dem Verein, Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz geworden (1850), so setzte er die Auflösung der Gießener katholisch-theologischen Fakultät durch und ließ nun den jungen Klerus durch die oben genannten Mainzer Gelehrten erziehen. Dem Erzbischof Reisach in München entwarf der Jesuit Deharbe einen ultramontanen Katechismus, der nach und nach in den meisten deutschen Diöcesen Eingang fand. Die Jesuiten selber zogen ein und hielten ihre „Missionen"; andere Orden folgten; kirchliche Vereine aller Art wuchsen wie Pilze hervor. Und für jede Aktion, ja für das Denken und Urteilen in allen Fragen wird zugleich in der 1850 gegründeten Civiltà Cattolica das maßgebende Blatt geschaffen, aus dem der Mainzer „Katholik" nunmehr die Parolen entnimmt, während die Scharen der „Germaniker", d. h. der Jesuitenschüler deutscher Provenienz mehr und mehr maßgebende, darunter auch bischöfliche, Stellen einnehmen und für Deutsch-Österreich die Jesuitenschulen in Feldkirch und Innsbruck die Kleriker vorbilden. An den Berichten über die Generalversammlungen der katholischen Vereine oder, wie sie neuerdings genannt werden, über die „Katholikentage" kann man am besten den aufsteigenden Pegelstand der Ultramontanisierung kennen lernen. Schon die Präsenzlisten sind instruktiv. Nach und nach verschwinden die hervorragenden katholischen Gelehrten, obwohl doch Jahre lang die Gründung einer „katholischen Universität" eins der stärkst hervorgehobenen Programmnummern bildete, die auch heute noch wiederkehrt; jene räumen den Platz den Moufang, Haffner und Metzger Falk u. A. Dafür machen sich die katholischen Studentenvereine immer breiter, auch ehe sie noch in den allerletzten Jahren das Glück hatten, Angriffe seitens ihrer nichtkatholischen Kommilitonen zu erfahren, die nach Ausgangspunkt und Taktik verfehlt waren und angesichts der heute bestehenden Verhältnisse nur ein enormes Wachstum jener Vereinigungen zeitigen konnten.

So war der U. wie anderswo so auch in Deutschland auf der ganzen Linie vorgerückt, und als noch vor der Entscheidung des Jahres 1870 als eine Probe auf den allgemeinen Stand der Dinge die 18. Säkularfeier des Martyriums der Apostelfürsten mit unerhörtem Pomp — es waren 500 Bischöfe erschienen — als letztes Fest im „freien" Kirchenstaate begangen worden war, da konnte ein aufmerksamer ultramontaner Beobachter frohlockend rufen: „Wir gewahren seit diesem bedeutsamen Ereignisse allenthalben größere Rührigkeit und mehr Energie; praktische Ziele werden verfolgt, alles drängt mächtiger als früher zur Einigung der katholischen Elemente; das Vertrauen ist gewachsen,

das Gefühl der Zusammengehörigkeit gesteigert" (Niedermeyer, Die kath. Bewegung I, 1). Was lag daran, ob jene katholischen Gelehrten durch Abwesenheit bei den Katholikentagen glänzten — jetzt wandte sich der Bischof von Ketteler wie einst Luther „An den Adel" und hielt ihm seine Pflichten so eindringend vor (1868), daß wir Jahre lang Vertreter des hohen Adels an der Spitze der Versammlungen fungieren sehen. In den Versammlungen selbst aber, deren politischer Charakter sich mehr und mehr accentuierte, werden die Zwecke des U. auf der breitesten Unterlage systematisch gefördert wie von einem Brennpunkt aus, in dem alle Strahlen konvergieren. Vor allem handelt es sich — trotz der Versicherungen toleranter Gesinnung und trotz der Einladungen z. B. des Essener Katholikentages an die „Gläubigen" unter den Evangelischen zu gemeinsamer Arbeit „behufs Bekämpfung des Unglaubens und des Umsturzes" — es handelt sich darum, die chinesische Mauer zwischen den Konfessionen immer höher zu bauen und immer fester zu fundamentieren. Als Bausteine dazu wird in erster Linie litterarisches Material verwendet: spezifisch katholische Belletristik, katholische Weltbeschreibung, katholische Dichtung an Stelle der dem Volke zu entziehenden Klassiker — katholische Geschichtsklitterung an Stelle objektiver oder gar „protestantischer" Auffassung und Darstellung. Ein katholische Tagespresse von erstaunlicher Ausdehnung breitet sich ja seit der Zeit des „Kulturkampfes" über ganz Deutschland aus — die sorgt schon dafür, daß nichts Störendes in jene Kreise dringt und daß alle Vorkommnisse in die richtige ultramontane Beleuchtung gerückt werden. Wenn auf den Katholikentagen die politische Parole ausgegeben wird, so hat der ganze Apparat danach zu funktionieren, und in letzter Instanz dann der Zentrumsturm im Reichstage und die Zentrumstürmchen im bayerischen Landtage sowie in einer Anzahl kommunaler Vertretungen dafür zu sorgen, daß aus dem sic volo auch ein maßgebendes sic jubeo wird. Um diesen Effekt ständig erzielen zu können, wird im großartigsten Maßstabe das spezifisch katholische Vereinsleben gepflegt — in Juristen-, Lehrer- und Handwerkervereinen, in kaufmännischen und Gesellenvereinen, in zahlreichen Verbindungen auch von weiblichen Gewerbetreibenden. Hier und da geschickt, doch meist — sobald man an die Öffentlichkeit tritt — in plumper Weise wird von dem Paritätsprinzip Gebrauch gemacht und daneben ohne Skrupel das Losungswort aus einer Verengung der Exegese von Ga 6, 10b entnommen.

In der Märznummer des Kölner Pastoralblattes (1907) sind übersichtlich die „außerordentlichen Mittel zur Pflege des religiösen Lebens" zusammengestellt, deren der U. sich bedient besonders zum Zweck der „Männerseelsorge" in seinem Sinne: „1. Volksmissionen und Männer-Exercitien, besonders solche, welche in vollkommener Zurückgezogenheit in besonderen Exercitienhäusern gehalten werden; 2. moderne Hausseelsorge, Hausbesuche; 3. Vereine und zwar Männerbruderschaften, Kongregationen, Gesellenvereine, Berufsvereine (Fachvereine) mit vorwiegend kirchlichen Zwecken, Fürsorgeverein für entlassene Sträflinge u. dgl.; 4. Beschaffung zeitgemäßer guter Lektüre (Zeitungen, Zeitschriften 2c.), Einrichtung von Borromäus-Vereinen, Lesehallen, Kolportage; 5. Förderung der zeitgemäßen Bildung auf unserer Seite (Fortbildungsunterricht, soziale Kurse, Debattierklubs, Windthorstbund, Jugendorganisation; 6. allgemeine öffentliche Volksversammlungen; 7. charitative Einrichtungen (Krankenpflege 2c.); 8. Wohlfahrtseinrichtungen (Sparkasse, Sterbekasse, Darlehensvereine u. s. w.)".

Wenn derart die Bausteine für die chinesische Mauer beschaffen sind, so lassen sich seit 1864 auch die Linien des Grundplanes, nach dem gearbeitet wird, aufweisen, und zwar aus der gegnerischen Darlegung selber. Das theoretische Fundament bildet der „Syllabus", welcher „die katholische Kirche auf die ultramontane Beurteilung der gesamten modernen Kultur festlegt" (Mirbt, U., S. 12). Letzte Abzweckung ist nichts anderes als die Aufrichtung einer romanisch-klerikalen Denkweise und ihrer Herrschaft in der ganzen Christenheit.

Aus der Scelta di Atti episcopali del Card. G. Pecci . . . ora Leone XIII (Roma 1879, S. 417) ergiebt sich, daß kein anderer als dieser der „geistige Vater des Syllabus" ist (Göß, U., S. 57). Als Bischof von Perugia hat er 1849 auf einer Synode zu Spoleto den Antrag gestellt, es möchten die modernen Irrtümer unter Beifügung eines Verdammungsurteils aufgestellt werden. Die Civiltà Cattolica ergriff diesen Gedanken und schlug vor (1851), mit der bevorstehenden Bulle über die Immaculata Conceptio eine derartige Kundgebung zugleich ausgehen zu lassen. In der That setzte Pius IX. zu diesem Zweck eine Kommission ein, doch wurde der angedeutete Termin nicht eingehalten, und da im Juli 1860 der Bischof Gerbet von Perpignan 85 Irrlehren gesammelt hatte, so befahl der Papst einer neuen Kommission (darunter der Dogmatiker der Jesuiten

Perrone), auf Grund von dessen Verzeichnis einen Syllabus aufzustellen. Wie dieser dann auf 80 Nummern festgestellt und daß beabsichtigt wurde, „durch die Vollständigkeit der Sammlung eine Gesamtdoktrin für die katholische Weltanschauung“ zu bieten, erörtert Schanz, Art. Syllabus im Staatslexikon, 2. Aufl., V, 641 ff. Neben dem **Syllabus Errorum** hat auch noch die **Encyclica Quanta cura**, mit der jener veröffentlicht wurde, eine positive Bedeutung. Goetz (S. 61 ff.) und Frohschammer (Beleuchtung, S. 12 f.) weisen darauf hin, daß durch deren den Syllabus deckende Autorität dogmatisch die absolute Herrschaft von Kirche und Papsttum über alle weltlichen Instanzen festgestellt wird. Freilich nimmt es den Anschein, als ob diese unbedingte Autorität der Encyklika katholischerseits nicht durchweg als den Syllabus deckend anerkannt sei — Erhard z. B. (Liber. Katholicismus, S. 165) bestreitet es —, allein in den jetzt maßgebenden Kreisen ist diese Anerkennung zweifellos vorhanden trotz der modifizierenden Behauptung von Schanz a. a. O. S. 649, daß „die Autorität der Encyklika nicht o h n e w e i t e r e s auf den Syllabus übertragen werden“ könne (vgl. dazu Goetz, U., S. 66).

Die 80 Sätze des Syllabus sind in zehn Gruppen eingeteilt, von denen die drei ersten (bis Satz 18) allgemeine Anschauungen wie Pantheismus, Naturalismus bis hin zum Indifferentismus verwerfen; der vierten sind Sozialismus, Kommunismus, geheime und Bibelgesellschaften zugewiesen. Es folgen Irrtümer über die Kirche und deren Rechte (Satz 19—38) über die bürgerliche Gesellschaft (39—55), die natürliche und die christliche Sittenlehre (56—64), die Ehe (65—74), die weltliche Herrschaft des Papstes (75—76) und Irrtümer, welche sich auf den modernen Liberalismus beziehen (77—80). Da die Geltung dieser Sätze negiert wird, so ist die positive Lehre zu finden, wenn man die Sätze umkehrt, und da leuchtet denn ein, daß zwischen den im Syllabus thatsächlich niedergelegten päpstlichen Herrschaftsansprüchen und dem modernen Staatswesen ebensowenig ein ehrlicher Friede bestehen kann wie zwischen der päpstlichen Lehre nebst ihren Folgerungen und der evangelischen, wie sie sich ausprägt auf den verschiedenen Gebieten des religiösen Lebens.

Im Blick auf Encyklika und Syllabus sagt Döllinger (Kl. Schriften S. 206 ff.): „Man konnte früher sagen, die Bezeichnung „ultramontan“ sei nur ein gehässiges Manöver — das ist nun anders: der U. ist keine Fiktion mehr, sondern eine reelle und aggressiv vorschreitende Macht, die ihren Krieg mit allen im kirchlichen Parteihader anwendbaren Waffen führt, und die Kluft zwischen den Geistern dieser Richtung und ihren (katholischen) Gegnern muß mehr und mehr auch dem blödesten Auge sichtbar werden“. Zusammenfassend stellt Goetz (U., S. 60) die Tendenz heraus: die ganze Welt zu leiten durch den Klerus mit der spezifisch romanischen Geistesschulung, die im Gegensatz zu andern theologischen, philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Richtungen speziell die Jesuiten vertreten — ein System, das eine durchgeführte Verquickung von Religion und Politik ist.

Das Streben, in der Christenheit die romanisch-klerikale Denkweise zur Geltung zu bringen, ist einst in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert trotz der weit günstigeren Lage in den europäischen Nationen nur stellenweise von Erfolg gewesen. Ja, die Thatsache, daß es im 18. Jahrhundert der Aufklärung gelang, in die katholische Kirche selbst einzudringen (vgl. J. B. Schwab, Franz Berg, 1869, Abschn. 8, 9, 10 und 15) und in Deutschland und Österreich beachtenswerte Reformen auf dem theologischen, dem allgemein literarischen und dem praktischen Gebiete zu inaugurieren, zeigt, daß auch die kunstvollste chinesische Mauer da nicht standhält, wo ein mächtiges geistiges Wehen die Nationen ergreift. Wer sich aber heutzutage die Frage vorlegt, ob oder wieweit maßgebend jener romanisch-klerikale Geist durchdringen wird, der wolle beachten, daß das unleugbare Ansteigen der ultramontanen Welle in Deutschland allein nicht entscheidend ist — selbst wenn man glaubte prognostizieren zu müssen, daß dieselbe noch weiter steigen und alles Land verschlingen werde. **Benrath.**

Umbreit, Friedrich Wilhelm Karl, gest. 1860. — Die Nekrologe von Schenkel (Allgem. kirchl. Zeitschr. 1860, Heft 6, S. 11 ff.); Mühlhäußer (Neue evangel. Kirchenzeitung 1860, Nr. 23) und Zittel (Allgem. Kirchenzeitg. 1860, Nr. 54) werden ergänzt durch die von J. C. B. Mohr zu Heidelberg 1860 (jetzt Paul Siebeck) verlegten „Zwei Reden gehalten am Grabe“ [Umbreits] von dem Heidelberger Stadtpfarrer zum Heiligen Geist, dem späteren Prälaten J. Holtzmann und dem Kollegen R. Rothe, besonders aber durch das von dem früheren Kollegen und langjährigen Mitherausgeber der ThStK C. Ullmann gezeichnete Lebensbild des Freundes, das in der gemeinsam gegründeten Zeitschrift (1862, Heft 3) erschien und als Anhang (im Sonderdruck S. 47—79) von Prof. Lic. Riehm eine Abhandlung brachte, in der „die litterärische Wirksamkeit Umbreits nach ihren Haupterzeugnissen geschildert“ ist.

U. wurde am 11. April 1795 zu Sonneborn, einem größeren Dorfe unfern Gotha, geboren. Die Frömmigkeit der Eltern, die ihren einzigen Sohn zum Studium der Theologie bestimmten, und der kunstliebende Sinn des Vaters, eines Meisters auf der Orgel, äußerten einen nachhaltigen Einfluß auf sein empfängliches Gemüt. Schon auf dem Gothaer Gymnasium (1809–1814), dessen Professor Regel trefflichen Unterricht im Hebräischen erteilte, von der Poesie des ATs mächtig angezogen, ließ er sich seit Herbst 1814 auf der Universität zu Göttingen von J. G. Eichhorn leicht für das Studium der sog. orientalischen Sprachen begeistern. Eine Frucht desselben liegt uns vor in der 14 Quartbogen starken, auf Kosten der Universität 1816 gedruckten Göttinger Preisschrift: „Commentatio historiam Emirorum al Omrah ex Abulfeda exhibens". Wie sehr aber auch der schon so früh der gelehrten Welt bekannt gemachte Schüler der Georgia Augusta, dem sein Lehrer Eichhorn bereits am Schluß des ersten Semesters die akademische Laufbahn in Aussicht gestellt hatte, auf Erwerbung gründlicher Sprachkenntnisse bedacht blieb, so war es doch weniger ein rein sprachliches oder gar geschichtliches, als vielmehr ein ästhetisches Interesse, das sein für alles menschlich Schöne und Erhabene empfängliches Gemüt zu den Werken des Morgenlandes hinzog. Noch als Student verfaßte er, Herder und Eichhorn zu „leitenden Gestirnen" erwählend, als Commentatio philosophico-critica, die ihm später zur Habilitation diente, seine erste Schrift über den Prediger, deren Titel lautet: „Koheleths des weisen Königs Seelenkampf oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut, aus dem Hebräischen übersetzt und als ein Ganzes dargestellt, Gotha 1818". Dieser auf willkürlichen Versversetzungen ruhende Versuch, die Einheit des Buches nachzuweisen, den er durch die Abhandlung „Coheleth scepticus de summo bono" 1820 weiter kritisch begründen wollte, wurde indes später von ihm aufgegeben und scherzhaft als „litterärische Jugendsünde" bezeichnet. Von seiner Vorliebe für das rätselhafte Buch, den Gegenstand seiner ersten alttestamentlichen Vorlesung zeugt noch das 1849 erschienene Schriftchen: „Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Predigers Salomo über die Eitelkeit aller Dinge. Übersetzt, erklärt und in ihrem wohlgeschlossenen Zusammenhange entwickelt", worin er „den greisenhaften Ton" des in Salomos Namen redenden Predigers wiederzugeben strebte.

Obschon er im Frühjahr 1818 unter dem Generalsuperintendenten Bretschneider das theologische Kandidatenexamen zu Gotha mit Ehren bestanden hatte, verzichtete er auf den Beruf eines praktischen Geistlichen und kehrte nach Göttingen zurück, um sich daselbst den philosophischen Doktorgrad zu erwerben und im Herbst 1818 als Privatdocent seine erfolgreiche Wirksamkeit zu beginnen. Unterbrochen wurde dieselbe im Sommer 1819 durch eine wissenschaftliche Reise nach Wien, wo er mit dem geistesverwandten Hammer-Purgstall, den er für „den ersten Kenner der Schriftschätze des Morgenlandes" gehalten hat (vgl. aber den A. Schlottmann in Bd XVII S. 620, 3 f.), sich auf immer innig befreundete. Bereits im Herbst 1820 verschaffte ihm die Empfehlung des berühmten Paläographen Kopp, der ein Freund des Ministers Reizenstein war, den Ruf als außerordentlicher Professor der Philosophie und Theologie in der philosophischen Fakultät zu Heidelberg, welcher er seit 1823 als Ordinarius angehörte; und diese Stelle hielt er sich auch offen, als er 1829 zum Ordinarius der theologischen Fakultät ernannt wurde. Im Kreise seiner Familie, der er stets ein liebevoller und zärtlicher Gatte und Vater war, im innigen Verkehre mit zahlreichen Freunden und vor allem in der Liebe zu seinem Berufe, dem er als Lehrer und Schriftsteller mit größter Treue oblag, führte nun U. zu Heidelberg ein glückliches und ruhiges Leben, dankbar gestimmt durch den sichtlichen Segen, welchen Gott auf seine Wirksamkeit legte, und herzlich erfreut durch die von den verschiedensten Seiten ihm zu teil werdende Verehrung und Anerkennung. Aber er hatte zuletzt eine schwere Prüfung auszuhalten, da ihn im Sommer 1858 der Altersbrand ergriff, von welchem ihn erst nach unsäglichen, mit christlicher Standhaftigkeit und aufrichtiger Frömmigkeit ertragenen Leiden am 26. April 1860 der Tod erlöste.

Wenn wir jetzt den Versuch machen, über U.s Bedeutung uns Rechenschaft zu geben, so wird unser Blick sofort auf „die edle, versöhnende und zusammenhaltende Kraft seiner Person" gerichtet, auf die von Rothe so treffend geschilderte „Kindlichkeit und Weitsinnigkeit seines persönlichen Christentums, in der er sich so ganz und gar nicht ausschließend verhielt gegen die verschiedenen Richtungen und Färbungen der christlichen Frömmigkeit, sobald er nur die persönliche Wahrheit derselben inne wurde". Dazu kam der offene Blick nicht nur für die Schönheit der Poesie des ATs, sondern auch mehr und mehr für die Göttlichkeit seines Inhaltes, wodurch er befähigt wurde, seinen Zuhörern und den zahlreichen Lesern seiner begeisterten Schriften das AT lieb und wert zu machen. Auf tote

Gelehrsamkeit war U.s Streben nicht gerichtet, aber den Grundsinn der hl. Schrift in Form und Geist immer reiner und umfassender zu erkennen und für die richtige Würdigung des Alten Bundes in der christlichen Theologie und Kirche unermüdlich zu wirken, das blieb fortwährend seines Lebens höchste Freude. Seine theologische Richtung wurde im Laufe der Jahre eine positivere; aber im Besitze eines geschlossenen Systems ist dieser Gottesgelehrte nie gewesen. Obgleich er sich (vgl. ThStK 1858, S. 607) mit der Unzulänglichkeit kirchlicher Lehrformeln nicht abfinden lassen wollte, freute er sich, mit streng kirchlichen Auslegern in der liebevollen Erforschung der Offenbarungen des Heiligen in Israel zusammentreffen; aber solchen gegenüber, die es zur christlichen Pflicht rechneten, Herder und Eichhorn geradezu über Bord zu werfen, bekannte 1852 der friedfertige Mann, von seinem seligen Lehrer Eichhorn folgende drei Stücke gelernt zu haben: „1. Die Kritik der hl. Schrift ist eine protestantisch-freie Wissenschaft. 2. Die Auslegung derselben muß, wenn auch nicht allein, doch auch im Geiste des Orients geübt werden. 3. Die Humanität und Pietät gehören auch zur Religion und insbesondere zum guten deutschen Sinn".

U. zeichnet uns selber seinen Entwickelungsgang mit den Worten (ThStK 1856, S. 477): „Ich ward durch Eichhorn zu Herder und Hammer geführt und machte die orientalisch-theologische, sowie später die theologisch-orientalische Erklärung des ATs zu meiner vorzüglichsten wissenschaftlichen Lebensaufgabe". Ohne Orientalist im jetzigen Sinne des Wortes zu sein, besaß er gute Sprachkenntnisse und ein feines Verständnis für die Eigentümlichkeit des ihn anziehenden morgenländischen Volkstums; und ohne Anspruch auf den Namen eines mit scharf zugeschnittenen dogmatischen Begriffen arbeitenden Theologen, verstand er es um so besser, die religiösen Stimmungen und Anschauungen der Gottesmänner des Alten Bundes glücklich nachzuempfinden und künstlerisch darzustellen. So fand denn schon das erste Schriftchen U.s über das Hohelied vielfachen Anklang, das unter dem Titel „Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Neu übersetzt und ästhetisch erklärt" zu Göttingen 1820 erschien. Ungemein erfreute den Verfasser bei diesem Versuche, das Hohelied gegen Herder als Ein zusammenhängendes Ganze zu erweisen, der Beifall Goethes, der sich noch im westöstlichen Divan über die Versuche, Einheit in das Hohelied zu bringen, nicht günstig ausgesprochen hatte, dagegen von U.s Schrift urteilte: „Mich dünkt, der Versuch ist diesmal glücklich gelungen". Eine zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe, die wegen der Ausschneidung üppiger Ranken jugendlicher Phantasie zugleich eine verminderte heißen konnte, erschien 1828 zu Heidelberg; und auch später verlor U. das Hohelied nie aus dem Auge. Dafür zeugt außer mehrfachen Besprechungen in den „ThStK" und dem betreffenden Artikel in dieser Encyklopädie auch seine „Erinnerung an das Hohelied" (Heidelberg 1839) bei Gelegenheit des 50jährigen Professor- (nicht Doktor-) Jubiläums von H. E. G. Paulus, die schon als ein Denkmal seiner edlen Humanität hier Erwähnung verdient; vgl. Reichlin-Meldegg, Paulus und seine Zeit, Bd II, S. 237 f. Noch deutlicher zeigte sich seine seltene exegetische Begabung in der Erklärung des Hiob („Das Buch Hiob. Übersetzung und Auslegung nebst Einleitung über Geist, Form und Verfasser des Buches, Heidelb. 1824", deren zweite Auflage (1832) auch ins Englische übersetzt wurde. Dieselbe Begabung zeigt sich in der Erklärung der Sprüche („Philologisch-kritischer und philosophischer Kommentar über die Sprüche Salomos, nebst einer neuen Übersetzung und einer Einleitung in die Morgenländische Weisheit überhaupt und in die Hebräisch-Salomonische insbesondere, Heidelberg 1816").

Schon bei diesen Arbeiten offenbart sich seine später immer deutlicher hervortretende praktische Richtung; er wollte die geistige und religiöse Erhebung, die ihm zu teil geworden war, durch geschmackvolle und treue Wiedergabe der heiligen Quellen auch den Ungelehrten zugänglich machen. Wie U. seit 1828 seine Stellung in der Redaktion der von ihm mitgegründeten „Studien und Kritiken" zur Versöhnung der wissenschaftlichen Interessen mit denen der christlichen Frömmigkeit treu und unverdrossen benutzte, so war es ihm auch ein besonderes Anliegen, die Ergebnisse exegetisch-wissenschaftlicher Forschung der christlichen Erbauung zu vermitteln und die Grundtöne der heiligen Musik des Alten Bundes jedem frommen Herzen vernehmlich anzuschlagen. Zu diesem Zweck giebt die „Christliche Erbauung aus dem Psalter" (Hamburg 1835) eine Übersetzung und Erklärung 35 auserlesener Psalmen in drei Abschnitten, Glaube, Erlösung und Hoffnung, deren letzter Pss 2, 110, 72 behandelt. Die auch ins Holländische übersetzten „Grundtöne des AT" (Hamburg 1843), welche aus der praktischen Erklärung des ATs im Heidelberger Predigerseminar hervorgingen, handeln am Leitfaden ausgezeichneter Schriftstellen zunächst von dem schöpferischen, ewigen, persönlichen, Einen Gotte und seinem Geiste und Worte, dann vom Menschen und schließlich vom Messias. Außer den kleineren Aufsätzen

in den „ThStK", welche zahlreiche Rezensionen und Selbstanzeigen aus U.s Feder enthalten, erwähne ich noch die Abhandlungen: „De veteris testamenti prophetis, clarissimis antiquissimi temporis oratoribus, Heidelb. 1832, 4°" und „Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des Alten Testaments, Hamburg 1840". Denselben 5 hohen Zweck verfolgt den Theologen gegenüber, so daß also der gelehrte Apparat nicht ganz fehlt, U.s bedeutendstes Werk, die Erklärung der Propheten außer Jona und Daniel (Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes mit exegetischen und kritischen Anmerkungen, 4 Bde, Hamburg 1841—46"), wovon das Buch Jesaja, das er auch in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie beschrieb, 1846 in verb. Auflage wieder erschien. 10 Aber U. begnügte sich nicht damit, den Neuen Bund im Alten mit den lichtesten Farben der Propheten, die er „die ältesten praktischen Theologen im Dienste des einen lebendigen und heiligen Gottes" nannte, zu zeichnen; es drängte ihn auch, die Ergebnisse seiner alttestamentlichen Forschungen zur Aufhellung des NTs zu verwenden. So entstand, nachdem aus den Vorarbeiten eine Einzelschrift („Die Sünde. Beitrag zur Theologie des ATs, 15 Hamburg und Gotha 1853") erwachsen war, sein letztes größeres Werk: „Der Brief an die Römer auf dem Grunde des ATs ausgelegt, Gotha 1856".

Auch die akademische Lehrthätigkeit U.s war überwiegend dem AT gewidmet. Während aber der Unterricht in der hebräischen Grammatik und in den Elementen anderer semitischer Sprachen immer seltener wurde, begannen schon 1826 und 1827 die regelmäßig 20 fortgesetzten Vorlesungen über die apostolischen Briefe und die Einleitung ins NT. Auffallend ist das Zurücktreten der historischen Bücher des ATs, wie denn überhaupt der geschichtliche Sinn in U. weniger entwickelt gewesen zu sein scheint. Zum Teil hieraus läßt sich's wohl erklären, daß der gewissenhafte Mann unbeschadet seiner aufrichtigen Wahrheitsliebe öfters der Gefahr erlag, sich durch den Schein der Gläubigkeit einer Ansicht 25 blenden zu lassen, wenn dieselbe seinem frommen Gefühle zusagte und durch die gegenüberstehenden Schwierigkeiten für ihn den Reiz des Tiefsinnigen gewann. Bei dieser Behauptung habe ich weniger die Annäherung an die kirchlichen Meinungen über Jes 7 u. Hi 19 im Auge, als z. B. die Selbsttäuschung, welche ihn in dem hohen Schöpfungsgesange am Eingange in das Heiligtum des ATs eine Dreieinigkeit des göttlichen Wesens bemerken 30 ließ, sowie sein fast unbedingt zustimmendes Urteil über Bährs Symbolik des mosaischen Kultus; wenigstens bezweifle ich, daß jetzt noch ein „seit Langem im Oriente Hausender und von seinem Geiste Erfüllter" (ThStK 1843, S. 169) jenen Deutungen der Zahlen- und Maßbestimmungen seinen vollen Beifall wird schenken können. Übrigens rechnete U. selber kritische Schärfe nicht zu seiner besonderen Begabung und hatte auch ein Bewußtsein darum, 35 daß sich ihm zuweilen das Gefühl in allzu großer Beweglichkeit an die Stelle nüchterner Betrachtung drängte. Vgl. Reuß' Briefwechsel mit Graf. Gießen 1904, S. 146.

Natürlich werden die Urteile über den wissenschaftlichen Wert der einzelnen Schriften U.s je nach dem Standpunkte der Beurteilenden verschieden ausfallen. Franz Delitzsch schrieb, als er U.s Tod erfahren hatte, an seine Witwe: „Die kirchliche und insbesondere 40 die alttestamentliche Wissenschaft hat einen ihrer Koryphäen verloren, den Mann, der, was Herder begeistert begonnen, im Geiste vollendet und der menschlichen Seite des alten Testaments ohne Verkennung der göttlichen zu rechter Würdigung verholfen hat". Darüber aber kann wohl kein Zweifel bestehen, daß das liebenswürdige und bescheidene Wirken des Mannes, den nach Rothes Zeugnis „eine seltene Verknüpfung mannigfaltiger Gaben und 45 Tugenden" zierte, zu den wohlthuendsten Erscheinungen in unserer Vermittelungstheologie gehört.

Adolf Kamphausen.

Under-Eyck (Undereyck, Untereyck, auch Ondereick), Theodor, gest. 1693. — Zwei gute, leider sehr kurze Lebensberichte bei Gottfr. Arnold, Leben d. Gläubigen S. 933—945; Max Goebel, Gesch. d. christl. Lebens II, S. 300 ff.; H. Heppe, Kirchengesch. beider Hessen II, 50 S. 330; ders., Gesch. des Pietismus in der ref. Kirche S. 469 ff.; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, S. 371 ff.; J. Fr. Iken, Joachim Neander S. 61—76, 272—279; Fr. W. Cuno in AdB 39, S. 279 f.; Ritschls Untersuchung dringt theologisch am tiefsten, ist aber trotzdem wenig befriedigend. Er benutzt außer Goebel kaum zwei [von fünf] Schriften U.s. Die Bedeutung dieses Pietisten ist aus seiner Schriftstellerei nur ungenügend zu erkennen. Rheinische 55 Akten sind von Goebel fleißig verwertet. Ueber die Bremer Zeit findet sich ungleich wichtigeres Material in den dortigen Archiven (Ministerial- und Ratsprotokolle, Religionsgesch. Bremens, Mskr. von Peter Koster, gest. 1709, Bremer Chronik, Mskr. von dems.). Die treffliche Arbeit von Iken gewährt eine recht gute Uebersicht.

I. Leben und kirchliche Kämpfe. Theodor U., der erste Begründer pietistischer 60 Konventikel in Deutschland, ist am 15. Juni 1635 als Sohn eines wohlhabenden refor-

mierten Kaufmanns in Duisburg geboren. Im zweiten Lebensjahr verlor er durch die Pest den Vater, Gerhard U., und die Mutter, Sara, geb. Salenger, beide Nachkommen niederländischer Exulanten. Der Oheim, Johann U., nahm sich des Verwaisten liebevoll an, doch mögen die Jugenderlebnisse dazu mitgewirkt haben, ihn ernst und streng zu machen. Totenglocken haben ihn stets tief bewegt. Mit 18 Jahren begab er sich zum Studium der Theologie nach Utrecht. Die Zierde der dortigen Fakultät war Voetius (s. d. A.), bei dem umfassende Gelehrsamkeit und große Lehrthätigkeit von ernster Frömmigkeit durchleuchtet war. Ihm zur Seite standen seine Schüler, Essenius und der heftige Matth. Nethenus, ein Landsmann von U. Ein gleichgesinnter Kreis ausgezeichneter Pastoren kämpfte in der Stadt für puritanische Lebenshaltung und für Freiheit der Kirche im Staat. Besonders eindrucksvoll durch Predigt und Konventikel war seit 1653 Lodenstein. Durch einen dreijährigen Aufenthalt in diesem Kreise (1654—1657) empfing U. das Gepräge seiner Frömmigkeit. Besondere Bedeutung für sein inneres Leben hatte der Prediger van den Bogaart (vgl. Halleluja, S. **** 4ᵃ). Der sog. Kapitelstreit und der eben neu ausbrechende Sabbathstreit ließen ihn unberührt. U. wurde kein einseitiger Voetianer. Nach Duisburg zurückgekehrt, hörte er dort die Coccejaner Hundius und Clauberg, ja er weilte als Kandidat nach kurzem Besuch in Frankfurt a. M. längere Zeit bei Coccejus in Leiden. Spürbare Wirkungen dieser Schule sind die biblische Orientierung der Begriffe, Sinn für sprachliche Untersuchungen, Verwendung der Bundesidee, typische Deutung des Sabbathgebotes (am nachdrücklichsten in Wegeweiser der Einfältigen Fr. 131, auch Hallel. S. 560). Eine akademische Reise führte ihn nach England und Frankreich und vorher nach Genf. Dort hat U. gepredigt, aber mit Labadie wohl keine Berührung gehabt. (Gegen Goebel und Ritschl vgl. das urkundl. Zeugnis im Bremer Min.-Prot. vom 31. Juli 1670 bei Iken, S. 273.).

Nach seiner Heimkehr wurde U., 25jährig (1660), Pastor in Mülheim a. d. Ruhr. Dieser Ort ist durch ihn zum sprichwörtlichen Vorbild für den gesamten niederrheinischen Pietismus geworden. Die ziemlich starke reformierte Gemeinde erlebte eine völlige Umwandlung. Es verlautet nichts von besonderer Redegabe bei U., das hochdeutsche machte ihm sogar Schwierigkeiten (Christ Braut S. ** 5 b). Doch bekunden seine Schriften bei aller Schwerfälligkeit eine ungewöhnlich feine Menschenkenntnis. Stets stehen ihm treffende Bilder in Fülle zu Gebot. Man spürt den Charakter, der für eine heilige Überzeugung kämpft und zu herrschen und zu siegen versteht. Mit großem Ernst verwaltete er sein Amt in Predigt und Seelsorge. Die Lebensführung seiner Gemeindeglieder sollte in jedem Zuge eine spezifisch christliche sein. Bei seinen Hausbesuchen drang er auf Einrichtung regelmäßiger Besprechung christlicher Wahrheiten im Familienkreise. Diese „Privatkirche, in der jeder Hausvater Pastor ist", schätzte er so hoch, daß nach seiner Meinung eher der bürgerliche Beruf mit einem andern vertauscht werden sollte, als daß ein christliches Haus solchen Gottesdienst ganz entbehre (Wegw. der Einfält., Widmung). Bald erwuchsen hieraus freie Versammlungen zur Pflege der Gottseligkeit. Im eignen Hause gestaltete sich U.s „Übung" zur Katechisation. Wertvolle Unterstützung leistete ihm hier und sonst seine Lebensgefährtin Margarete, Tochter des franz.-ref. Predigers Hulsius in Wesel. Die Leute drängten sich zu den Predigten und Besprechungen. U. war unermüdlich, dabei von großer Besonnenheit und Zähigkeit. Nichts sprunghaft Ungleichmäßiges, nichts Überspanntes zeigt sich bei dem Vielgeschäftigen (vgl. Hallel. S. 584). Als er 1668 Mülheim a. d. Ruhr verlassen hatte, drohte zwar eine Weile Verwirrung und Separation (durch Eingreifen des luth. Territorialherrn und Besuch des Labadisten Yvon), doch die clevische Synode stellte bald die Ordnung wieder her.

Mehrere ehrenvolle Berufungen hatte U. ausgeschlagen, als er Hofprediger der Landgräfin Hedwig Sophie in Kassel wurde (1668). Nach Heppe hat er den Pietismus am dortigen Hofe völlig heimisch gemacht. Wir finden ihn später noch dort in hohem Ansehen. Auf seinen Einfluß kommt auch die Verordnung des Landgrafen Karl von 1692, durch welche Katechisation vom 8. Lebensjahre ab, und Konfirmation mit 14 im Lande obligatorisch wurde. In Kassel vollendete U. seine erste Schrift (Christi Braut, 6. Dez. 1669, s. u.). Sie ist seiner Fürstin gewidmet. Doch entbehrte er wohl als Hofprediger die Gemeindethätigkeit. Darum schlug er einen Ruf der Königin Charlotte Amelie von Dänemark aus, folgte aber gerne, als ihm 1670 das Amt eines Pastor primarius an St. Martini in Bremen angetragen wurde.

Für Bremen bedeutete U.s Name die Losung einer Partei, die im Gegensatz zu den bisherigen Predigern stand. Kaufleute hatten ihn empfohlen, die Bauherren berufen und hohes Gehalt bewilligt. Das geistliche Ministerium der Stadt hingegen betrachtete ihn

mit dem größten Mißtrauen. Die Klagen gegen den unruhigen Neuerer beim Rat wollten nicht aufhören. Nachdem der Verdacht des Labadismus abgeschüttelt war, heißt es in einer neuen Beschwerde, U. schaffe die Perikopen ab, ändere die Formulare, bringe auf die Kanzel, was ihm gerade am Herzen liege, zeige quäkerische Gebärden beim Gebet u. dgl. m. Eine allgemeine Aufregung ergriff die Stadt. Man konnte diesem Manne gegenüber nicht gleichgiltig bleiben. Manche waren wie von Sinnen durch die ernsten Bußpredigten. Einige Selbstmorde galten allgemein als Folgen. Es entspricht ganz genau der Stimmung in den orthodoxen Kreisen, wenn J. H. Reitz von seinem Freund Joachim Neander berichtet, dieser habe als Student einst U.s Predigt aufgesucht „mit dem Absehen etwas zu hören, so man hernach übel deuten und austragen möchte". Die plötzliche Bekehrung ist bestens verbürgt und in der Wirksamkeit U.s nicht ohne Gleichen. So wissen wir z. B. von E. W. Buchfelder (1645—1690, Pastor in Büdingen, Mühlheim, Emden), daß er als Jurist durch eine Predigt U.s in Kassel zur Theologie geführt worden ist. Neander ist fortan in kindlicher Anhänglichkeit seinem geistlichen Vater ergeben. Die Vorgänge in Bremen glichen im ganzen der Mülheimer Zeit, doch behauptete sich die Opposition. Wie eine amtliche Angabe von 1680 besagt, hielt U. täglich drei Stunden Privatunterredung und eineinhalb St. Katechisation. Sonntag Nachm. versammelten sich die Männer und jungen Gesellen bei ihm zur Besprechung eines Schriftabschnittes. Fast noch thätiger war seine Frau. Sie leitete nicht nur eine Besprechung mit Frauen und Jungfrauen, sondern versammelte auch an allen Wochentagen von 11 bis 12 die jüngeren Töchter. Mittwoch und Sonnabend Nachm. kamen die Kleinen zu ihr, um auf die Katechisation vorbereitet zu werden. An einigen andern Nachmittagen brachte sie den Dienstmägden und geringen Leuten das einfältige Verständnis der 5 Hauptstücke bei. (Ausführlicher Bericht von der Art und Weyse, wie Herr Undereyk und seine Haußfrau ihre beyderseits sonderbahre Versammlungen halten, Venerando Ministerio übergeben 22. Dezember 1680 — mit Kritik vom Februar 1681, im Bremer St.-A.) Die Kollegen zürnten, in der ganzen Stadt las man die Diktate der Pastorin. Aber der Rat, in dem U. ergebene Anhänger zählte, demütigte nicht ungern das geistliche Ministerium. Unzweifelhaft hat der Primarius von Martini oft nach Pietistenart den kirchlichen Gesichtspunkt verkannt, und die Unterstützung seiner Bestrebungen angenommen, wie sie sich ihm bot. Er hat sich um die Ministerialsitzungen wenig gekümmert, obgleich er alternierender Präses war. Schroff begegnete er den Amtsbrüdern, die auf seine Art nicht eingingen. Bei Neuwahlen kam es zu heftiger Agitation. Nach St. Martini brachte U. 1676 als Hilfsprediger seinen Schüler Cornelius de Hase, ließ ihn dann widerrechtlich zum 3. Prediger machen und so ins Ministerium einrücken. Die Hilfspredigerstelle wurde 1679 mit Joachim Neander besetzt. Im ganzen sind nicht weniger als elf Freunde U.s zu seinen Lebzeiten auf Bremer Gebiet angestellt worden. Sie kamen aus Frankfurt, Mülheim, Elberfeld u. s. w. Weitgehende Reformpläne gegen das Staatskirchentum in Bremen begegnen uns in dem „Memorial der beiden Prediger Theodor Undereyk und Cornelius de Hase an den präsidierenden Bürgermeister Dr. Harmes, praesentatum Ven. Ministerio 1679 d. 27. Juni." Hauptwunsch ist ein Presbyterium, das ernstliche Kirchenzucht üben und den Predigern in ihrem Amt helfen soll. Das Abendmahl gebührt nur den Gläubigen. Bei den Kindern ungläubiger — d. h. hier unwissender — Eltern soll auch die Taufe nicht ohne weiteres vollzogen werden. — Während diese Wünsche undurchführbar blieben, hatte U. großen Erfolg mit seinen Bemühungen um die Katechisation. Gründliche pfarramtliche Unterweisung vor dem ersten Abendmahlsgang ward allgemein angeordnet und nahm am 28. Januar 1672 in den vier Stadtkirchen ihren Anfang. Ein feierlicher Akt bildete den Schluß. (Über U.s katechetische Hilfsbücher s. u.) — Das Schulwesen im engeren Sinn wurde durch Anregung einer Schulgründung im Dorf Rablinghausen gefördert. — Nach langen Bemühungen gelang 1684 für die Parochie von St. Martini die Abschaffung des Beichtpfennigs. — Reichlich 22 Jahre lang hat U. in Bremen gewirkt und mehr und mehr Boden gewonnen. Als er am 1. Januar 1693 die Augen schloß, kam auch im Ministerium die Hochachtung vor dem seltenen Manne zum Ausdruck. Noch am Weihnachtsfeste hatte der Rastlose mehrfach gepredigt. Bei dem Begräbnis am 6. ehrte de Hase ihn durch eine schöne „Abdankungsrede" (außer b. Arnold vor Hallel.[3] 1722).

II. Schriften. Die Mitteilungen hierüber sind so lückenhaft und falsch, daß eine genauere Übersicht nötig ist. Zugleich führen wir damit die Hauptgedanken U.s vor.

1. Christi Braut unter den Töchtern zu Laodicaea, das ist ein hochnötiger Traktat in diesen letzten Tagen, darinnen die lebendige Kraft des seligmachenden Glaubens von

allen Schmachreden der in dieser Zeit Christi scheinender Spötter nicht nur aus H. Schrifft, sondern auch auß gleichlautenden Zeugnüssen der darin gottseelig erfahrenen und von Gott gelehrten Männern gereiniget und verthädiget wird. In drey Teil, deren der I. die unfehlbaren Kennzeichen, der II. die verschiedene Hindernüssen, der III. die darzu nöthige Mittel in sich verfaßt. Hanau 1670, (46) + 232 + 119 + 459 SS. 8°, [2]1697. — Das Buch ist entstanden aus dem Verlangen nach einer ausführlichen deutschen Kasuistik, die Methode erinnert stark an Hoornbeecks **Theologia practica**. Ein Leitsatz [der sich oft zu einem breiten, schwerfälligen Abschnitt auswächst] wird erläutert durch gut gewählte Belegstellen aus der Schrift, Katechismus und Kirchenlehrern. Besonders reichlich sind die Niederländer und Puritaner vertreten. Luthers Lieder fehlen nicht, die Aufnahme von Arndt und Heinrich Müller wird besonders gerechtfertigt (** 6 b). — Alle Menschen sind von Natur gottlos und verloren. Aber die erwählt sind von Ewigkeit, finden durch Vereinigung mit Gott Heil und unaussprechliche Seligkeit. Mittel dazu ist Christus, angenommen im Glauben. Das entscheidende Kennzeichen des seligmachenden Glaubens wird darin gefunden, daß man Christus mehr begehrt als alles Vergängliche. Zur Verdeutlichung dieses in allen Schriften wiederkehrenden Gedankens vergleicht U. die Stellung der verlobten Braut. Wie diese, wenn sie das Jawort gegeben hat, sich unverbrüchlich gebunden weiß, so soll Christi Braut ihn vor allem begehren, ihm die Treue halten und durch ihren Wandel ihm Ehre machen. So ist der Titel des Buches zu verstehen, keineswegs aber von gefühlsmäßiger Hohenliedesfrömmigkeit (das Referat bei Ritschl I, S. 372 ist eitel Phantasie, ein paar gelegentliche Wendungen haben ihn irregeführt. Vgl. noch Halleluja S. 307 und 355 ff. Einfält. Christ 1700, S. 20). Oft ist der Glaube nur schwach. Man würde deshalb die Gewissen verwirren, wenn man höheres fordern wollte als dieses Mehrbegehren Christi. Im Zusammenhang hiermit ergiebt sich ihm die Bedeutung christlicher Gemeinschaft: „weil nirgendwo die vollkommene Abbildung des mehrgeliebten so klärlich als in den wiedergeborenen Kindern Gottes zu spüren, so liebt er dieselbigen mit himmlischer Zuneigung über alle Freunde und Verwandten nach dem Fleisch" (I, S. 131). — Hindernisse des geistlichen Lebens sind falsche Sicherheit des Gewissens, bloß äußerliche Übung der bürgerlichen und kirchlichen Pflichten und des Gebets, Dämpfen des hl. Geistes. — Zu evangelischer Aufrichtigkeit werden folgende Mittel empfohlen: Behutsamer Gebrauch bezw. Meidung der an sich zugelassenen Mitteldinge, bes. in Luxus, Spiel und Tanz. Irdischer Reichtum ist eine Gottesgabe; man sei ein gewissenhafter Verwalter und spare, um guten Zwecken wirksam helfen zu können (III, S. 53 ff.). Das vornehmste Mittel aber ist das Gotteswort, zunächst im Predigtamt, daneben aber auch in privater Verwaltung. Wie der irdische Beruf, so sei der Christenstand Inhalt der Gespräche!

2. Halleluja, das ist, Gott in den Sünden verkläret. Oder des Sünders Wanderstab zur Erkänntnüs, Genießung und Verklärung des höchsten Gutes. Erster Teil Bremen 1678, 600 SS. in 4°, der Königin Charlotte Amelie von Dänemark gewidmet. [2]Herborn 1722, auch holländisch 1684, 401 SS. in 4°. Deutscher Auszug von Chr. Stähelin u. d. T.: Eheliches Jawort der gläubigen Seele [2]1731, 212 SS. 8° (Eine Ausgabe Hanau 1668, welche Heppe 471, und Ritschl I, 371, Goebel II, 301 nachschreibend, anführen, hat nie existiert). — Diese Schrift ist ein breit angelegter Entwurf des Heilswegs nach coccejanischem Schema in Frageform. Der vorliegende erste Teil behandelt „die Zubereitung des auserwählten Sünders zum Werk der Verklärung und dessen Anfang mit dem wahren Glauben". Die Untersuchung des Glaubensbegriffes zeigt Selbstständigkeit und Feinheit (Kap. XVIII—XXVIII). Glaube ist für U. ein **Assensus practicus** (S. 180 f.). Erkenntnis ist zwar unabtrennbar mit dem Glauben verbunden, gehört aber doch streng genommen nicht zu seiner wesentlichen Art und Eigenschaft. Demgemäß heißt es: „Notwendige Stücke des Glaubens nacheinander und insbesondere namhaft zu machen und zu zehlen, dürfte sich schwerlich thun lassen (S. 215). Rechter Glaube ist 1. ein Zuflucht nehmen (חסה), 2. ein festes festes Besitzen (בטח). Sein erster Anfang ist ein Hungern und Dürsten, und solches Gern-glauben-wollen ist schon Glaube (S. 238). Entschieden tadelt U. das Haschen nach süßen Gnadenempfindungen (S. 235, S. 435, gegen Ritschl I, S. 372 f. Einmal findet sich sogar darauf bezüglich ein leiser Vorwurf gegen Theodorus a Brakel). Von den Kennzeichen, an denen der Glaube sich seiner Rechtbeschaffenheit vergewissert (Kap. XXIX—XXXIV), ist das wichtigste schon früher dargestellt. Des Glaubens Güter und Vorrechte werden kurz beschrieben (Kap. XXXV—XXXVII, Rechtfertigung, Versühnung, geistliche Kindschaft, Heilig- und Herrlichmachung). Ursprung des Glaubens (Kap. XXXVIII) ist die Kraft des hl. Geistes in der Wiedergeburt bei rechtem

Gebrauch von Wort und Sakrament. Hier wird über die Abendmahlsgemeinschaft mit Ungläubigen geredet (S. 544 ff.) U. wünscht strenge Kirchenzucht, polemisiert aber gegen den Donatismus der Labadisten (wie schon * 1b). — Die Übung des Glaubens in der Liebe sollte im zweiten Teil nach den verschiedenen Beziehungen zur Darstellung kommen. Einen kurzen Entwurf bieten die beiden letzten Kapp. des vorliegenden ersten Teils. Zunächst wird eine kurze Erklärung der 3 Hauptstücke gegeben (Kap. XXXIX), dann schließt das Buch mit der „Abbildung eines Menschen, in welchem der Glaub hat angefangen durch die Liebe thätig zu sein". Aus seiner eigenen Übung und Erfahrung beschreibt der Verf. die Wirkungen der Gnade Gottes im persönlichen und beruflichen Leben. — Der zweite Teil ist nie erschienen. Die verschiedenen Auflagen und Bearbeitungen des umfänglichen Werkes zeigen, wie geschätzt es gewesen ist. —

Dem Halleluja wesentlich ähnlich ist der Gedankenaufbau in zwei kurzen Katechismen U.s. Sie verleugnen nicht einen starken systematischen Trieb, obgleich sie nur eine schlichte Auslegung der Hauptstücke bieten wollen. Die Ausführung verdient sowohl inhaltlich als formal hohes Lob. Beiden ist eine Auswahl schöner Gebete angehängt. Bei fast gleichem Umfang ist übrigens das Verhältnis zueinander rätselhaft (auch zu Halleluja Kap. **XXXIV**, vgl. das. S. **** 2 a).

3. Wegweiser der Einfältigen zu den Ersten Buchstaben des wahren Christenthums, meistenteils nach der Ordnung der Fünf Hauptstück Christlicher Religion, Bremen 1676 (48) + 120 SS. in 12°. Das Buch ist zum Nutzen der Landbevölkerung geschrieben. Eine wichtige Widmung an die Hausväter der Martinigemeinde geht voran. U. ist Gegner der Zergliederungsmethode, die nur im mündlichen Unterricht angewandt werden mag. In diesem Lehrbüchlein sollen „Die trostreichen Wahrheiten aneinandergeknüpft aufs Papier gesetzt" werden, jedoch einfacher als im Heidelberger Katechismus. Ausgehend von Gottes Wesen und Eigenschaften bespricht er Schöpfung und Erhaltung (Erkl. des 1. Art.), dann die Sünde (elenchtische Auslegung der 10 Gebote), und die Erlösung (2. u. 3. Art.). Besonders sorgfältig wird wieder die Heilsaneignung durch den Glauben entwickelt. Ursprünglichste Äußerung desselben ist das Gebet (Erkl. des U.V.), seine Nahrung findet er an Wort und Sakrament (4. und 5. Hauptst.), seine Betätigung regelt sich nach dem Dekalog (normative Ausl. der 10 Gebote). Am Schluß ist der ganze Stoff noch einmal in 12 knappen Fragen zusammengefaßt. —

Noch mehr nach dem coccejanischen Schema eingerichtet, und noch übersichtlicher in genauerem Anschluß an Halleluja ist der zweite Katechismus, dessen Entstehungszeit nicht näher festzustellen ist. Hier ergiebt der Titel zugleich hinlänglich deutlich die Gliederung:

4. Der Einfältige Christ durch wahren Glauben mit Christo vereinigt, und nach offtbegangnem Mißbrauch zu dem rechten Gebrauch des Heiligen Abendmahls, und deme gemäß zu leben, vorgestellet: Durch Fragen und Antwortden in zweyen Haubtstücken. Erstlich von der tröstlichen Vereinigung des Sünders mit Gott in Christo. Zum andern, von dem Christlichen Leben, durch eine dankbare Gegenliebe solcher Vereinigung gemäß eingerichtet. (Ist nur in einem Nachdruck nachweisbar: Eschwege 1700 (10) + 92 SS. 12°). — 1. Von den zwei Parteien — Gott und dem Sünder, von dem Mittel der Vereinigung beider: Christus, und vom Glauben an ihn, von der Versiegelung derselben von seiten Gottes durch die Sakramente. 2. Von der Erneuerung, der Pflichterfüllung nach Gottes Gebot, und von der Übung des Gebets. — Den Schluß des Büchleins bilden Gutachten gegen unterschiedslose Zulassung zum Abendmahl.

5. Der Närrische Atheist entdeckt und von seiner Thorheit überzeuget. In zweyen Theilen. In dem Ersten als ein solcher, der da wissentlich, willens und vorsetzlich, ihme selbst und anderen die Gedanken, welche sie von Gott haben, nehmen will. In dem zweyten als ein solcher, der da unwissend und ungemerkt auch unter dem Schein des wahren Christenthums, ohne Gott in der Welt lebet. Bremen 1689, 974 SS. 8°, liegt auch holländisch vor Amsterdam 1702, 245 SS. 4°, mit Widmung an Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg, Landgraf Karl von Hessen, und Georg Ludwig von Braunschweig. Offenbar ist eine deistische Strömung spürbar geworden. Der erste Teil will die verstandesmäßigen Zweifel durch Gegengründe entkräften. Neben dem üblichen apologetischen Material wird mit besondrem Nachdruck die Erfahrung der Christen geltend gemacht. Denn unzweifelhaft ist es, daß Menschen Erfahrung gehabt haben von ihrer eignen großen Veränderung, von einer übernatürlichen Gotteserkenntnis, die entweder allmählich erwuchs (Samuel, Timotheus), oder aber mit blitzartiger Plötzlichkeit entstand, als die von Gott bestimmte Zeit der Veränderung da war (Pfingsten, Paulus, — S. 168). Eine unbestreitbare Erfahrungsthatsache ist die unbeschreibliche, den Verstand überragende

Gemeinschaft Gottes mit der Seele, und weiter die Gewissensqual beim Widerstreben gegen die Wahrheit. — Der zweite Teil richtet sich gegen die Atheisten der Praxis. Alle gelten bei Gott als solche, auch die Glieder der sichtbaren Kirche, sofern sie nicht kräftig bekehrt oder wiedergeboren sind. Mit gesundem Takt, wird weitergehendes Schematisieren vermieden, doch wird auch in den Wiedergeborenen fortdauernder praktischer Atheismus 5 gefunden. —

Es bleibt immerhin bemerkenswert, daß der Anfänger der Konventikel dieses Buch geschrieben hat. Richtig erkennt er den religiösen Defekt im Atheismus. Er weiß genau, daß die Überwindung weder durch den Intellekt, noch durch den Willen zu erwarten ist. — Übrigens sind die drei letzten Schriften so gut wie unbekannt geworden. 10

III. Die geschichtliche Bedeutung ergiebt sich aus dem Bisherigen. „Was Spener in der lutherischen Kirche ist, das ist Undereyck in der reformierten gewesen", — so hat de Hase 1703 geurteilt. Mit Einschränkung auf Deutschland wird man diesen Satz in der That gelten lassen. Zwar ist [anders als das Luthertum] der Calvinismus dem Pietismus wesensverwandt, und dieser bezeichnet in der deutschen refor- 15 mierten Kirche nur eine Welle, die von den Niederlanden und England herüberflutet. U. hat seine Richtung in den Niederlanden empfangen, aber ebenso gewiß hat er eine starke Eigenart. Er ist nicht Voetianer oder Coccejaner, sondern beides. Was seinen starken, praktischen Interessen sich einordnet, wird übernommen. Die aktuellen Kontroversen seiner Zeit bleiben unberührt, wenn sie seine Tendenzen nicht angehen. Seine ganze Aufmerk- 20 samkeit konzentriert sich auf die Fragen der subjektiven Heilsaneignung. Das Glaubensleben frischer, voller, tiefer, persönlicher zu gestalten, Verklärung Gottes im Sünder durch dessen hingebenden, genau geregelten Gehorsam zu bewirken, darauf sind alle seine Bemühungen gerichtet, seine schriftstellerischen Arbeiten, seine Bestrebungen in Predigt, Katechese, Seelsorge. Eben diesem Zweck sollen auch die freien Associationen dienen. Die 25 Schranken dieses Standpunktes zeigen sich in dem geringen Verständnis für den calvinischen Gemeindegedanken, sowie für die Aufgaben und Güter des kulturellen Lebens. Doch begegnet nirgends eine Spur separatistischer Engigkeit.

Mit allem Ernst und Eifer verband sich nüchterne Besonnenheit. Darum sehen wir so viele tüchtige jüngere Männer unter seinen Anhängern. Wir finden, daß nicht 30 nur Stürmer, wie Schlüter, Copper, Detry ihm folgen, sondern er bürgert „die Übung der Gottseligkeit" in den Häusern ein und hat die Konventikel in seiner Kirche wirklich populär gemacht. Dieser in seiner Stimmung voetianische Pietismus ist volkstümlich. An den frommen Gesängen der Feldarbeiter erkannte man das mülheimische Gebiet. Von hier haben Neanders Lieder ihren Siegeszug angetreten. Wahrscheinlich hat 35 auch U. Lieder gemacht. Die Angaben im „Geistlichen Harfenspiel der Kinder Zion" sind indessen unsicher. Das bekannteste der dort aufgeführten Lieder: „Erleucht mich Herr mein Licht" ist jedenfalls von U.s schon erwähntem Schüler Buchfelder (Meiners, Oostvrieschl. Kerkgesch. II, 1739, S. 524). In Cassel erschienen 1693 Übersetzungen dreier Schriften von Willem Teellinck (s. d. A. Bd XIX, 472): Soliloquium, das neue Jerusalem, die Klage 40 Pauli. Der Übersetzer J(ohannes) D(eusing aus Bremen) handelte wohl infolge einer Anregung U.s, der in so vielen Zügen an Teellinck erinnert. — Die Donnerstagsversammlungen in Mülheim, deren Beginn wohl 1661 zu setzen ist, erhielten sich bis 1740 (Tersteegen, geistl. und erbaul. Briefe II, 1, S. 17), um 1700 wurden sie zeitweilig von den Pastoren gehalten. Tersteegen erfuhr in diesem Kreis tiefe Eindrücke und nannte 45 U. den Reformator von Mülheim. Seit 1727 hat er in diesen Versammlungen geredet. Wesentlich durch seine Mitwirkung wurden sie 1750 zu frischem Leben erweckt, und blühten lange fort, bis etwa 1840 durch Pastor Stursberg ein neuer Aufschwung kam. Es ist lehrreich, daß Mülheim, ähnlich wie Utrecht und Middelburg noch heute ein Centrum religiöser Bewegungen ist. 50

In Bremen hat de Hase, und nachher besonders Fr. Ad. Lampe die Gedanken U.s zum Siege geführt. Es war St. Martini, das später einen G. G. Treviranus und Gottfried Menken berief. — Auch mit dem hessischen Hof blieb U. in dauernder Verbindung. Das beweisen die Widmungen der drei Hauptschriften. — Über Beziehungen zu Spener läßt sich nicht viel feststellen. In dem Kreis, der sich in Frankfurt an diesen anschloß, 55 hatte U. persönliche Freunde. Neander fand, von Heidelberg kommend, bei Spener herzliche Aufnahme. Zur Rechtfertigung seiner Versammlungen hat sich U. in Bremen auch einmal auf Dr. Speners Vorgehen in Frankfurt berufen (Iken, S. 99, 275). **Goeters.**

Unfehlbarkeit des Papstes s. d. A. Vatikanisches Konzil. 60

Ungarische Konfessionen. — Kiss, A. XVI. században tartott Magyar református zsinatok végzései (Beschlüsse der ungarischen reformierten Synoden des 16. Jahrhunderts), Budapest 1882; K. Müller, Bekenntnisschriften der ref. Kirche, Leipz. 1903; E. Böhl, Confessio helvetica posterior, Wien 1866, p. XV ff.; P. Bod, Historia Hungarorum ecclesiastica, Tom. I, Lugd. Bat. 1888; J. Balogh, History of the Reformed church of Hungary, Ref. Church-Review, July 1906.

Hauptträger der reformierten Lehre wurde in Ungarn Matthias Dévay (s. den A. Bd IV S. 598,11 ff.), der zunächst in Luthers Sinne gewirkt hatte, sich aber seit 1542 den Schweizern anschloß. Durch das Wirken des Peter Melius (s. den A. Bd XII S. 567 ff.) wurde Debrezin seit 1558 der geistige Mittelpunkt der reformierten Richtung, der sich die ungarischen Protestanten fast durchweg ergaben, während Siebenbürgen lutherisch gesinnt blieb. Den äußeren Anstoß zur Abfassung eines reformierten Glaubensbekenntnisses gaben die Jesuiten, die seit 1560 ihre gegenreformatorische Arbeit begannen. Unter ihrem Einfluß erhob der Erlauer Bischof Anton Verantz unermüdliche Klagen wider die Erlauthaler bewaffnete Schar, die sich zum Schutze des Protestantismus zusammengefunden hatte: sie seien Brandstifter und Rebellen. Einen wirklichen Erfolg erzielte die Gegenreformation unter Ferdinand und Maximilian noch nicht, aber die Reformierten sahen sich doch genötigt, ausführlichen Bericht ihres Glaubens zu geben. Melius konnte dafür ein umfangreiches Schriftstück vorlegen, an welchem vielleicht auch sein Kollege Gregor Szegedy mitgearbeit hat. Es erschien im gleichen Druck, jedoch mit verschiedener Vorrede 1562 als Confessio catholica . . . exhibita sacratissimo et catholico Romanorum Imperatori Ferdinando et filio suae Majestatis Regi Maximiliano, ab universo exercitu equitum et peditum S. R. M., a Nobilibus item et incolis totius vallis Agrinae, — und zugleich als Confessio ecclesiae Debreciensis. In ziemlich ungeordneter Weise wird der gesamte Stoff der christlichen Lehre vorgetragen: die einzelnen Abschnitte sind ganz nach scholastischer Manier durchgearbeitet, nirgends spricht das gläubige Gemüt, überall nur der logisch ausmessende Verstand. Zufälligkeiten bis herab zum Alpdrücken und bis zu der Frage, ob illegitime Kinder selig werden können, werden mit sonderbarer Umständlichkeit behandelt. Die Lehre ist bezüglich der Sakramente calvinisch, bezüglich der Erwählung ebenfalls: doch drängt sich die Prädestination theoretisch überall in einer scholastischen Trockenheit hervor, die mehr an die Epigonen, als an Calvin selbst erinnert. Rätselhaft ist, daß die Rechtfertigung einerseits klar als Imputation gedeutet wird, und doch in anderem Zusammenhange der Satz zu lesen steht (Bekenntnisschriften S. 327,9, vgl. 282,23 ff.): Tridentinum anno 1547 et 1546 celebratum de iustificatione, de fide, operibus, recipimus.

Die theologische Unbeholfenheit dieser Schrift führte sehr bald zu einer noch völligeren Anlehnung an die Schweiz. Zunächst übernahm eine Synode von Tarczal 1562 Bezas dogmatischen Abriß „Confessio christianae fidei" in einer leichten Bearbeitung. Eine siebenbürgische Synode von Torda schloß sich 1563 an. Obgleich dieses Bekenntnis sofort zu Klausenburg gedruckt worden sein soll, ist doch nur ein Druck von Sárospatak 1655 nachweisbar: Compendium doctrinae christianae, quam omnes Pastores et Ministri Ecclesiarum Dei in tota Ungaria et Transsylvania, quae incorruptum Jesu Christi evangelium amplexae sunt, docent ac profitentur. Hier wird die calvinische Lehre in systematischer Abrundung vorgetragen, besonders ausführlich die Stücke von Rechtfertigung und neuem Leben sowie von den Sakramenten. Bezas Entwurf einer presbyterialen Kirchenordnung wurde indessen so gut wie ganz beseitigt.

Auch die Herrschaft dieser Schrift währte nicht lange: man bevorzugte bald die mildere Confessio helvetica posterior Bullingers. Eine Synode von Debrezin 1567 beschloß: Inter reliquas confessiones recepimus et subscripsimus helveticae confessioni . . . Et quicunque confessionem nostram in synodis confirmatam et hanc confessionem helveticam . . . temere reiecerit . . . iurisdictione ecclesiastica puniendum statuimus. Es sollten also die vorigen Bekenntnisse nicht beseitigt werden; dazu stellte eine ganze Reihe von Synoden, darunter die zu Debrezin selbst, in den durch Blandrata und Franz David hervorgerufenen antitrinitarischen Kämpfen neue orthodoxe Artikel auf, die sich teilweise auch auf, die Sakramentslehre u. s. w. einlassen. Dahin gehört auch die Confessio Czengerina von 1570 (nicht 1557), die man lange Zeit als „das ungarische Bekenntnis" verzeichnete, die aber thatsächlich keine hervorragende Bedeutung besitzt.

In der Gegenwart hält sich die ref. Kirche in Ungarn ebenso wie in Österreich allein an die Helvetische Konfession und den Heidelberger Katechismus. E. F. Karl Müller.

Ungarn, kirchlich-statistisch. — Quellen: 1. Die in den Ländern der ungarischen Krone am Anfange des Jahres 1901 vorgenommene Volkszählung, resp. deren Resultat, zusammengestellt u. ausgegeben von Béla Kenéz: Magyarország népességi statisztikája, Budapest, 1906, 8°, 320 S. 2. Magyarország közoktatásügye az 1904 évben (Der vom königl. ung. Kultus- und Unterrichtsminister vom Stande des Schulwesens handelnde, dem Landtage unterbreitete Bericht v. J. 1904), Budapest 1906, 4°, 184 S. 3. Organisation religieuse de la Hongrie par Emile Horn, Paris 1906, 8°, 61 S. 4. A magyarországi protestáns egyházak története (Geschichte der ungarischen protestantischen Kirche), von Franz Balogh, Professor der Theologie, Debrecen 1905, 8°, 167 S. 5. Magyarország egyháztörténete föbb vonásokban (Kirchengeschichte Ungarns in Hauptzügen) von Dr. Johann Karácsonyi, röm. kath. Domherrn, Nagyvárad 1906, 8°, 357 S. 6. Geschichte des Evangeliums in Ungarn von Stefan Linberger, evang. Pfarrer, Budapest 1888, 8°, 199 S. 7. Magyar evangélikus egyházjog (Ung. evang. Kirchenrecht), von Karl Mikler, Professor, Budapest 1906, 8°, XIX und 742 S. 8. Protestáns Képes Naptár (Protest. Bilderkalender), redigiert von Karl Szász, Sektionsrat, LIII. Jahrgang, Budapest 1906, 8°, 79 S. Außer diesen noch mehrere hierher bezügliche Daten kirchlich-geschichtlicher Werke, kirchlicher Schematismen, kirchlicher und politischer Blätter und Zeitschriften.

Die zur heiligen Stephanskrone gehörigen Länder des ungarischen Staates sind: a) das eigentliche Ungarn, inbegriffen Siebenbürgen und Fiume, b) Kroatien und Slavonien, nebst der ehemaligen Militärgrenze, deren Gesamtflächeninhalt 5853 geographische Quadratmeilen (324851 qkm) beträgt. Die Zahl der Einwohner besteht laut der letzten allgemeinen Volkszählung im Jahre 1901 aus 19254559 Seelen (am Ende 1906 ca. 20000000). Was die Nationalität betrifft, so sind hierunter Magyaren 8742301 (45,4%), Deutsche 2135181 (11,1%), Slovenen 2019641 (10,5%), Rumänen 2799479 (14,5%), Ruthenen 429447 (2,2%), Kroaten 1678569 (8,7%), Serben 1052180 (5,5%). Andere 397761 (2,1%). Der Konfession nach gehören a) zur römisch-katholischen Kirche 9919913 (51,5%), zur griechisch-kath. 1854143 (9,6%), zur griechisch-orientalischen (orthodox), 2815713 (14,6%), zur Augsburgischen Konfession bekennen sich 1288942 (6,7%), zur reformierten (helvetischer Konfession) 2441142 (12,7%), zur Unitarischen Religion 68568 (0,4%). Israeliten sind 851378 (4,4%), andere Religionen und Sekten (Anglikaner, Baptisten, Nazarener &c.) 14760 (0,1%). Ehelich geboren waren (im Jahre 1904) 682064, unehelich Geborene 73462, zusammen 755526 Geburten. Gestorben sind 495836. Von den 182170 geschlossenen Ehen waren gemischte Ehen: 19127 (10,50%).

Schulpflichtige Kinder gab es im ungarischen Staate, und zwar im Alter von 6—11 Jahren 2174577, im Alter von 12—14 Jahren 1241010, zusammen 3415587. Thatsächlich besuchten die Schule 2657263 Kinder (77,8%). Von den Volksschulen waren 1921 Staats-, 2804 Gemeinde-, 375 Privat-, 12,766 Konfessionsschulen (und zwar röm.-kath. 5280, griech.-kath. 1991, griech.-orient. 1756, evang. Augsb. Konf. 1362, reform. 1863, unit. 36, isr. 478), zusammen also 17866 Schulen. Den Konfessionen nach scheiden sich die die Schule besuchenden Kinder (in Ungarn) in röm.-kath. 1268319 (49,34%), griech.-kath. 234873 (11,82%), griech.-orient. 274127 (12,84%), ev. Augsb. Konfession 200939 (7,30%), reform. 344078 (13,93%). unit. 9908 (0,39%), isr. 102326 (4,38%), and. Konf. 22). Die Zahl der Lehrer betrug 31678 (hiervon Lehrerinnen 8157). Die Zahl der Lehrerbildungsanstalten war 89, und zwar 27 vom Staate erhaltene, die übrigen konfessionelle Institute. Die Zahl der Zöglinge war 10362, hiervon in Staatsanstalten 3995. Das Volksschulgesetz wurde im Jahre 1868 beschlossen und sanktioniert. — Das Gesetz über die Mittelschulen und Qualifikationen der Professoren kam im Jahre 1883 zu stande. Das historische Recht der Konfessionen, öffentliche Gymnasien zu halten, blieb ihnen gesetzlich gesichert. Die Zahl der Mittelschulen war in Ungarn im Jahre 1904, und zwar Gymnasien 167, Realschulen 32, zusammen 199; hiervon Staatsschulen 63, Gemeindeschulen 11, Privatschulen 4 und Konfessionsschulen 121. Die Anzahl der Professoren war 3953, die der Schüler 62201. In Kroatien und Slavonien waren 19 Mittelschulen, 399 Professoren und 6304 Schüler. — Wissenschaftliche Universitäten bestehen 3, und zwar 1. die Budapester königl. ungarische Universität, gegründet von Erzbischof Peter Pázmány im Jahre 1635, neu organisiert und erweitert durch die Königin Maria Theresia im Jahre 1770, nach Budapest verlegt im Jahre 1784. Die Zahl der ordentlichen, außerordentlichen Professoren, Privatdozenten und Lehrer ist 328, und zwar an der röm.-kath. theologischen Fakultät 13, an der juristischen und staatswissenschaftlichen Fakultät 53, an der medizinischen 151, an der philosophischen Fakultät 111. Bei den 4 Fakultäten waren im Wintersemester 1903/4 = 6586, im Sommersemester 5860 Studenten eingeschrieben, die meisten (4006 resp. 3392) bei der juristischen Fakultät. 2. Die Kolozs-

várer (Klausenburger) Universität, gegründet durch den Staat im Jahre 1872, ohne theologische Fakultät. Anzahl der Lehrstühle 110, die Anzahl der Schüler in den 4 Fakultäten (naturwissenschaftliche dann die philosophisch-philologische Abteilung bilden dort 2 Fakultäten) ist 1925. 3. Die Zágráber (Agramer) Universität, gegründet im Jahre 1874, mit 5 83 Professoren und Dozenten, ohne medizinische Fakultät. Die Anzahl der Schüler ist 1055. Die Unterrichtssprache der ersten zwei Universitäten ist die ungarische, in der letzteren die kroatische.

Rechtsverhältnis. Betreffend die röm.-kath., griech.-kath., griech.-oriental., evang. Augsburger Konf., reformierten und die unit. Religionen wurde die volle Gleichheit und 10 Reziprozität durch den GA. 20 vom J. 1848 ausgesprochen, welcher zugleich versprach, daß sämtliche kirchliche und Schulbedürfnisse der genannten Kirchen auf Staatskosten bestritten werden. Die Erfüllung dieses Versprechens liegt aber auch heute noch in weiter Ferne. Später wurden die Beziehungen der einzelnen Konfessionen untereinander durch die GA. 53 vom J. 1868 und 43 vom J. 1895 geregelt. Durch GA. 42 vom J. 1895 15 wurde auch die israelitische Religion für rezipiert gesetzlich ausgesprochen, die Baptisten hingegen wurden durch die Ministerialverordnung vom 2. Nov. 1905 gesetzlich anerkannt und erhielten ihr Konstitutionsrecht. Kraft des GA. 7 vom J. 1885 erhielten 13 Oberhäupter der ref., luth. und unit. Kirchen einen Sitz im Magnatenhaus. Der Gehalt der Volksschullehrer, Mittelschullehrer und Geistlichen wird auf das festgesetzte Minimum vom Staate 20 ergänzt, welches zugleich eine jährliche Subvention den prot. Kirchen bewilligt. Die Subvention ist im Budget vom J. 1907 mit Kr. 5 654 078 fixiert, welche Summe im Jahre 1908 mit 1 Mill., und in 1909 abermals mit 1 Mill. Kronen vermehrt wird. Die obligatorische Civilehe beruht auf GA. 31 vom J. 1894, die staatliche Matrikelführung auf GA. 33 vom J. 1894 und GA. 36 vom J. 1904. — GA. 32 vom J. 1894 regelt 25 die Religion des von gemischten Ehen stammenden Kinder derart, daß die Verlobten vor der Eheschließung das Übereinkommen treffen können, daß ihre sämtlichen aus der Ehe stammenden Kinder in der Religion der einen oder der anderen Ehehälfte erzogen werden. Entsteht kein Übereinkommen, so folgen die Knaben der Religion des Vaters, die Mädchen der der Mutter. Die Übereinkommen vor der Eheschließung (Reversales) sind zum großen 30 Vorteil der röm.-kath. Kirche und zum Nachteil der prot. Kirchen.

I. Römisch-katholische Kirche. Der Gründer und Wohlthäter der röm.-kath. Kirche in Ungarn war der erste gekrönte König Ungarns, St. Stephan (1001—1038). Seit jener Zeit übt jeder König Ungarns apostolische Rechte, und ist **„supremus ecclesiarum patronus"**. Seit 1404 üben die Könige Ungarns das **„jus placeti"**. Dieses 35 Recht wurde durch das Konkordat von 1855 fallen gelassen, am 9. August 1870 jedoch mit Beiseitesetzung des Konkordats wieder hergestellt. Der König übt laut der Konstitution von 1848 und 1868 das Patronats- und Regierungsrecht über die katholische Kirche, durch Vermittelung des verantwortlichen Kultus- und Unterrichtsministers. An der Spitze des ung. röm.-kath. Klerus steht der Esztergomer (Graner) Erzbischof (das Erzbistum gründete 40 St. Stephan im Jahre 1001). Seit 1279 ist derselbe der Primas des Reiches, seit 1452 **legatus natus sedis Apostolicae**, seit 1393, Ober- und Geheimkanzler, seit 1715 trägt er den Herzogstitel. Seine Rechte sind: er krönt und beeidigt den König; er kann eine Nationalsynode einberufen; jede Appellation geht, mit Umgehung der Wiener Nuntiatur direkt nach Rom. Unter seine Gerichtsbarkeit gehört teilweise auch die griechisch-katho- 45 lische (unierte) Kirche.

Die ung. röm.-kath. Kirche teilt sich in 4 Hauptdiöcesen und 1 Hauptabtei.

1. Die Esztergomer (Graner) Hauptdiöcese enthält 1 Erzbistum, 8 Bischofsitze, 40 Erzdechantstühle, 207 Dechantstühle, 1783 Pfarren. Bischofsitze sind in Nyitra, Győr, Veszprém, Pécs und Vácz (gegründet von St. Stephan), ferner in Besztercebánya, 50 Székesfehérvár, Szombathely (gegründet von Maria Theresia 1777).

Die Hauptabtei von Pannonhalma, gegründet von St. Stephan. Der Hauptabt (**abbas de monasterio Sancti Martini in monte supra Pannoniam sita**) ist der stete und oberste Abt der Benediktiner. Er ist der einzige **„praelatus nullius dioeceseos"** und direkt dem apostolischen Stuhle unterworfen, kann Diöcesansynoden abhalten. 55 Seit dem Jahre 1870 ist er berechtigt, **„privilegium ad instar"** Firmungen vorzunehmen, und wie jeder Erzbischof und Bischof ist er Mitglied des Oberhauses. Die Hauptabtei hat 1 Dechantstuhl und 15 Pfarren.

2. Die Kalocsaer Hauptdiöcese enthält ein Erzbistum, 3 Bischofssitze, 29 Erzdechantstühle, 51 Dechantstühle und 658 Pfarren. Bestandteile desselben sind: das Erzbistum in 60 Kalocsa (gegründet durch St. Stephan, zum Erzbistum erhoben 1135), das Csanáder

Bistum (gegründet durch St. Stephan, Residenzort Temesvár), das Nagyvárader Bistum (gegründet durch Ladislaus I. den Heiligen, 1095), das Siebenbürger Bistum (gegründet durch St. Stephan, Residenzort Gyulafehérvár).

3. Die Erlauer (Eger) Hauptdiöcese enthält 1 Erzbistum, 4 Bistümer, 18 Erzdechantstühle, 81 Dechantstühle, 753 Pfarren. Bestandteile der Hauptdiöcese sind: das Erlauer Bistum (gegründet durch St. Stephan, zum Erzbistum erhoben durch Franz I. im Jahre 1804). Die Bistümer Rozsnyó und Szepes (gegründet von Maria Theresia, 1776). Das Szatmárer und Kaschauer (Kassa), Bistum (beide gegründet durch Franz I. im Jahre 1804).

4. Die Zágráber (Agramer) Hauptdiöcese enthält 1 Erzbistum, 2 Bistümer, nämlich: das Zágráber Erzbistum (als Bistum gegründet durch Ladislaus I., zum Erzbistum erhoben durch Franz Joseph I. im Jahre 1853), das Zenger (Segniaer) Bistum (zusammengezogen aus den früheren Corbaviaer und Modruser Bistümern im Jahre 1833), das Diakovárer Bistum (entstanden durch Zusammenziehung des alten, im Jahre 1230 gegründeten Szerémer und bosnischen Bistums im Jahre 1773). Die Hauptdiöcese enthält 25 Erzdechantstühle, 66 Dechantstühle, 610 Pfarren in Kroatien, Slavonien und Dalmatien.

Die Zahl der Domkapitel ist 27. Es giebt 272 wirkliche und 152 Titular-Domherren; 30 wirkliche und 150 Titular-Äbte, 37 wirkliche und 109 Titular-Pröpste. Die Domkapitel (5 Gesellschaftsdomkapitel, Capitula collegiata) waren seit uralten Zeiten authentische Orte mit Amtssiegel; haben auf die Wahl des Bischofs keinen Einfluß. Die Zahl der weltlichen Geistlichen beträgt 6593.

Aufnahme von Ordensgeistlichen in das Land, Stiftung oder Aufhebung von Orden, kann nur mit Bewilligung des Königs oder auf Beschluß des Reichstages geschehen. Joseph II. (1782—87) hob 134 Mönchsklöster mit 1544 Mönchen und 6 Frauenklöster mit 191 Nonnen auf. Die heute bestehenden Orden sind folgende: Prämonstratenser, Benediktiner, Cistercienser, Kapuziner, Dominikaner, Franziskaner, Piaristen, Misericordianer und seit 1854 die Jesuiten. Die Zahl der Mönchsklöster ist 227, die der Ordensbrüder 2196. Die Zahl der Frauenklöster ist 365, die der Nonnen (Ursulinernonnen der hl. Elisabeth, Notre-Damenonnen, englische Fräuleins, graue Schwestern 2c.) 5420.

Theologische Institute (Seminare) sind in jedem Erzbistum und Bistum mit Ausnahme von 3 zu finden; sie sind organisiert auf Grund der kgl. Verordnung vom 25. April 1803; der größte Teil wird aus dem Religionsfonde erhalten. Gegenwärtig bestehen 18 Institute für weltliche und 13 für Ordensgeistliche, sowie ein Centralinstitut an der Universität zu Budapest; zusammen 32 Institute mit 880 Zöglingen und 177 Professoren. Die Unterrichtssprache der kath. Seminare ist bis heute die lateinische.

Kirchenvermögen. Der geistliche oder Kirchenzehent wurde 1848 gesetzlich aufgehoben. Für den Verlust wurde die Geistlichkeit niederen Ranges durch Grundentlastungspapiere entschädigt. Das Testierungsrecht der oberen Geistlichkeit wurde durch ein Gesetz vom Jahre 1715 geregelt; es erstreckt sich nur auf den dritten Teil ihres rein erworbenen Vermögens, das 2. Drittel geht in das Eigentum der Kirche über, das 3. Drittel in das des Staates. Die untere Geistlichkeit kann mit Ausnahme des 20. Teiles des Erwerbes frei testieren. Das Gesetz vom Jahre 1498 verbietet der oberen Geistlichkeit die Erwerbung weltlicher Güter.

Das in den Händen der röm.-kath. Geistlichkeit stehende kirchliche Besitztum beträgt 987079 Hektare.

Religionsfond (fundus religionis) gegründet durch König Ferdinand III. mit Gründungsurkunde vom Jahre 1647, welche für Religionsbedürfnisse aus dem Einkommen der kgl. Kammer jährlich 6000 Gulden bestimmte; vergrößert durch Karl III. (im Jahre 1733), durch Maria Theresia (1769), durch Joseph II. (1786), der den Besitz der aufgelösten Orden und Klöster zu Gunsten des Fondes liquidierte, zuletzt vergrößert durch Franz I. (1802). Die Größe des Fondes ist heute 30 Millionen Kronen. Der Schätzungspreis der Liegenschaften (112000 Hektar) 20 Millionen Kronen, der Reinertrag 2200000 Kronen. Die Verwaltung dieses Fondes steht unter Aufsicht des Kultusministeriums.

Lehrfond (fundus studiorum), gegründet durch Maria Theresia im Jahre 1775, als sie die Güter des aufgelösten Jesuitenordens zu Schulzwecken zu verwenden anordnete. Bargeldkapital 13 Millionen Kronen. Die Liegenschaften betragen 35000 Hektar, mit einem jährlichen Einkommen von 700000 Kronen. Aus demselben werden röm.-kath. Gymnasien, Rechtsakademien, Lehrerbildungsanstalten und einige Normalschulen erhalten. Die

Verwaltung dieses Fonds steht unter Aufsicht des Kultusministeriums. Der König hat durch Erlaß vom 21. Mai 1880 mit der Kontrollierung ein Komitee, bestehend aus 15 röm.-kath. Geistlichen und Laien, betraut.

Katholische Autonomie. Die röm.-kath. Bischöfe versuchten seit dem Jahre 1868 gegen den Einfluß des Staates auf die kirchlichen Angelegenheiten und zur Erlangung der kath. Autonomie zu agitieren. Die erste organisierende Versammlung wurde im Monat Oktober 1870, die zweite am 11. November 1897 gehalten. Zweck derselben ist, mit Ausnahme des Patronates Sr. Majestät keiner staatlichen Behörde die Einmischung in kirchliche Angelegenheiten zu gestatten. Da aber diese Intention mit der tausendjährigen Verfassung des Staates im Widerspruch steht, erlangte sie bisher nicht die Sympathie der Nation und der Regierung. Nur die Siebenbürger röm.-kath. Kirche (status catholicus) besitzt noch — aus der Fürstentumsperiode — eine Art kirchlicher Autonomie, indem unter dem Präsidium des Bischofs mit Beziehung 68 geistlicher und 136 weltlicher Vertreter jährlich über Vermögens- und Schulangelegenheiten beraten wird. Dieses Recht wurde durch Erlasse vom Jahre 1861, 1872 und 1876 verbrieft. Der Vermögensstand der — unter der Verwaltung und Rechnungslegung der durch die Siebenbürger röm.-kath. Kirche jährlich abzuhaltenden sog. Statutsversammlung machte im Jahre 1906: 6 070 721 Kr. mit 401 339 Kr. Jahreseinkommen.

Kirchliches Leben. Auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens und der inneren Mission wirken 1. der im Jahre 1847 gegründete St. Stephansverein, dessen Hauptzweck die Befestigung, Erhaltung und Verbreitung des Katholicismus auf dem Wege der Presse ist. Er giebt Elementarschul- und Religionsbücher, Gebetbücher, kath. Tag- und Wochenblätter, Broschüren, wissenschaftliche Bücher und Heiligenbilder heraus; erläßt Preisausschreiben und liefert den Mitgliedern jährlich 100 Druckbogen. An der Spitze steht der Primas und zwei hohe Magnaten, als Präsidenten. 2. Der Verein des hl. Ladislaus, gegründet im Jahre 1864. Präsident ist ein Bischof. Zweck des Vereins ist die ungarische röm.-kath. Gesinnung in den östlichen Ländern (Balkanhalbinsel) zu unterstützen, für dieselben Geistliche und Lehrer heranzubilden, ferner die Erbauung und Förderung vaterländischer Schulen und Kirchen. 3. Die verschiedenen, zahlreichen Vereine, z. B. der St. Thomas-, Pázmány-, St. Emerichverein, die kath. Jünglings-, Frauen- und Gesellenvereine, die Marienkongregationen 2c.

II. Griechisch-katholische (unierte) Kirche. Auf Anregen des Esztergomer (Graner) Erzbischofs Georg Lippay unierten sich aus dem Kreise des ruthenischen Volkes der Gegend Munkács 400 Geistliche griechischer Religion mit der röm.-kath. Kirche, deren erster Bischof im Jahre 1655 geweiht wurde. Graf Leopold Kolonics (Graner Erzbischof) hat mit Hilfe der Jesuiten durchgesetzt, daß aus der rumänischen Bevölkerung Siebenbürgens mehr als 100 000 Gläubige griechischer Konfession zur Union übertraten, und daß auf der Gyulafehérvárer Synode (1697) der Bischof Theophil und 12 griechische Dechants, die auch von König Leopold I. unterstützte Union unterschrieben, und für die unierte Kirche das Fogarascher Bistum gegründet wurde.

In der griech.-kathol. Kirche besteht 1 Erzbistum, 6 Bistümer, 7 Domkapitel mit 45 Domherren (canonici), 59 Erzdechante, 155 Dechante, 1361 Pfarrer, 731 Kapläne, 9 Mönchsklöster, 44 Klosterbrüder, 5 Seminarien, 228 Seminaristen, 34 Professoren. Das Fogarascher Bistum wurde im Jahre 1850 durch Franz Joseph I. zum Erzbistum in Gyulafehérvár erhoben, der Sitz desselben ist Balázsfalva. Das Erzbistum wurde im Jahre 1868 verfassungsgemäß den Landesgesetzen inartikuliert. Unter seiner Jurisdiktion gehört das Lugoscher und Szamosujvárer Bistum (beide gegründet im Jahre 1850) und das Großwardeiner (Nagyvárader) Bistum (gegründet durch Maria Theresia, im Jahre 1777). Die übrigen drei Bistümer, nämlich das Munkácser (wiederhergestellt von Maria Theresia, 1771) das Eperjeser (gegründet von Franz I. im Jahre 1816) und das Köröscher (gegründet aus dem früheren Szvidniczer Bistum im Jahre 1751) sind der Jurisdiktion röm.-kath. Erzbistümer unterstellt. Nachdem die griech.-kath. Kirche ein integrierender Teil der röm.-katholischen ist, genießt sie auch alle Rechte und Vorteile von seite des Staates, wie die röm.-kath. Kirche. Das in den Händen der griech.-kath. Kirche stehende Besitztum beträgt 172 329 Hektare. Die Glaubensgenossen der griech.-unierten Religion sind ihrer Nationalität nach Rumänen, Ruthenen und Magyaren.

III. Griech.-orient. Kirche. Die juridische Stellung der griech.-orient. Kirche in Ungarn wurde durch den 27. GA. des Landtages von 1791 geregelt, indem ihr an den der röm.-kath. Kirche seit jeher zustehenden Vorrechten Anteil gewährt wurde. Ihren Bischöfen wurde Sitz im Oberhause zuerkannt und sie wurden mit Gütern (60 032 Hek-

tare) dotiert. Nationalität und Sprache entzweiten die Kirche. Infolge dessen wurde sie durch den GA. 9 vom Jahre 1868 in zwei Metropolitansprengel geteilt. Sie haben 2 Erzbischöfe, 8 Bischöfe, 92 Erzdechante, 2311 Pfarren, 283 Kapläne, 2906 Pfarrer, 4 Seminarien, 35 Professoren, 351 Seminaristen, 28 Ordenshäuser mit 158 Ordensbrüdern.

A. *Ursprung des serbischen Metropolitanes.* Unter dem Ipeker Patriarchen, Arsen Csernovics wanderten 38 000 Serben ein, um dem Drucke der Türken zu entgehen. Den Ansiedlern wurden vom König Leopold I. durch das Diplom vom 10. August 1691 ihre kirchlichen Rechte zugesichert. Ihr Religionsoberhaupt ist der Karlowiczer Patriarch. Sein Wirkungskreis wurde im Jahre 1829 auch auf das dalmatinische Bistum ausgedehnt. Die Karlowiczer Kirchensynode (1864) arbeitete die neue Verfassung aus, welche im Jahre 1875 vom König sanktioniert wurde. Die oberste Behörde ist der serbische Nationalkirchenkongreß, welcher aus 25 geistlichen und 50 weltlichen, auf 3 Jahre gewählten Mitgliedern besteht. Der beständige Vorsitzende ist der Patriarch. Der Kongreß wird nach dem Willen des Königs einberufen und berät unter Aufsicht eines kgl. Kommissärs. Die Bistümer teilen sich in Erzdechantstühle. Die Pfarren unterstehen den auf 6 Jahre gewählten lokalen Kirchensenaten. Die Bestandteile des Metropolitanes sind: das Patriarchat, das Bácser, Ofener (Buda), Temesvárer und Verseczer Bistum (alle unter Leopold I. gegründet im Jahre 1690), ferner das Karlstädter und Pakráczer Bistum.

B. *Das rumänische Erzbistum* wurde unter dem Hermanstädter Erzbischof (Metropolit) im Jahre 1865 selbstständig. Seine Organisierung wurde durch den Hermanstädter Kongreß im Jahre 1870 festgesetzt. Die behördlichen Abstufungen sind: der Nationalkirchenkongreß, besteht aus 30 geistlichen und 60 weltlichen auf 3 Jahre gewählten Repräsentanten, das Metropolitankonsistorium (in beiden präsidiert der Erzbischof), die Episkopalsynode (Präsident der Bischof) und die Gemeindesynode. Bestandteile sind: a) das Hermanstädter Erzbistum (für die nicht zur Union übergetretenen Rumänen durch Joseph II. als Bistum errichtet, zum Erzbistum erhoben im Jahre 1864); b) das Arader Bistum (gegründet durch Leopold I.); c) das Karánsebeser Bistum (gegründet im Jahre 1865).

IV. *Die evangelische Kirche Augsburger Konfession* ist in zwei — auf geschichtlicher Basis entstandene Korporationen, jede mit selbstständiger und eigener Verwaltung — geteilt.

A. *Die ungarische evangelische Kirche* schließt die auf dem Gebiete des ungarischen Staates sich befindlichen evang. A. K. Gläubigen in sich, mit Ausnahme der Siebenbürger Sachsen. Sie erhielt ihr staatsrechtliches Existenzrecht im Jahre 1606 und 1608. Ihre konstitutionelle Organisierung wurde auf den Zsolnaer (1610), Szepesváraljer (1614), Rózsahegyer (1707), Pester (1791) und Budapester (1891—4) Synoden ausgearbeitet. Durch die Resolution Karls III. wurde die evang. Kirche in 4 Superintendenzen geteilt, die Budapester Synode hatte die Seniorate in den 4 Superintendenzen anders eingeteilt. Im Jahre 1735 wurde neben den Superintendenten aus der Reihe angesehener Weltlicher für jeden Distrikt ein Inspektor gewählt. Mit Bewilligung Maria Theresiens konnten die 4 Distrikte jährlich zu einem Generalkonvent zusammenkommen. Im Jahre 1774 wurde der erste „Generalkonvent" abgehalten, an dessen Spitze ein von allen Distrikten gewählter weltlicher Präses (mit dem Titel „Generalinspektor") gestellt wurde. Seit 1860 wurde das Doppelpräsidium, der amtsälteste Superintendent neben dem Generalinspektor, eingeführt. Der Generalkonvent besteht aus 90—100, von allen Superintendenzen gewählten Mitgliedern. Der Generalinspektor wird durch Abstimmung der Kirchengemeinden lebenslänglich gewählt.

Die Generalsynode besteht aus den von den Presbyterien aller 4 Superintendenzen im Wege der Abstimmung gewählten geistlichen und weltlichen Mitgliedern, von den Repräsentanten der Professoren und Lehrer, endlich von „ex offo" Mitgliedern (Generalinspektor, Superintendenten, Distriktsinspektoren, die Vorsitzenden der ung.-evang. Hilfsanstalt). Die übrigen Behörden sind: *Der Kirchendistrikt*, an dessen Spitze der Superintendent (Bischof) mit dem Distriksinspektor stehen; — das *Kirchenseniorat*, ebenfalls mit Doppelpräsidium (Senior und Inspektor); das *Presbyterium*, d. i. der einzelne Kirchengemeinderat und die *Gemeindeversammlung*. Die Kirchengemeinden wählen den Senior, die Inspektoren, den Superintendenten und Generalinspektor. Ihren eigenen Prediger wählen die Mitglieder der Kirchengemeinde. Die Ordination vollzieht der Bischof gemeinschaftlich mit den Senioren.

Die 4 Kirchendistrikte sind folgende: I. Die Bányaer Superintendenz besteht aus 10

Senioraten, 165 Kirchengemeinden. Zahl der Gläubigen 433583. Sitz des jetzigen Bischofs: Budapest. II. Die Superintendenz diesseits der Donau besteht aus 9 Senioraten, 164 Kirchengemeinden. Zahl der Gläubigen 205375. Sitz gegenwärtig: Balassagyarmat. III. Die Superintendenz jenseits der Donau besteht aus 10 Senioraten, 160 Kirchengemeinden. Anzahl der Gläubigen 236934. Sitz gegenwärtig: Pápa. IV. Die Theißer Superintendenz besteht aus 10 Senioraten und 172 Kirchengemeinden. Anzahl der Gläubigen 209711. Sitz gegenwärtig: Miskolcz. Die ungarisch-evangelische Kirche besteht also aus 39 Senioraten, 661 Kirchengemeinden, mit 665 Pfarrern und 169 Kaplänen. Zahl der theologischen Akademien 3, mit 16 ord. Professoren und 138 Hörern. Die Gläubigen sind ihrer Nationalität nach Magyaren, Deutsche und Slovaken.

B. Die Siebenbürger evangelische Kirche. Ihr Ursprung ist gleichzeitig mit der Reformation. Sie besteht aus einer Superintendenz, mit dem beständigen Sitze Hermanstadt (Nagyszeben), diese faßt in sich 10 Dechantstühle, 247 Kirchengemeinden und 220362 Gläubige, welche Sachsen mit deutscher Muttersprache sind; diese wurden im Jahre 1142 in das Land gerufen, mit vielen Privilegien versehen und bewahrten ihre Nationalität (natio saxonica) bis heute. Sie haben 1 theologisches Institut mit 80 Schülern. Diese Kirche erhielt ihr Religionsfreiheitsgesetz im Jahre 1557 und wurde unter der Regierung der Siebenbürger Fürsten unabhängig. Sie behielt das Selbstverwaltungsrecht auch nach Vereinigung Siebenbürgens mit Ungarn (1848). Das frühere bureaukratische Kirchenregiment wurde gelegenheitlich der kirchlichen Generalversammlung 1870 in eine Presbyterialkonstitution verwandelt, deren Faktoren sind: a) die Pfarrgemeinde, deren Organe das Presbyterium (Vorsitz: der Pfarrer) und die Gemeindeversammlung, deren Mitglieder auf 6 Jahre gewählt werden. Die Gemeindeversammlung wählt den Pfarrer, wenn sie aus mehr als 2500 Seelen besteht, einen Kurator und die Presbyteriumsmitglieder; b) die Dechantstühle; der Präses ist der Dechant; c) die Landeskirchenversammlung, deren vollziehendes Organ das Oberkonsistorium, aus 8 Mitgliedern besteht, dessen Präses der Superintendent ist. Derselbe wird durch die Landeskirchenversammlung im Wege geheimer Abstimmung von den 6, durch die Dechanei kandidierten Geistlichen gewählt, und auf Grund der alten landesfürstlichen Rechte von dem Könige in seinem Amte bestätigt. Bei dem Generalkonvente der ung. evang. Kirche von 1848 erschienen auch die Vertreter der evang. Kirche der siebenbürger Sachsen; außerdem sonst niemals, weder früher noch später. — Das Besitztum der evang. Kirche beträgt 40441 Hektare.

V. Reformierte Kirche. Ursprung. Sie entstand mit dem Eindringen des Calvinismus und teilte dasselbe Los, wie die lutherische Kirche. Anfangs verbreitete sich das Luthertum unter den magyarischen, deutschen und slavischen Völkern Ungarns; aber nach dem Auftreten des Calvinismus schlossen sich fast sämtliche Magyaren an die Fahne der helvetischen Konfession und die Teilung des Protestantismus wurde von 1561 bis 1591 beschlossen; und durch die Teilungssynoden (in Siebenbürgen im Jahre 1564, in der Theißgegend im Jahre 1567) durchgeführt. Von nun an standen sich die zwei protestantischen Hälften mit ihren Schulen und mit ihrer getrennten Verwaltung gegenüber. Nur im Jahre 1841 wurde durch Graf Karl Zay (Generalinspektor Augsburger Konfession) die Union beantragt. Es stimmten auch hierfür mehrere hervorragende Redner. Doch in den Wirren der 1848er Revolution und der darauf folgenden politischen Reaktion wurde und blieb diese Idee vergessen; nur hier und da finden sich einige gemischte Kirchengemeinden und Gymnasien, durch die Notwendigkeit der Selbsterhaltung bewogen, zu vereinter Verwaltung organisiert.

Nach der Mohácser Schlacht (1526) wurde das Land politisch in drei Teile geteilt. Die südlichen und mittleren Teile, mit der Hauptstadt Ofen (Buda) von den Türken erobert, unterlagen der Herrschaft des Halbmondes. Die nördlichen und westlichen Teile blieben unter der Habsburgischen Dynastie. Die östlichen Teile (Siebenbürgen dahin gerechnet) und die Theißgegend bildeten unter der Regierung reformierter Fürsten von 1538 bis 1691 ein eigenes Reich; unter solchen politischen Verhältnissen änderte sich das Los und die Entwickelung beider getrennten protestantischen Kirchen. Die Spuren der langen getrennten Stellung sind bis heute noch nicht verschwunden. Zuerst kamen die beiden protestantischen Kirchen auf dem Gebiete des Fürstentums Siebenbürgen zur Blüte. Reformierte Fürsten: Stefan Bocskay (1604—1606), Gabriel Bethlen (1613—1629) und Georg Rákoczy I. (1630—1648) erzwangen mit Waffengewalt von den katholischen Habsburgern die Religionsfreiheit der Protestanten auch für die anderen Teile Ungarns. Ferner waren von Bedeutung der Wiener (1606), Nikolsburger (1621) und Linczer (1645) auch in Religionssachen entscheidende Friedensvertrag und die darauffolgenden, die Religions-

freiheit der Protestanten sichernden Landtagsgesetze. Aber nach dem Westfälischen Frieden erhielt das durch Jesuitenpolitik geleitete Habsburger Haus (unter Leopold I.) Siebenbürgen wieder zurück, und in dem so neuvereinten Staate wurde der Protestantismus dem Untergange nahe gebracht. Erst das durch Joseph II. am 25. Oktober 1781 erlassene Gesetz (**edictum tolerantiale**) verursachte ein Neuaufleben, welches der auf dem 1791er Landtage eingebrachte, durch Leopold II. sanktionierte 26. Gesetzartikel (laut welchem die Religionsfreiheit der Protestanten auf Grund des Wiener Friedens zugesichert ward), unterstützte. Dadurch gewann die protestantische Kirche einen so sicheren Boden, daß das im Jahre 1859 erlassene k. k. Wiener Patent, welches die protestantische Autonomie einzuschränken bezweckte und dieselbe dem allzugroßen Einfluß der absoluten Staatsregierung unterwerfen wollte, auf eine so große Opposition traf, daß es von der Regierung zurückgezogen werden mußte und bloß unter den Lutheranern slavischer Nation eine Trennung hervorbrachte. Dieser abgetrennte Teil aber (**patentalis superintendentia**), vereinigte sich nach Rückerlangung der Konstitution wieder mit der autonomen Kirche, und der Friede wurde im Jahre 1867 hergestellt. Die reformierte Kirche blieb auch zu Zeiten des Patentes fest und einig. —

Die Konstitution und Organisierung der Kirche wurde durch die auf den Komjáter (1623) und Szathmárer (1646) Synoden beschlossenen Kirchengesetze befestigt. Das Presbyterialsystem wurde in der ersten in Ofen (1791) abgehaltenen Synode gesetzlich formuliert. Diese Synode bestellte den Generalkonvent zur kirchlichen Oberbehörde über die Superintendenzen, um dem weltlichen Elemente einen gleichmäßigen Einfluß und Wirkungskreis zu verleihen.

Die kanonischen Gesetze der Ofener Synode sanktionierte der König nicht. Die damaligen Beschlüsse wurden aber autonomisch trotzdem durchgeführt. Der in Debreczen am 25. September 1860 abgehaltene Konvent formulierte die weitgehendste demokratische Organisation; bestimmte, um in jedem Punkte die Parität durchzuführen, daß die Zahl der gewählten weltlichen und geistlichen Repräsentanten gleich sein solle, und führte das doppelte Präsidium ein.

An dem im Jahre 1873 abgehaltenen Konvente beteiligte sich auch die Siebenbürger Superintendenz wenigstens an der Beratung; infolge der politischen Union nahm auch die Vereinigung der reformierten Kirche ihren Anfang. — Mehrere Konvente beschäftigten sich mit den Vorarbeiten zur neuesten Konstitution, um diese der Synode vorzulegen. Infolge der günstigen politischen Konstellation wurde im Jahre 1881 mit Bewilligung des Königs die erste organisierende Landessynode mit Einschluß Siebenbürgens einberufen. Eine ähnliche hatte die reformierte Kirche Ungarns noch nicht erlebt; denn selbst auf der hervorragenden Ofener Synode waren nur 4 Distrikte vertreten; der 5., der Siebenbürger, nicht. Diese bemerkenswerte, epochebildende Landessynode wurde in der Stadt Debreczen vom 31. Oktober bis 24. November 1881 im großen Saale des eben damals vollendeten neuerbauten Kollegiumgebäudes abgehalten (Debreczen ist der Focus der evang. Reformierten in Ungarn; 52 282 Seelen unter Leitung von 7 Predigern und 4 Hilfspredigern). Die zweite Sitzungsperiode dieser Synode wurde vom 10. bis 17. September 1882 abgehalten. Die zweite (1891—92) und die dritte (1904—07) Generalsynode wurden in Budapest abgehalten. Die Generalsynode besteht aus den von den Presbyterien aller 5 Superintendenzen im Wege der Abstimmung gewählten 96 Mitgliedern, welche Zahl die 5 Superintendenten (Bischöfe) und die 5 Oberkuratoren, als „ex offo" Mitglieder, und 10 Professoren auf 116 erhöhen. Was die Thätigkeit der 3 Generalsynoden betrifft, so begann man damit, Gott wegen Einigung der 5 Superintendenzen der ung.-reformierten Kirche zu danken; als Sinnbild der Kirche wurde das Siegel der Generalsynode (eine brennende Fackel mit 7 Sternen umgeben und Mt 5, 15) festgestellt. Die Organisation der Kirche wurde auf geschichtlicher Grundlage von der untersten Stufe bis zur höchsten im Sinne des synodalpresbyterialen Prinzips unternommen. Als oberste, die Gesetze der Generalsynode vollziehende Behörde wurde der „Generalkonvent" als Vertreter der Einheit mit festgestellter Kompetenz in die Konstitution aufgenommen; die in jedem 10. Jahre einzuberufende Landesgeneralsynode wurde als oberste, legislative Behörde beibehalten. Es wurde ferner ein Pfarrwahlgesetz beschlossen, laut welchem die Kirchengemeinde durch Abstimmung ihren Geistlichen wählt. Weitere Bestimmungen betrafen die Rechtsprechung in Disziplinarangelegenheiten, die kirchliche Besteuerung, das Verhalten der kirchlichen Beamten, das Erziehungs- und Unterrichtswesen, die Gründung eines allgemeinen Landeskirchenfonds, einer Pfarrwitwen- und Waisenkasse und eines Pensionsfonds für Pfarrer.

Der prinzipielle Charakter der Konstitution der ref. Kirche: die freie Wahl, die gleiche

Anzahl geistlicher und weltlicher Vertreter bei den Behörden und das doppelte Präsidium (Parität) sind in allen Abstufungen durchgeführt. Die erste Landesgeneralsynode nahm nach altem Gebrauch die Bezeichnung „Bischof" (püspök) anstatt Superintendent an. Die Abstufung der Kirchenbehörden ist folgende; Presbyterium, Seniorat (Traktus), Superintendenz, Generalkonvent und Landesgeneralsynode.

Einteilung: 5 Kirchendistrikte. 1. Die Superintendenz diesseits der Donau besteht seit 1544. Im Jahre 1607 teilte sie sich in 2 Bezirke. Im Jahre 1734 vereinigte sie sich wieder infolge der Carolina resolutio. Sitz gegenwärtig in Kunszentmiklós. Sie enthält 8 Traktus, 268 Kirchengemeinden, Zahl der Gläubigen 431 910. 2. Die Superintendenz jenseits der Donau besteht seit 1591. Sitz in Komárom (Komorn). Hat 9 Traktus, 293 Kirchengemeinden, 256 017 Gläubige. 3. Die Superintendenz diesseits der Theiß. Nach dem Jahre 1572 vereinigten sich 4 Traktus unter dem Namen „Vereinigte Kirchenseniorate Oberungarns", und übernahmen anstatt der Regierung der Superintendenz die der Senioren an, unter dem Titel „seniorale regimen". Nur infolge der Carolina resolutio (1734) verwandelte sich dieselbe in eine Superintendenz. Sitz Miskolcz; sie zählt 8 Traktus, 354 Kirchengemeinden und 270 735 Gläubige. 4. Die Superintendenz jenseits der Theiß besteht seit 1559, zählt 13 Traktus, 576 Kirchengemeinden und 1 061 759 Seelen. 5. Die Siebenbürger Superintendenz besteht seit 1564, zählt 19 Traktus, 539 Kirchengemeinden, 432 352 Gläubige; Sitz in Kolozsvár (Klausenburg). Diese Superintendenz hat infolge ihrer 300jährigen abgesonderten Stellung einige abweichende Züge bis auf heute beibehalten: ihren Bischof (dieser Titel ist seit der Fürstenzeit im Gebrauche) bestätigt der König und der Bischof legt einen Eid der Treue ab. Die Superintendenz hat 5 Oberkuratore aus weltlichem Stande; ein ständiger Direktionsrat ist in Wirksamkeit. Den Bischof und die Oberkuratoren wählt die Distriktsversammlung und nicht, wie bei den anderen Superintendenzen das Presbyterium. Die Zahl der theologischen Akademien ist 5 (in Budapest, Debreczen, Kolozsvár, Pápa und Sárospatak), mit 34 ordentlichen Professoren und 503 Theologie Studierenden. Die Gesamtzahl der ung.-ref. Kirchengemeinden ist 2025, mit 1981 Pfarrern und 188 Hilfspfarrern. Das Besitztum der ref. Kirche beträgt 81 280 Hektare.

Die ungarische ref. Kirche bezeugt warme Sympathie für die Allianz der das Presbyterialsystem befolgenden ref. Kirchen (Alliance of the reformed churches holding the presbyterian system). Die leitenden Vorsteher der ref. Gemeinde und des Kollegiums zu Debreczen schickten ihren ersten Begrüßungsruf im Jahre 1875 nach London an die erste konstituierende Versammlung. Die 5 Superintendenzen ließen sich auf dem im Jahre 1877 in Edinburg abgehaltenen großen Generalkonzil durch zwei Abgeordnete vertreten, und drückten den in New-York 1880 und in Belfast 1884 abgehaltenen großen Versammlungen in Briefen ihre bruderlichen Sympathien aus. Endlich im Jahre 1905 ist die ung.-ref. Kirche, als ordentliches Mitglied in die Allianz eingetreten.

VI. Unitarische Kirche. Der größte Teil ihrer Gläubigen fällt auf Siebenbürgen. Gründer dieser Religionsgemeinschaft (1566) war Georg Blandrata, Hofarzt des Siebenbürger Fürsten, und Franz Dávid (gest. 1579) früher Klausenburger ref. Geistlicher. Sie erhalten die Religionsfreiheit im Jahre 1568; die unitarische Kirche wurde eine der 4 receptae religiones; in Ungarn erhielten sie nur im Jahre 1848 gleiche Rechte mit den anderen Kirchen. Nachdem die unit. Kirche aus der ref. Kirche geschieden ist, übernahm sie deren Kultus und Konstitution nach Siebenbürger Form; hat einen Bischof, welchen der König in seinem Amte bestätigt. Die Unitarier haben 9 Dechanten, 113 Kirchengemeinden, 109 Pfarrer, ein theologisches Seminar mit 4 Professoren und 25 Hörern. Die englischen und amerikanischen Unitarier unterstützen die ung. unit. Kirche bedeutend.

VII. Die Nazarener und Baptisten. Hauptsächlich in der unteren Volksklasse vertreten, entwickelte sich seit der Revolution von 1849 eine neue Religionssekte unter dem Namen Nazarener oder Nachfolger Christi, deren Religion eine Mischung der Anschauungen der Darbisten, Baptisten und Mennoniten zu sein scheint. Die erste politische Verordnung erging gegen dieselbe im Jahre 1854. Nach Erlaß des Kultusministers vom 13. August 1868 gehört dieselbe nicht unter die gesetzlichen Religionen. Die Baptisten erschienen seit 1874 in Ungarn, die erste Gemeinde organisierte sich in Budapest. Sie wurden im Jahre 1905 gesetzlich anerkannt.

VIII. Die Israeliten. Ihre bürgerliche und politische Gleichberechtigung erhielten sie im 17. G.A. des Jahres 1867; die isr. Religion wurde im Jahre 1905 gesetzlich recipiert. Zur Feststellung ihres Verhältnisses zueinander und dem Staate gegenüber wurde der erste israelitische allgemeine Kongreß, bestehend aus den Vertretern des Judentums, am 10. De-

zember 1868 zusammenberufen; die Beschlüsse dieses Kongresses wurden am 14. Juni 1869 durch einen kgl. Erlaß bestätigt. Hier beginnt die Neuzeit der isr. Kultusvereine. Die isr. Kultusgemeinde wurde in 26 Kreise eingeteilt; sowohl die Gemeinden als auch die Bezirkskreise werden durch den auf drei Jahre gewählten Vorstand geleitet. Die allgemeine Oberbehörde ist der Kongreß, welcher aus 86 Abgeordneten besteht; dessen vollstreckendes Organ ist die isr. Landeskanzlei in Budapest, durch welche die Kreise untereinander und mit der Regierung verkehren. Die Beschlüsse des Kongresses wurden nur von einem Teile der Israeliten angenommen, dieselben, sowie die neue Organisation sind auch nur für diesen Teil giltig; seit 1869 ist daher eine Spaltung eingetreten und teilen sich die Israeliten in drei voneinander unabhängige Korporationen, nämlich in die Kongreß-, Orthodox- und in die „status quo" Kultusgemeinden, mit verschiedenem Kultus und mit verschiedener Verwaltung. Den Kongreßisraeliten wurde eine Landes-Rabbipräparandie in Budapest errichtet und am 4. Oktober 1877 eröffnet, mit Ober- und Unterlehrkurs, 10 ordentlichen und Hilfsprofessoren und 81 Zöglingen.

IX. *Konfessioneller Unterricht und Schulen.* Zur Ergänzung der Kirchenstatistik gehört die des Unterrichts, weil derselbe sich auch heute größtenteils in den Händen einzelner Religionskonfessionen befindet. a) *Der Volksunterricht.* Das diesbezügliche (1868) Landesgesetz ließ die durch das 1791er Gesetz aufrecht erhaltene Autonomie der Protestanten hinsichtlich des Schulunterrichtes unberührt und wurde durch dasselbe nur die staatliche Oberaufsicht ausgesprochen. Nach dem neuesten Berichte des Kultusministers hält die röm.-kath. Kirche 40 Lehrerseminare mit 3645 Zöglingen; die griech.-kath. 4 Lehrerseminare mit 605 Zöglingen; die griech.-orient. 5 Lehrerseminare mit 549 Zöglingen; die ev. Augsb. Konfession 7 Lehrerseminare mit 473 Zöglingen; die ref. Kirche 6 Lehrerseminare mit 674 Zöglingen und die isr. Kultusgemeinde 1 Seminar mit 154 Zöglingen. Die prot. Kirchengemeinden erhalten ihre Volksschulen aus ihren eigenen Geldmitteln, mancherorts leisten auch die Ortsgemeinden und der Staat jährliche Hilfsbeiträge. b) *Gymnasien.* Für die röm.-kath. Gymnasien wurde unter Maria Theresia (1776) das erste Organisationsstatut erlassen. Die Protestanten aber blieben im Gebrauche ihres Autonomierechtes. Ein allgemeines Landesgesetz wurde im Jahre 1883 nach langer Opposition und vielen Gegenreden zu stande gebracht, hierbei wurden die geschichtlichen Rechte der Konfessionen geachtet und nur die Oberaufsicht des Staates und das Minimum des Lehrstoffes bestimmt. Konfessionelle Gymnasien bestehen 117, und zwar röm.-kath 60 mit 18279 Schülern; griech.-kath. 2 mit 900 Schülern; griech.-orient. 3 mit 810 Schülern; ev. Augs. Konfession 22 mit 6031 Schülern; ref. 27 mit 8476 Schülern; unit. 2 mit 476 Schülern; prot.-unierte 1 (in Rimaszombat) mit 384 Schülern. c) *Protestantische Hochschulen.* Der Protestantismus gründete von jeher Hochschulen, an welchen Theologie, Rechtswissenschaft und einige philosophische Studien gelehrt wurden, und diese werden „Kollegien" benannt. Die Reformierten besitzen gegenwärtig 3 Kollegien und mehrere Akademien.

Das Debreczener Kollegium, gegründet als städtische Schule im Jahre 1550, entwickelte sich zur Hochschule im Jahre 1588; ihre höhere Entwickelung erlangte sie im 19. Jahrhundert. Ergänzende Teile sind die theologische und rechtswissenschaftliche Akademie, jede mit 4 Jahrgängen, ein Gymnasium und ein Lehrerseminar, zusammen mit 40 ordentlichen und 6 Hilfsprofessoren. Im Jahre 1905 zählte man 121 Hörer der Theologie, 228 Hörer der Rechte, 708 Gymnasialschüler und 245 Seminarzöglinge.

Das Sárospataker Kollegium, gegründet 1549, besitzt kein Lehrerseminar, hat zusammen 32 ordentliche und Hilfsprofessoren, 112 Hörer der Theologie, 65 Hörer der Rechte und 520 Gymnasialschüler.

Das Pápaer Kollegium, gegründet 1531, hat 20 Professoren, 70 Hörer der Theologie und 550 Gymnasialschüler.

Die Budapester theologische Akademie, eröffnet 1855, mit 6 ordentlichen Professoren und 81 Hörern der Theologie.

Die Kolozswárer theologische Akademie, eröffnet 1895 mit 5 ordentlichen Professoren und 119 Hörern.

Rechtsakademien bestehen noch in Kecskemét und Máramarosszigет. Die Unterrichtssprache ist überall die ungarische.

Die Hochschulen der evangelischen Augsburgischen Konfession sind folgende: in Porzsony (Preßburg), gegründet 1606, gestaltete sich zur vierjahrgängigen, kompletten theologischen Akademie im Jahre 1882, mit 7 Professoren und 56 Theologen. Die Eperieser, gegründet 1534, mit einer Rechtsakademie (die einzige der ev. Augsb. Konf.) und einem Lehrerseminare, 53 Theologen, 270 Hörern der Rechte, 126 Seminarzöglingen,

337 Gymnasialschülern und 30 Professoren. In Sopron (Ödenburg), gegründet 1557, mit 37 Theologen, 390 Gymnasialschülern, 116 Seminarzöglingen und 24 Professoren. Unterrichtssprache überall die ungarische. Die Siebenbürger evangelischen Sachsen haben ein theologisch-pädagogisches Seminar in Nagyszeben (Hermanstadt) mit 7 Professoren und 80 Zöglingen. Unterrichtssprache deutsch.

X. Kirchliche Leistungen der Protestanten. Das Glaubensleben entwickelte sich noch bei keiner Konfession zu einem solchen Grade, daß es auf dem Felde der inneren Mission im Verhältnis zu der Zahl der Gläubigen wirksam wäre. Die Geldmittel und die Opferwilligkeit der ung.-prot. Kirche erschöpfen sich in der Erhaltung verschiedener Schulen; auf dem Kontinente giebt es kaum eine Kirche, welche, auf eigene Kraft angewiesen, so viele Schulen erhält, wie die ungarisch-protestantische.

In der ev. Kirche Augsb. Konfession wirkt die „ungarisch-evangelische Hilfsanstalt" sehr heilsam. Sie wurde im Jahre 1843 angeregt, erstes Gründungskapital war 4000 Kronen, wirkt aber seit 23. Oktober 1860, da sie erst zu dieser Zeit vom Könige bestätigt wurde. Zweck: die Unterstützung der mit materiellen Schwierigkeiten kämpfenden Kirchengemeinden und Schulen, die Gründung und Erhaltung von Missionsposten, Unterstützung der Witwen und Waisen kirchlicher Beamten. Ihr Grundkapital und Einkommen schöpft sie aus freiwilligen Spenden und steht mit dem großen Gustav Adolf-Verein Deutschlands in enger Verbindung. Im Jahre 1905 hatte die Anstalt 34115 Kr. Einnahmen und 20619 Kr. Ausgaben; Grundkapital 292768 Kr. In Verbindung mit dieser Anstalt wurde mit Genehmigung des Konvents im Jahre 1877 unter dem Namen „Leopoldinum" ein neuer Fond angelegt, welcher bei Gelegenheit des 100jährigen Jubiläums der durch Leopold II. sanktionierten, die Freiheit der Religionen sichernden, berühmten 1790/91er Gesetze unter die ärmsten Kirchen und Schulen zu verteilen ist. Der gemeinsame Kirchenfond (cassa domestica) wurde 1895 gegründet, Grundkapital 280000 Kr. — Die Banater Mission, gegründet im Jahre 1862, zur Erhaltung und Belehrung, der unter anderen Konfessionen im Banate zerstreut lebenden Evangelischen. Die erste selbstständige Diasporakirche wurde in Versecz im Jahre 1868 organisiert mit Bethaus und Schule, Missionscentralstation Temesvár. Die kroat-slav. Mission entstand im Jahre 1868 zur Seelsorge der an beiden Ufern der Drau zwischen röm.-kath. und griech.-orient. Völkern zerstreuten Evangelischen, die Centralkirchengemeinde in Zágráb (Agram) wurde mit Hilfe der Gustav Adolf-Vereins im Jahre 1879 organisiert mit 4 Diasporakirchen. Die Siebenbürger ev.-sächs. Kirche gründete im Jahre 1861 den „Gustav Adolf-Verein" mit 10 Unterabteilungen. Auf Anregung des ev. Superintendenten Joseph Székács organisierte sich in Budapest der „Tabitha-Verein" im Jahre 1873 zur Unterstützung Armer und Leidender. Ein gemeinsames Liebeswerk beider prot. Kirchen ist das prot. Landeswaisenhaus, gegründet in Budapest im Jahre 1859; das neue Waisenhaus wurde im Jahre 1877 erbaut, der Verein sorgt für 100 Waisen. Ev. Waisenhäuser bestehen ferner in Rozsnyó, Pozsony, Ujbanovce. Ein großer gemeinsamer Fond ist der des Baron Baldácsy, dessen Entstehung sehr merkwürdig ist. Baron Baldácsy (gest. 8. August 1878), ungarischer röm.-kath. Großgrundbesitzer, betrachtete den ungar. Protestantismus als die Grundlage der Freiheit und testierte sein 8000 Joche großes Besitztum den gesamten prot. Kirchen, inkl. der Siebenbürger sächs. und der unit. Kirche; Zweck des Fonds ist Unterstützung armer Kirchengemeinden, kirchlicher Beamten (Pfarrer, Lehrer), der Pfarr-Witwen und -Waisen, und Erhöhung des Gehaltes der Bischöfe. Der Fond beträgt 1715050 Kr. und steht unter gemeinsamer Oberaufsicht und Verwaltung der 11 Superintendenzen.

Die älteste Mission der ref. Kirche ist die Mission Moldau-Rumäniens, wohin viele religionsverwandte Magyaren aus dem stark bevölkerten Székler Kreis Siebenbürgens auswanderten und sich niederließen. Der erste Missionar war Emerich Sükei, ref. Pfarrer (gest. 1847) sein Nachfolger Franz Kós (1855—1869). Der dritte berühmte und eifrige Missionspfarrer war Martin Czelder (1861—1871), welcher binnen zehn Jahren 3439 Dukaten zum Kirchenbau sammelte. Das Resultat ihrer gemeinsamen Bemühungen sind fünf regelrecht organisierte Kirchengemeinden in Bukarest, Galacz u. a. mit 6045 Seelen. Die Oberaufsicht und Führung wurde der Siebenbürger ref. Kirche übergeben und untersteht der Konventbehörde. Die „slavonisch-syrmische Mission" nahm im Jahre 1876 ihren Anfang, steht unter der Ägide der Superintendenz diesseits der Donau, Hauptstation war Becka. Die ref. Kirche erhält heutzutage 90 Missionsstationen für die Diasporagemeinden. Das großartigste Werk ist der gelegentlich der Debreczener Landessynode gegründete gemeinsame Kirchenfond; zu Gunsten desselben wurden gelegentlich der 1881er Synode, an den Freudentagen der Organisierung 64000 Kr. gezeichnet. Die Aufgabe ist die Aufrechthaltung und

Stärkung der durch Einfluß anderer Konfessionen oder Nationen im Untergehen begriffenen Kirchengemeinden, die Gründung neuer Gemeinden, die Dotation der Mission und des Landes-, Pfarrwitwen- und Waisenfonds. Die im Jahre 1905 ausgegebene Summe beträgt 329 944 Kr., Grundkapital 3 573 510 Kr. Die Superintendenz jenseits der Theiß gründete im Jahre 1864 den ref. Unterstützungsverein zur Unterstützung der zu gründenden und der vom Unglücke verfolgten armen Kirchengemeinden, armer Pfarrer und der zwischen andere Konfessionen eingezwängten Missionspunkte; jährliches Einkommen 12 000 Kr., die jährlich auszuteilenden Unterstützungen belaufen sich auf 9000 Kr., Grundkapital 180 000 Kr.

Die wissenschaftlich-litterarischen Vereine der ung. Protestanten sind: 1. Der ungarische prot. Litterärverein (gegründet 1889): Zahl der Mitglieder 1631, Grundkapital 131 470 Kr. 2. Die Luthergesellschaft (nur für die ev. Augsb. Konf. gegründet 1883) mit 1505 Mitgliedern. Grundkapital 37 000 Kr. Die theologischen oder kirchlichen Zeitschriften werden durch 25 prot. Monats- und Wochenblätter vertreten, darunter 10 für das Volk aufgegeben. Die Pflege der wissenschaftlich theol. Litteratur — früher mehr unter dem Einfluß der deutschen und englisch-niederländischen Theologie — geriet je länger, je mehr in selbstständige Bahnen und liegt nebst einzelnen, auf ausländischen Universitäten gebildeten Geistlichen größtenteils in den Händen der ev. und ref. theol. Akademieprofessoren.

(**Franz Balogh**) **Koloman Révész.**

Unierte Orientalen. — Litteratur: Leo Allatius, De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, 1648 (vgl. den Art. „Allatius" Bd I, 370, von Wagenmann-Hauck); A. Pichler, Geschichte d. kirchl. Trennung zwischen dem Orient u. Occident, 2 Bde, 1864 u. 65 (das materialreiche, aber unkritische Werk des durch seine eigentümlichen Schicksale bekannt gewordenen katholischen Münchener Theologen gewährt für den gegenwärtigen Artikel nur insofern Interesse, als die Geschichte der Unionen mit dargestellt wird: für den dermaligen Bestand und Zustand der „unierten" Kirchen bietet es so gut wie nichts); J. Hergenröther, Die Rechtsverhältnisse d. verschiedenen Riten innerhalb d. kath. Kirche, Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd VII u. VIII, 1862, 4 Aufsätze: 1. Allg. Grundsätze d. röm. Stuhls bezügl. der orient. Riten, 2. Die Hierarchie der orient. Riten u. ihre Stellung z. päpstl. Primat, 3. Der orient. Regular- u. Säkularklerus, die Seminarien u. Pfarreien der Orientalen, 4. Die Sakramente, Sakramentalien u. anderen kirchl. Gebräuche bei d. Orientalen; A. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen d. Orients, 1865; 2. Auflage (allein jetzt zu brauchen), besorgt von J. Schnitzer, 1904 (s. hier S. 325 ff.); H. Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis, 2 voll. 1863 u. 64; J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, 2 voll. 1864 u. 68 (bei der eigentümlichen Rechtsstellung der unierten Kirchen muß man allenthalben die übereinstimmenden und die besonderen Rechtsquellen und -traditionen des Orients neben dem, was „Rom" hinzugefügt hat, kennen, um die Verhältnisse zu verstehen: für die „Griechen" vgl. zur Uebersicht N. Milaš, D. Kirchenrecht d. morgenländ. Kirche, deutsch von A. v. Pessić, 1897, zweite, erweiterte Auflage, 1905); Theiner u. Miklosich, Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae, 1872; N. Nilles, S.J., Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, orientalis et occidentalis I 1879, II 1881, 2. Aufl. 1896 u. 97, III Additia 2 voll., 1885: Symbolae ad illustrandum historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani (das sehr wertvolle liturgiologische Werk will speziell den unierten Kirchen dienen); O. Werner, S.J., Orbis terrarum catholicus s. totius ecclesiae catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus, 1890; A. Arndt, S.J., Die gegenseitigen Rechtsverhältnisse der Riten in der kath. Kirche, Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd LXXI, 1894; Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Vorlesungen über die orient. Kirchenfrage 1907, speziell S. 200 ff.; Sésostris Sidarouß, Des Patriarcats: Les Patriarcats dans l'empire ottoman et spécialement en Égypte, 1907 (fast gänzlich ohne Kenntnis der deutschen Litteratur zur Sache). — Alle diese Autoren sind katholisch. Von evangelischer Seite kommt in Betracht: O. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, 1. Bd, 1852, speziell S. 418 ff.; F. Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde, 1. Bd, 1892, S. 245 ff.; Wilh. Köhler (Jurist), Die kath. Kirchen des Morgenlands. Beiträge zum Verfassungsrecht der sog. uniert-orient. Kirchen, 1896 (die eingehendeste Darstellung der gesamten Verhältnisse; reichliche Angabe der Detaillitteratur); F. Loofs, Symbolik I, 1902, S. 393 ff.; K. Beth, Die orient. Christenheit der Mittelmeerländer 1902, speziell S. 140 ff. u. 425 ff. — Für die hierarchischen Verhältnisse im einzelnen und nach momentaner Ordnung (zumal auch nach thatsächlicher Besetzung) s. speziell La Gerarchia cattolica, offizielles Jahrbuch der Kurie, also zuletzt 1907. Wichtigere Spezialliteratur nenne ich bei den einzelnen Kirchen (wertvolle Mitteilungen aus denselben mannigfach in den Échos d'Orient). Zuverlässige statistische Nachrichten sind vielfach kaum zu erlangen; das bekannte Jahrbuch von Hübner-Juraschek (Geographisch-statistische Tabellen aller Länder; 56. Ausgabe 1907) detailliert mit Bezug auf

religiös-kirchliche Verhältnisse nicht so weit, daß überall, wo es „Unierte“ giebt, auch sie unterschieden würden; dennoch ist es gelegentlich brauchbar.

I. Allgemeines über die Stellung der unierten Kirchen. Es handelt sich in diesem Artikel nicht um das Ganze der Versuche, die getrennten Kirchen des Orients und Occidents wieder zusammenzuführen. (Soweit die „orthodoxe“ orientalische Kirche in Betracht kommt, s. A. „Orientalische Kirche“ Bd XIV, speziell S. 442—444.) Vielmehr habe ich nur darzustellen, was sich bis zur Zeit erhalten hat.

1. Es ist Rom gelungen, von allen Kirchen des Orients größere oder (meist) kleinere Bruchstücke abzulösen und seiner Obedienz zu unterstellen. In korporativer Form, im einzelnen unter Umständen, die zu verfolgen ebenso weitläufig, wie uninteressant wäre, haben sich in Europa, Asien, Afrika Teile der heimischen alten Kirchen an die römische angliedern lassen und dadurch im Sinne der letzteren unbeschränkten Anspruch auf das Prädikat „Katholisch“ mitbekommen. Die offizielle Bezeichnung geht davon aus, daß jede dieser Kirchen ihren besonderen „Ritus“ hat. Gegenüber dem herrschenden und eigentlich „normalen“ Ritus, dem „lateinischen“, sind die Unierten wesentlich als vierfacher Ritus schematisiert: griechischer, armenischer, syrischer, koptischer. Doch hat, vom armenischen abgesehen, jeder Unterabteilungen, nämlich teils nach Nationen, teils nach der Kultussitte und -sprache. Der Begriff „ritus“ ist im lateinischen Sprachgebrauch umfänglicher als speziell die Übernahme des Ausdrucks in den deutschen Sprachschatz verrät. Während wir unter „Ritus“ eigentlich nur die Kultusformen verstehen, die „Bräuche“ der Kirche bei ihren Feiern, umfaßt die lateinische Empfindung des Wortes alle Art von Brauch, zumal von Herkommen (vgl. Forcellini, Lexicon totius latinitatis s. v.). Irgendwann muß ein ritus ja wohl einmal „eingeführt“ werden. So kann jede Gegenwart ritus schaffen. Aber es überwiegt die Vorstellung, daß ein ritus eine Tradition repräsentiere. So ist die „solenne“ Sitte ein ritus. Der Ausdruck hat nahen inneren Kontakt mit disciplina. So können auch Formen der Verfassung ꝛc. darunter begriffen werden. Eine Grenze ist immer der Gedanke des „Äußerlichen“, d. h. etwas was „bloß“ Theorie ist, kann nicht ritus heißen. Die römische Kirche unterscheidet zwischen Ordnungen juris divini und juris humani. Was nicht „göttliches Recht“ ist, ist freier ritus, d. h. eine Ordnung, über die die Kirche „verfügt“. Unzweifelhaft zu den Dingen juris divini gehört das Dogma und das Sakrament. Jede dogmatisierte Lehre, also auch die vom Primate des Papstes, dazu alles, was zu den Essentialien (Materie und Form) der Sakramente gehört, muß überall anerkannt sein, wo „katholische Kirche“ ist. Darüber hinaus „darf“ die Kirche, der Papst, Freiheit walten lassen. Als ritus gelten diejenigen äußeren Bräuche, Sitten, Ordnungen, Institutionen, die juris humani sind und deshalb nicht überall in der Kirche uniform sein „müssen“. Auch an den Sakramenten ist ritus, was nicht ihr „Wesen“ ausmacht. Sonach besteht Rom da, wo es sich nicht völlig durchzusetzen vermag, wo der ritus latinus auf zu heftigen Widerspruch, wäre es auch nur auf unüberwindliches Vorurteil stößt, als Bedingung der Angliederung an die catholica in seinem Sinne nur auf Unterwerfung unter das Dogma und Übung „aller“ Sakramente. Die Unierten müssen seit 1870 natürlich auch die Unfehlbarkeit des Papstes und sämtliche Lehren, die den Charakter der „Kathedralentscheidungen“ tragen, anerkennen. Es braucht nachgerade kaum mehr betont zu werden, daß es nach der ideellen Seite eine partie inégale ist, wenn Rom und Teile der orientalischen Kirchen sich unter Vorbehalt ihres „ritus“ unieren. Alle Kirchen des Orients empfinden ihrem ritus gegenüber anders, als Rom dem seinigen gegenüber, wie es ihn begrifflich begrenzt. Im Orient lebt allenthalben das Dogma in der Feier. Was nicht liturgisch ausgeprägt ist, wird als mehr oder weniger lehrhaft irrelevant empfunden. Umgekehrt sieht man in der Gestattung des eigenen Mysterienbrauchs mindestens eine Art von Billigung auch der herkömmlichen Sonderlehre. Die orientalischen Kirchen, speziell auch die größte, die „orthodoxe“, sind merkwürdig bereit, zuzugestehen, daß andere Kirchen vielleicht auch ein Charisma hätten. Ihre propagandistischen und Unionsbedürfnisse sind an sich gering. Aber sie „können“, unter dem Vorbehalt speziell ihrer Kultusformen, sich anderen Kirchen nähern, ja von dorther eine Oberleitung annehmen. Formen der Jurisdiktion werden von den orientalischen Christen zum Teil enger, zum Teil freier beurteilt, als in Rom. Da diejenigen Konzilien, die nach orientalischen Begriffen „göttliches Kirchenrecht“ geschaffen haben, die für „ökumenisch“ erachteten, auch in Rom gelten, „kann“ die Papstfrage wie eine relativ arbiträre gelten. Einen Ehrenprimat des römischen Bischofs gesteht jede orientalische Kirche nach ihren genuinen Verfassungsideen zu. Es ist bekannt, daß das Konzil von Florenz durch einen verschleiernden Ausdruck, hüben und drüben

verschieden interpretierten Satz die „Einigung“ in Hinsicht der Gewalt, die der Papst innerhalb der Kirche habe und üben dürfe, erzielt hat. Die Sache steht prinzipiell so, daß der Orient sich irgendwie eine oberste Regimentsstellung des Papstes „gefallen lassen“ kann, der Occident hiermit dem Orient gegenüber sich „zufrieden erklären“ kann. Die römische Kirche könnte (begrifflich) selbst ihren, den ritus latinus einer Union zulieb abändern, geschweige daß sie fremden ritus „dulden“ kann, wenn sie dafür den Anspruch auf „Herrschaft“, den sie nicht preisgeben kann, durchsetzt. Die orientalische Kirche „muß“ die Anerkennung ihres ritus verlangen, dann kann sie, ohne aufzuhören in der Theorie sich selbst gleich zu bleiben, den Papst als ihren (höchsten) „Regenten“ anerkennen. Bis 1870 konnten Illusionen über den Charakter des römischen Primats im Orient genährt werden. Nach 1870 ist noch keine „Union“ wieder geschaffen (freilich auch noch keine wieder aufgehoben) worden; es braucht auch keine „grundsätzlich“ mehr gestiftet zu werden: mit Erweiterung der vorhandenen Unionen, oder Angliederung neuer Gemeinden oder Diöcesen an diese oder jene kann man sich helfen. Es muß sich zeigen, ob die auch im Orient wieder wachsende theologische Urteilskraft die Ausdehnung der vorhandenen unierten Kirchen in den Gebieten, aus denen sie stammen, befördern oder hemmen wird.

2. Ich gebe nunmehr eine kurze Übersicht über die grundlegenden Urkunden bezw. päpstlichen Erlasse in Hinsicht der unierten Kirchen.

In gewissem Maße von Belang, nämlich zwar nicht im juristischen, wohl aber im theologischen Sinn, ist geblieben das Glaubensbekenntnis, welches Kaiser Michael Paläologos, nach der Vorlage, die Papst Clemens VI. ihm 1267 gemacht hatte, auf dem Konzil von Lyon 1274 dem Papst Gregor X. übergab. S. Denzinger, Enchiridion symbolorum etc. 9. ed., von Stahl, 1900, Nr. LIX. Es sanktioniert das filioque, die römische Sakramentslehre, soweit sie kontrovers schien, die Lehre vom purgatorium, vor allem auch in schroffster Form die vom päpstlichen Primat. Diesem Dokument gegenüber erkennt man erst völlig die Zurückhaltung des Decretum unionis, das in Florenz 1439 erlassen und von Eugen IV. durch die Bulle Laetentur Coeli proklamiert wurde. In diesem Dekret sichert sich die römische Kirche nur die Anerkennung des „Rechtes“ ihrer dogmatischen Positionen, speziell auch soweit sich liturgische Formen daran angeschlossen hatten. Vom filioque wird gesagt, daß es „licite ac rationabiliter“ dem Symbol hinzugefügt sei: es wird nicht etwa verlangt, daß die Griechen es auch dem Symbol einfügen müßten. Ebenso wird, ohne daß der Ausdruck transsubstantiatio eigens berührt würde, festgestellt, daß in der Eucharistie vom Priester das corpus Christi „wahrhaft konfiziert“ werde, wobei konstatiert wird, daß das in azymo sive fermentato pane triticeo ganz gleicherweise geschehe: hier wird also die alte Kontroversfrage über das ungesäuerte oder gesäuerte Brot einfach für irrelevant erklärt, zugleich wird deutlich festgestellt, daß jede Kirche die Feier nach ihrer eigenen consuetudo begehen dürfe. Dann wird die Lehre vom Fegefeuer und von der „Nützlichkeit“ von Seelenmessen „diffiniert“, desgleichen zuletzt in den viel verhandelten unklaren Ausdrücken die „plena potestas“ des Papstes „regendi ac gubernandi universalem ecclesiam“. S. Denzinger-Stahl, Nr. LXXIII A (hier nur der lateinische Text; den griechischen s. daneben z. B. Hefele, Konziliengeschichte VII, S. 724 — vgl. übrigens A. „Ferrara-Florenz“ Bd VI, S. 45). Ist die Bulle Laetentur Coeli die Grundlage des gehofften Anschlusses der ganzen „griechischen“ Kirche und der thatsächlichen Union wenigstens gewisser Bruchstücke dieser Kirche, so konnte Eugen noch zwei weitere Unionsdekrete proklamieren, eines in Hinsicht der Armenier (Bulle Exultate Deo 1439) und eines in Hinsicht der Jakobiten (Bulle Cantate Domino 1442), s. die dogmatischen Hauptpartien bei Denzinger-Stahl, l. c. Nr. B u. C. Der Papst verfährt hier in den Dogmen, die er zur Sprache bringt, viel lehrhafter und umständlicher, es handelt sich eben um weit mehr in der gemeinsamen „katholischen“ Dogmenentwickelung „zurückgebliebene“ Kirchen; der ganze Tenor ist autoritativer (von der Primatstellung des Papstes wird nicht erst gehandelt, sie wird einfach vorausgesetzt); der faktische Erfolg war, wie bei den Griechen, nur ein sehr partialer.

Auf die Griechen bezieht sich ein Breve, das Leo X. 1521 erließ und das jenen nicht nur ihre kultischen Formen und Sitten, sondern auch ihre Hierarchie ausdrücklich bestätigte. Einfach eine Erneuerung der florentinischen Formel enthält die Bulle Magnus Dominus von Clemens VIII. 1595, die die Grundlage der ruthenischen Union bildet, und der die Bulle Decet Romanos Pontifices (die Hierarchie der neuen Kirche betreffend) 1596 folgte.

Besonderes Interesse für die Unionen bezeugte Benedikt XIV. Durch die Bulle

Etsi Pastoralis 1742 regelte er definitiv die Verhältnisse der Griechen in Italien, der sog. Italograeci, durch die Bulle Demandatam Coelitus wendete er sich an den Patriarchen und die Bischöfe der Melchiten. Er selbst übertrug die Bestimmungen der letzteren, sehr „schonenden“ Bulle durch die weitere Bulle Inter Plures 1744 auch auf die Ruthenen; Leo XIII. hat sie durch die Bulle Orientalium Dignitas, November 1894 überhaupt auf die „ecclesia orientalis“ ausgedehnt. In der Bulle Allatae sunt hat Benedikt 1755 noch einmal feierlich die Berechtigung verschiedener „Riten“ proklamiert.

Pius IX. hat dadurch Bedeutung, daß er durch die Breven Romani Pontifices und Amantissimus, beide von 1862, eine besondere Centralbehörde für die Kirchen der orientalischen Riten schuf, die Congregatio de propaganda fide pro negotiis ritus orientalis. Eben er hielt die Zeit für gekommen, speziell in die hierarchischen Rechtsverhältnisse der orientalischen Kirchen mit „Reformen“ und organischen Abänderungen tiefer einzugreifen. So mit der Bulle Reversurus 1867 in die Form der armenischen, mit der Bulle Cum Ecclesiastica 1869 in die der „chaldäischen“ Kirchenverfassung. Unter Armeniern wie Chaldäern hat das eine Spaltung nach sich gezogen, die erst die Klugheit seines Nachfolgers zu überwinden wußte.

Leo XIII. war bisher wohl der am intensivsten für die Union bemühte unter den Päpsten. Er hat die Orientalen von vornherein und immer wieder aufs lebhafteste umworben und er hat eine Fülle von organisatorischen Maßnahmen getroffen, um die Unionskirchen zu stärken und, wo möglich, für weitere Zutritte anziehend zu machen. S. die Darlegungen bei L. K. Goetz, Leo XIII., 1899, S. 221 ff. Wie schon einzelne seiner Vorgänger hat er nationale Kollegien zur Ausbildung des Klerus der Unierten in Rom (s. über die verschiedenen Kollegien dieser Art hier am Centralsitz: Köhler S. 67), aber auch in Konstantinopel und Athen geschaffen (das in Konstantinopel unterstellte er den französischen Augustiner-Assumptionisten, die u. a. seit 1897 die oben S. 245, 61 notierte Zeitschrift Échos d'Orient herausgeben). In der Encyclika „An alle Fürsten und Völker der Erde“ (Praeclara Gratulationis, sie war der Dank für die Kundgebungen aus Anlaß seines Bischofsjubiläums), Juni 1894 nennt er unter den Fragen, die ihm am Herzen lägen, vorab die der „Unionen“. Er versichert die Orientalen, daß er „und seine Nachfolger“ niemals etwas de jure, de patriarchalibus privilegiis, de rituali cujusque ecclesiae consuetudine abthun würden. Die schon erwähnte Bulle Orientalium Dignitas sollte das in Rechtsform bestätigen. Sie bildete den Abschluß einer Konferenz der orientalischen Patriarchen, die er noch im Herbst 1894 um sich sammelte. Vgl. über diese Konferenz speziell W. Köhler, S. 38 ff. Leo erwies sich im weitesten Maße den Klagen der Orientalen über Vergewaltigungen, die sie im Widerspruch mit den seit Alters immer wieder „gewährleisteten“ Freiheiten thatsächlich erduldet hätten und erduldeten, zugänglich. Er war klug und groß genug, um das „Latinisieren“ geradezu zu tadeln. Die illegalen Maßnahmen Pius' IX. machte er allerdings nicht rückgängig. Die besonderen „lateinischen“ Patriarchate ꝛc. des Orients hob er auch keineswegs auf, beschränkte aber ihren Eifer, eigentliche „Lateiner“ aus den Orientalen zu gewinnen. Seine Hoffnungen für die Gesamtkirche waren gerade ausdrücklich auf die Förderung der „Unierten“ als solcher gestützt.

3. Bleibt es in der Politik der Päpste bei den Grundsätzen Leos, so wird das Kirchenwesen der Unierten immerhin ein sehr anderes Ansehen bewahren, als das unmittelbar römisch-katholische. Loofs hat völlig recht, wenn er S. 395 schreibt: „Die nichtlateinische Kirchensprache ist wahrlich nicht die einzige Besonderheit, die den Unierten belassen ist. Sie haben ihre eigene Liturgie, eine Reihe eigener Feste und eigener Kirchengebäude; sie müssen zwar die römischen Heiligen als Heilige anerkennen, feiern aber ihre Tage nicht, gleichwie sie von den spezifisch abendländischen Festen nur das Fronleichnamsfest angenommen haben; sie haben nicht die bunte Mannigfaltigkeit des abendländischen Mönchtums — auf den meisten der unierten Gebiete giebt's nur Basilianische Mönche oder Antonianer [daneben bei den Armeniern die Mechitaristen in Venedig und Wien] — sie haben vor allem noch ihr eigenes, nur teilweis (z. B. im Eherecht) abgeändertes oder modifiziertes Kirchenrecht und ihre eigene Kirchendisziplin [ihre Art von Fasten, von Weihegraden, die Priesterehe, Priesterbärte ꝛc. ꝛc.]“. Völlig anschaulich zu machen wäre das Kirchentum der Unierten nur unter Rückgreifen auf das Kirchentum der „orthodoxen“ Griechen bezw. je die alte historisch gegebene Form der „Nebenkirchen“ (Sekten) des Orients, die in gewissen Teilen zur Union übergegangen sind. In dieser Hinsicht ist auf die einzelnen Sonderartikel zu verweisen. Die eigentlich abendländisch-römische Art von Frömmigkeit wird in diesen Kirchen nie heimisch werden können. Denn sie hängt

eben an anderen Faktoren noch als dem bloßen „Dogma“ und dem äußeren Zusammenhang mit Rom. (Es gehört zu den schönen Zügen in der Encyclika Leos XIII. vom Juni 1894 [Praeclara Gratulationis], daß der Wunsch nach einer „plena ac perfecta conjunctio“ in der „fides“, die mehr sei als certa aliqua dogmatum credendorum concordia fraternaeque caritatis commutatio, darin ausgedrückt wird [in dem Zusammenhange, wo die Verschiedenheit der Riten ausdrücklich für die Dauer zugestanden wird!] Aber der Papst sieht als Theolog und Historiker nicht scharf genug. Ob je ein Papst aus den Unierten hervorgehen und in seiner persönlichen Haltung fortfahren könnte, nach deren Art Gott zu dienen?!)

II. Übersicht über die einzelnen unierten Kirchen. Die Gesamtziffer der Unierten mag 5½ Millionen betragen. Man kann ihre Kirchen nach verschiedenen Gesichtspunkten gruppieren. Zunächst nach der Verschiedenheit der „Riten“, wie schon oben S. 246, 16—18 in der Kürze angedeutet worden. Sodann nach den „Verfassungstypen“. In dieser Weise ergeben sich drei Gruppen (Köhler, S. 3): a) Solche Gemeinschaften, die nur im engeren Sinne eigene Riten, jedoch keine eigene Hierarchie haben, sondern unter lateinischen Bischöfen stehen: die Griechen in Italien, die wenigen Bulgaren und Abessinier, ein Teil der Armenier, auch die sog. Thomaschristen. b) Solche mit eigenen Bischöfen, ja zum Teil eigenen Metropoliten: besonders in Österreich-Ungarn. c) Die Patriarchate des Morgenlands. (Mannigfach muß man die Unterschiede, die das römische Kirchenrecht in Hinsicht der provinciae sedis apostolicae und terrae missionis macht, und die Formen der Organisation der letzteren beachten [vgl. darüber Art. „Römische Kirche“ Bd XVII S. 96—97], um die Art der Eingliederung oder Beaufsichtigung der verschiedenartigen unierten Gebiete zu begreifen. Die in Betracht kommenden Gebiete sind nicht selbst terrae missionis, zum Teil jedoch geographisch in solchen belegen und deren Organisation eingefügt. Alle Angelegenheiten der unierten Kirchen unterstehen bei der Kurie der S. Congregatio de propaganda fide [s. über diese Art. „Röm. Kirche“, S. 98, 34], speziell dem vorhin S. 248, 10 bezeichneten Zweige derselben. [Vereinzelte Male sind auch Kardinäle aus den Unierten kreiert worden.]) Mir scheint es praktisch am besten bei einer Übersicht rein geographisch zu verfahren. Dann ergeben sich folgende Kirchen:

A. in Europa: Als älteste und am weitesten in der Union innerlich der römischen Kirche angenähert:

1. Die der Italograeci. Vgl. Neher in KKL² VI, 1133—1141; hier eine Übersicht über die wechselvolle Geschichte, besonders der ehedem wichtigen Gemeinde von Venedig. Einzelne Gruppen sind durch das ganze Königreich hin zerstreut. Kompaktere Gruppen nur in Kalabrien und Sizilien; Gesamtzahl etwa 50000. Über die Einzelheiten der Bulle Etsi Pastoralis (s. S. 248, 1) berichtet Neher. Da diese Griechen lateinischen Bischöfen als Ordinarien unterstellt sind, doch aber ihre Priester von diesen nicht geweiht werden können, hat der Papst mehrere „Weihbischöfe“ ihres Ritus bestellt.

2. Unierte Kirchen Österreich-Ungarns. Sie gehören bis auf eine, die armenische, dem Ritus graecus an, zerfallen aber nach den Nationalitäten und nach den Kultussprachen in folgende Gruppen:

a) Kirche der Ruthenen. Spezialliteratur: M. v. Malinowski, Die Kirchen- und Staatssatzungen bezügl. des griech.-kath. Ritus der Ruthenen in Galizien, 1861; M. Harasiewicz, Annales ecclesiae ruthenae . . . communionem cum s. Sede Romana habentis, 1862; Art. „Kiew“, KKL² Bd VI von Neher, 1889; E. Likowski, Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung, genannt Union zu Brest; aus dem Polnischen übersetzt von P. Jedzink, 1904.

Es handelt sich bei dieser Kirche zur Zeit nur noch um „Reste“. Dennoch ist sie die größte aller. Denn die Zahl ihrer Mitglieder beträgt in Galizien (1900; s. Hübner-Juraschek) stark 3 Millionen, in Ungarn etwa ½ Million. Die Kirche, deren Sprache das Altslawische ist, hat in Galizien eine vollständig selbstständige Organisation als ein Erzbistum: Metropolie Halicz (oder „Erzbistum von Lemberg rit. graec.“) errichtet 1807, mit zwei Suffraganſitzen (Przemysl = Westgalizien, Stanislawów = Ostgalizien und die Bukowina). In Ungarn hat sie zwei Bistümer (Munkacz und Eperies), die unter dem lateinischen Primas des Landes (dem Erzbischof von Gran) stehen. Endlich ist ihr ein serbisches Bistum in Ungarn angegliedert (Kreutz in Kroatien), unter dem lateinischen Erzbischof von Agram (nur 20—25000 Seelen, als selbstständige Eparchie schon unter Maria Theresia konstituiert: sie kann mit der ruthenischen Kirche zusammengefaßt werden, da alle slawischen Kirchen die gleiche Kirchensprache haben [auch, soweit sie uniert sind,

die gleiche Buchstabenform, die „glagolitische“ — die orthodoxen, römisch ausgedrückt: „akatholischen“ oder „schismatischen“ Kirchen, haben mit ihnen die Kirchensprache, aber nicht die Buchstabenform gemein; die letzteren haben sich die „cyrillische“ Schrift angeeignet!]).

Die Ruthenen sind eines der Völker, die in der Geschichte bisher nicht zu ihrem Rechte gekommen sind. Sie sind es, die eigentlich den Namen der „Russen“ ursprünglich tragen und in Kiev die erste Metropole der Ostslawen besessen haben. Zur Zeit heißen sie in Rußland entweder Ukrainer oder Kleinrussen, sie haben im ganzen einen Bestand von etwa 30 Millionen Seelen. Nach den Tatareneinfällen im 13. Jahrhundert war ihr Land im 14. Jahrhundert teils an Polen, teils an Littauen, dann nach der Vereinigung der beiden letzteren Reiche (1385) fast ganz an Polen gekommen. Für dieses Reich waren sie jedoch ein unsicherer Bestandteil, solange sie „orthodox“ blieben. Zumal nachdem „Großrußland“ in Moskau durch Erhebung des dortigen Metropoliten zum Patriarchen (1589) ein völlig freies kirchliches Centrum und damit neuen Glanz gewonnen hatte, bestand keine geringe Gefahr für die Polen, daß die immerhin den Moskowitern sehr viel näher, als ihnen, den Weichselslawen, verwandten Ukrainer auf Anschluß an Großrußland sinnen würden. So empfahl sich für sie aus politischer Rücksicht die Betreibung der Union zwischen den Ukrainern oder Ruthenen mit Rom. Ein Rechtstitel dafür war vorhanden seit dem Konzil von Florenz, auf dem speziell auch Isidor von Kiev sich für die Union erklärt hatte. Nicht ohne reichlichen Schuldanteil Konstantinopels bezw. der landfremden, griechischen Metropoliten von Kiev, unter rührigster Thätigkeit der Jesuiten (Skarga, Possevin) kam es im Jahre 1596 auf der Synode zu Brest (in Littauen) wirklich zu dem neuen Beschluß einer Union der Ruthenen mit Rom. Der Metropolit von Kiev, Michael Rahosa (Ragoza), acceptierte sie, immerhin persönlich ohne sich mehr als äußerlich gefügig zu erweisen. Seine Nachfolger, Hypatius Pociej (1600—1613) und Velamin Rutski (1613—1637), waren um so eifriger. (An dem Erzbischof Josophat Kunzewitsch von Polozk, der von den erregten Orthodoxen 1623 ermordet wurde, erhielt die Union ihren spezifischen Märtyrer [von Pius IX. 1867 kanonisiert — Leo XIII. hat sein Fest auch auf den lateinischen Ritus mitausgedehnt]). So gelang es in der That, daß bis Mitte des 17. Jahrhunderts die Union ziemlich vollständig in dem Reiche durchgesetzt wurde. Nur die Diöcesen von Lemberg und Luzk standen noch aus, ergaben sich 1700 und 1702 aber auch. Der Zerfall Polens hat die Folge gehabt, daß die „Union von Brest“ im wesentlichen auf den Teil des Reichs, der an Österreich kam, zurückging. (Die Ruthenen im Gebiete der Stephanskrone haben mit der Union von Brest an sich nichts zu thun, sondern eine besondere Union um die Mitte des 17. Jahrhunderts abgeschlossen.) Im einzelnen haben die Ruthenen besonders oft über „Vergewaltigung“ durch die „lateinischen“ Bischöfe (oder die diesen zugethane Regierung) zu klagen gehabt. In Galizien dauern die kirchlichen und politischen Klagen fort. Aber auch in Rußland sind die Ruthenen schweren Bedrängnissen als Sondernationalität (was sie im relativen Sinne zweifellos sind) ausgesetzt. So hat auch die „Orthodoxie“ keine unbedingte Werbekraft für sie. (Vgl. den instruktiven Artikel „Kleinrussen“ in dem Sammelwerke „Russen über Rußland“, herausgeg. von J. Melnik, 1906.)

b) Kirche der Rumänen. Sie besteht nur in Ungarn, besonders in Siebenbürgen und reicht in unsicheren Anfängen bis ins 17. Jahrhundert zurück. Die Wechselfälle ihrer Geschichte sind in manchen Beziehungen nicht uninteressant. In Bezug auf die Rumänen wurde zuerst die Idee von „Personaldiöcesen“, die u. a. die Residenz mehrerer „katholischer“ Bischöfe, für verschiedene „Riten“, am gleichen Orte gestattet, ins Auge gefaßt und nach vielem Schwanken verwirklicht: sie war mit Bezug auf die Unierten und bei der territorialen Durcheinandermischung der Riten gar nicht zu umgehen. Zur Zeit bildet die Kirche (ihre eigene Kirchensprache haben die Rumänen erst im 17. Jahrhundert bekommen) eine selbstständige Metropolie, die von Fogarasch oder Alba Julia, mit drei Suffraganbistümern (in Lugos, Groß-Wardein und Szamos-Uvjár), zusammen etwa eine Million.

c) Die Kirche der Armenier. Ein Erzbistum in Lemberg, eine größere Gemeinde besonders in Wien; aber auch die Armenier in Venedig gehören dazu. Insgesamt doch nur wenige Mitglieder (höchstens 4—5000). Über die berühmte armenisch-katholische Mönchskongregation der Mechitaristen (in Venedig und Wien) vgl. den Art. Bd XII S. 477—482.

3. Uniaten in Rußland und in der Türkei. Speziallitteratur: (A. Theiner) Die neuesten Zustände der kath. Kirchen beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II,

1841; E. Likowski, Geschichte des allgemeinen Verfalls der unierten ruthenischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert unter polnischem und russischem Scepter, deutsch von A. Tloczynski, 2 Bde, 1885 u. 1887; Art. „Kiew“ u. „Türkei“ KKL².

a) Die Schicksale der ruthenischen unierten Kirche waren, wie schon berührt, eng verflochten in die des polnischen Reiches. Zeitweilig hatte es den Anschein, daß diese Kirche die ganze Nation umspannen werde. Der polnische lateinische Klerus war jedoch viel zu begierig, die Union wo möglich in eine Annexion umzugestalten und die unierte Kirche mindestens in volle hierarchische Unselbstständigkeit zu versetzen, die polnische Regierung andrerseits war politisch viel zu gewaltthätig, als daß die Ruthenen nicht immer wieder Rückhalt an dem Patriarchat und der Kirche von Moskau hätten suchen sollen. Schon 1648 kam es zum Aufstande der Kosaken wider Polen und damit zum Beginn der endlosen Wirren, die das Polenreich schließlich vernichteten. In Kiev hatte sich schon ziemlich bald neben dem unierten Metropoliten ein orthodoxer etabliert. Der Patriarch Theophanes von Jerusalem hatte 1620 einen solchen geweiht, und die polnische Macht reichte nicht aus, die Fortsetzung der Reihe „schismatischer“ Metropoliten von Kiev zu verhindern (der bekannteste in dieser Reihe ist Petrus Mogilas oder Mobila, 1633—1647; s. über ihn und seine „Confessio orthodoxa“ den Art. von Ph. Meyer, Bd XIII S. 249). Erst 1707 gelang es, nachdem jedoch inzwischen ein großer Teil der Ukraine (das ganze Kosakengebiet) definitiv an Rußland abgetreten war und Kiev zwar in polnischem Besitz geblieben, aber kirchenpolitisch fast bedeutungslos geworden war, diese Metropolie wieder rein uniert zu gestalten. Im einzelnen zu verfolgen, wie und in welchem Umfange durch die verschiedenen „Teilungen“ (die „erste“ geschah 1775, die weiteren 1793, 1795, zuletzt 1815) polnische Gebiete an Rußland kamen, ist hier nicht im Platze. Zeitweilig gewann durch diese politischen Vorgänge auch Preußen eine „unierte“ Diöcese (die von Suprasl, 1807 im Frieden von Tilsit an Rußland übergegangen). In Rußland galt es als selbstverständliche Aufgabe, die Union der Ruthenen wieder rückgängig zu machen. Katharina II. erwies sich in dieser Beziehung als völlig rücksichts- und skrupellos. Den Stuhl von Kiev versuchte sie nicht sowohl von der Union zu befreien, als vielmehr aufzuheben. Sie soll nicht weniger als acht Millionen Unierte wieder zu Orthodoxen gemacht haben. Nur das Erzbistum Polozk ließ sie noch weiterbestehen. Ihre beiden nächsten Nachfolger, Paul I. und Alexander I., waren im Gegensatze zu ihr tolerant und gestatteten sogar eine hierarchische Neuorganisation der Unierten, besonders in den nördlichen, littauischen Distrikten. Hingegen Nikolaus I. schlug wieder die Wege Katharinas ein und brachte es bis 1839 dahin, daß die Unierten, soweit ihr Gebiet dem eigentlichen Rußland angegliedert war, „freiwillig“ baten, in die orthodoxe „Kirche ihrer Väter“ zurückkehren zu dürfen. Die immer noch uniert verbliebene, relativ kleine Diöcese von Chelm (in „Kongreßpolen“) wurde dann 1875 von Alexander II. ebenfalls in die orthodoxe Staatskirche mit aufgenommen. Seither giebt es keine unierte ruthenische Kirche in Rußland mehr. Nämlich thatsächlich. „Kirchenrechtlich“ hat Rom auf nichts verzichtet und hält es diejenige Organisation, in die es zuletzt eingewilligt hat, aufrecht, wenn es die entsprechenden hierarchischen Stellen auch nicht besetzt. Im Moment ist dadurch wieder eine neue Situation gegeben, daß der „Ostererlaß von 1905“, durch den Nikolaus II. Kultfreiheit in seinem Reiche gewährte, eine größere oder geringere Zahl solcher, die im Geheimen an der Union festgehalten hatten, in Stand gesetzt hat, zu „Rom“ zurückzukehren. Aus der oben S. 245, 48 bezeichneten Schrift des Prinzen Max von Sachsen entnehme ich, daß diese vorerst noch gezwungen seien, sich zum „lateinischen Ritus“ zu halten. Denn eine „katholische“ Kirche mit „griechischem Ritus“ sei eben doch in Rußland noch nicht „anerkannt“. Der Prinz erwägt die Vorzüge und Bedenken dieses Zustandes für Rom. Im einzelnen sind alle Berichte über die Art, wie die Union in Rußland rückgängig geworden und wie die Zustände zur Zeit liegen, so undurchsichtig, daß ein historisch zutreffendes Urteil kaum zu gewinnen ist.

Es giebt in Rußland zerstreut auch Unierte (russ. „Uniaten“) von anderem als „griechischem“ Ritus, besonders Armenier. Soweit die Kaukasusländer in Betracht kommen, vgl. die Bemerkungen über den sog. „cilicischen Patriarchat“. Die sonstigen armenischen unierten Gemeinden unterstehen lateinischen Vikariaten.

b) Für die Türkei ist hier nur derjenigen Unierten zu gedenken, die auf der Balkanhalbinsel leben. Es handelt sich dabei (soweit der „griechische Ritus“ in Betracht kommt) um minimale Gruppen, die den „Missionen“ angegliedert sind. Hoffnungsvoll ließ sich die Sache der Union anscheinend zeitweilig unter den Bulgaren an, solange sie noch politisch gänzlich unfrei, kirchlich vom ökumenischen Patriarchate abhängig waren. Im

Jahre 1860 setzte hier eine Unionsbewegung ein, die Pius IX. nur allzu „thatkräftig“ unterstützte. Sie ist bald im wesentlichen im Sande verlaufen, zumal nach Begründung des „bulgarischen Exarchats“, 1872. Die Bulgaren sind seit ihrer Bekehrung ein besonderer Gegenstand der Hoffnung, ja des „Anspruchs“ der Päpste gewesen (s. meinen Art. 5 „Photius“, Bd XV S. 380); sie haben doch immer Rom nur getäuscht. Leo XIII. hat die unierte „**ecclesia Bulgarorum**“ 1883 in drei „apostolische Vikariate“ eingeteilt; ihre Mitglieder wagt niemand auf mehr als 10—15000 Seelen zu veranschlagen. — In Konstantinopel giebt es auch eine Zahl unierter Armenier und „Melchiten“; darüber sogleich.

10 B. Unierte Kirchen in Asien und Afrika.

Diese Kirchen bieten das besondere geschichtliche und rechtliche Interesse, daß sie fast sämtlich als „Patriarchate“ organisiert sind. Über das Maß der Abhängigkeit der unierten Patriarchen als solcher vom Papste herrscht im einzelnen einige Unklarheit. Sicher ist, daß Rom die altkirchliche Rangstellung und Rechtsbefugnis, die sich in dem 15 Patriarchentitel ausdrückt, in bestimmtem Maße wahren will. Die orientalischen Patriarchen stehen anders als die occidentalischen. (Der Begriff eines „Patriarchen“ unterscheidet sich in gewissem Umfange von dem eines Obermetropoliten, auch dem eines Primas.) Der Schematismus fast aller orientalischen Patriarchate weist eine Abstufung von Erzbischöfen und bloßen „Bischöfen“ auf: das darf nicht irre führen, es handelt sich ledig- 20 lich und überall nur um Titularunterscheidungen, nicht hierarchische Über- und Unterordnungen; wirkliche „Suffragane“ hat nur der Patriarch. Doch es ist zu weitläufig, auch in Bezug auf die thatsächlich nicht bedeutsame Art der unierten Patriarchate kaum angezeigt, den konkreten Rechtsverhältnissen hier näher zu treten. Die Hauptsache ist, daß die unierten Patriarchen meist irgendwie ein Recht der Ernennung ihrer Suffragane haben, auch 25 spezifische Synoden berufen können. S. den zweiten der oben S. 245, 26 bezeichneten Aufsätze von Hergenröther, ferner besonders noch Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten I, 1869, S. 538 ff., speziell S. 562 ff.; das oben S. 245, 49 auch benannte Werk eines katholischen Ägypters ist mehr umständlich, als gründlich und nur mit Vorsicht zu benutzen.

30 Zur Zeit giebt es sechs unierte Patriarchate:

1. Der **Patriarchatus Ciliciae Armenorum**. Er ist seit 1867 in Konstantinopel domiziliert (nach Beth S. 153 hat die Gemeinde hier 14 Kirchen und rund 16000 Mitglieder), umfaßt aber außer den armenisch-katholischen Gemeinden der Balkanhalbinsel noch diejenigen in Russisch Armenien und im außereuropäischen Gebiete des 35 Sultans. Der Titel deutet darauf hin, daß die Union ausgegangen ist von den in Cilicien und Syrien verbreiteten Armeniern (der Patriarch residierte bis 1867 auf dem Libanon in El-Kurein oder Bzommar). Die Hauptpunkte der Geschichte s. bei Werner, S. 144 ff. Unter dem Patriarchen (der durch Pius IX., s. oben S. 248, 18, in seinen Rechten sehr beeinträchtigt wurde) stehen 19 Diöcesen (eine kleine darunter in Persien); im 40 ganzen handelt es sich aber um nicht viel mehr als etwa 100000 Seelen (Silbernagl sagt: „130000“, aber Werner berechnete nur etwa 94000, und er ist im allgemeinen nicht ängstlich in seinen Ziffern).

2. Die drei antiochenischen Patriarchate:

a) **Patriarchatus Antiochenus Graeco-Melchitarum**. Er umfaßt die 45 unierten Nationalgriechen des türkischen Reichs. Die stärkste Zahl solcher findet sich im alten Syrien (Damaskus, Beirut, Saida [= Sidon], besonders Mariamne [heute = Zahleh, an der Bahn von Beirut nach Damaskus]); daher die Benennung des Patriarchats, dessen Inhaber übrigens nicht in dem heutigen Antakja residiert, sondern in dem Kloster (Klerikerseminar) Ain-Traz im Libanon. Organisiert sind die „Melchiten“ in 15 Diöcesen, 50 mit insgesamt etwa 120000 Seelen.

b) **Patriarchatus Antiochenus Syro-Maronitarum**. Repräsentiert die lokal am meisten zusammenhängende (fast ganz im Libanon konzentrierte) unierte Kirche des Orients, organisiert in 8 bezw. 9 Diöcesen mit vielleicht etwas über 250000 Seelen. S. Art. „Maroniten“ von Roediger-Keßler, Bd XII S. 355—364.

55 c) **Patriarchatus Antiochenus Syrorum**. Ein Bruchteil der Jakobiten; der Patriarch residiert in Mardin (bei Diarbekr, im oberen Lande des Tigris), hat 9 Diöcesen unter sich, bei im ganzen vielleicht 15—20000 Anhängern. — Daß diese drei Kirchen sich alle im Namen mit Antiochia in Verbindung bringen, bedeutet zum Teil historische Ansprüche, daneben jedenfalls einen wohlklingenden Titel.

60 3. Der **Patriarchatus Chaldaeorum Babylonensis**. Eine aus den

Nestorianern gewonnene Unionskirche. Vgl. für ihre Geschichte den Art. „Chaldäische Christen" KKL[2] III, 41—45, von Neher. Ihr Verhältnis zu Rom war durch Maßnahmen Pius' IX. (s. oben S. 248, 14) lange sehr unsicher und ist es wohl noch. Unter dem Patriarchen stehen 11 Diöcesen, für die Werner nur etwa 40000, Silbernagl dagegen 70000 Seelen ansetzt. Der Sitz des Patriarchen ist Mossul. Die „Chaldäer" bieten für den historischen Forscher besonderes Interesse, da sie eine große Vergangenheit als „Nestorianer" gehabt haben und da ihre Entwickelung als solcher sich außerhalb der Grenzen des oströmischen Reiches vollzog. Ihre Liturgie und ihr Mönchtum ist dafür ein Zeuge.

4. Die Errichtung eines sechsten unierten Patriarchats, nämlich für die koptische Kirche Ägyptens gehört zu den organisatorischen Maßnahmen, die Leo XIII. zweckmäßig befand. Am 26. November 1895 stiftete dieser gern ins Große und in eine ferne Zukunft blickende Papst den Patriarchatus Alexandrinus Coptorum, mit dem Patriarchensitz in Kairo und zwei Diöcesen. Keine Berechnung der Seelenzahl wagt sich über 21000 hinaus (so Neher im Art. „Türkei", KKL[2] XII, 134); nach Beth, der S. 129f. den Census von 1900 mitteilt, beziffern sich alle (also nicht bloß die koptischen) Unierten Ägyptens auf 4630! Für die Verhältnisse im einzelnen vgl. besonders das Werk von S. Sidarouß.

5. Noch ist hier der Unierten unter den Abessiniern und Thomaschristen zu gedenken. Die Zahl der ersteren ist ganz gering; sie stehen jetzt unter einem im Lande (in Keren) residierenden eigenen apostolischen Vikar. Für die letzteren s. den Schlußabschnitt des Art. „Nestorianer" Bd XIII S. 735—36, von Petermann-Keßler. (Zur Litteratur über sie ist nachzutragen: G. M. Rae, The Syrian church in India, 1892). Leo XIII. hat sie 1887 in drei besonderen „Vicariatus apostolici Syro-Malabarorum" (s. die Namen bei Werner, S. 175), d. h. so befaßt, daß sie unter lateinischen Oberen stehen, die das „Privilegium haben, nach syrischem Ritus zu pontifizieren und zu konfirmieren", übrigens einen Generalvikar und einen Beirat von vier Geistlichen aus dem Volke selbst zur Seite haben. Die Zahl der in Betracht kommenden Thomaschristen scheint etwas über 100000 zu betragen. **F. Kattenbusch.**

Uniformitätsakte s. d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 528, 16 u. 529, 1.

Unigenitus, Bulle s. d. A. Jansen Bd VIII S. 597, 19.

Union, kirchliche. — Litteratur: C. J. Nitzsch, Urkundenbuch der evangel. Union, Bonn 1853; J. Müller, Die evangel. Union, ihr Wesen und göttliches Recht, Berlin 1854; F. J. Stahl, Die luther. Kirche und die Union, Berlin 1859; K. H. Sack, Die evang. Kirche u. die Union, Bremen 1861; A. Twesten, Art. Union in d. 1. Aufl. d. PRE.; K. W. Hering, Gesch. d. kirchl. Unionsversuche, Leipz. 1836. 1838; J. G. Scheibel, Aktenmäßige Gesch. der neuesten Unternehmung einer Union, Leipzig 1834; ders., Mitteilungen über die neueste Geschichte der lutherischen Kirche, 1835 f.; A. G. Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union, Leipz. 1839; R. F. Eylert, Charakterzüge aus d. Leben Friedrich Wilhelm III., 3. Tl. 1846; Th. Wangemann, Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte, Berlin 1859 f.; K. H. Sack in der 1. Aufl. dieser R.-Encykl.; K. F. A. Kahnis, Die Union (A. EL. KZ. 1868, S. 81 ff.); F. Brandes, Geschichte der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg, Gotha 1872 f.; Th. Wangemann, Die preußische Union in ihrem Verhältnis zur Una Sancta, Berlin 1884; ders., Die kirchliche Cabinetspolitik Friedrich Wilhelms III., Berlin 1884; E. Förster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche, 2 Bde, Tübingen 1905 und 07; C. G. Firnhaber, Die evang. kirchl. Union in Nassau, Wiesbaden 1895; vgl. auch die Litteratur bei dem Art. Lutheraner, separierte Bd XII S. 1.

Kirchliche Union ist die Vereinigung konfessionell getrennter Kirchen zu einer kirchlichen Gemeinschaft ohne Wechsel der konfessionellen Überzeugungen. Unionen in diesem Sinne kennt nur der Protestantismus, vornehmlich der deutsche. Denn bei den verschiedenen Vereinigungsversuchen zwischen der römischen und der orientalischen Kirche handelte es sich stets um Anerkennung des römischen Primats durch die Griechen, also um eine Änderung ihrer konfessionellen Überzeugung in einem sehr wichtigen Punkte; hiervon machte Rom seine Anerkennung der Orientalen als katholischer Christen abhängig. Und bei den Verhandlungen zwischen Römischen und Protestanten über eine kirchliche Vereinigung dachten wenigstens die ersteren ebenfalls nicht an eine Union im angegebenen Sinn, sondern nur an die durch mehr oder weniger wertlose Zugeständnisse erleichterte Unterwerfung der letzteren unter Rom.

Die Entwickelung der Reformation führte zur Entstehung zweier getrennter Konfessionen, welche Lehre, Verfassung und Kultus eigenartig ausbildeten und sich, obgleich derselben Bewegung entstammt, doch ähnlich schroff gegeneinander abschlossen, wie beide gegen die römische Kirche. In der Schweiz, den Niederlanden, Schottland und — soweit 5 das Land für den Protestantismus gewonnen wurde — in Frankreich, wie andererseits in den skandinavischen Ländern, kam eine der beiden Konfessionen zu ausschließlicher Herrschaft, wogegen innerhalb des deutschen Volkes sich nicht nur Protestanten und Katholiken, sondern auch Lutheraner und Reformierte gegenüberstanden. Hier mußte der Streit der Konfessionen am heftigsten werden, hier auch der Wunsch nach Vereinigung am leb- 10 haftesten.

Zunächst waren die Berührungen der beiden protestantischen Konfessionen vorwiegend polemisch; doch verhielten sich Lutheraner und Reformierte nicht ganz gleich: die Lutheraner lehnten die Gemeinschaft mit den Reformierten entschieden ab, während diese sich von Anfang an entgegenkommend zeigten. Der Grund, weshalb die Lutheraner sich von den Reformierten 15 getrennt fühlten, lag allein in der Verschiedenheit gewisser Dogmen, auf die großen Unterschiede in Kultus und Verfassung legte man kein Gewicht. Das entsprach dem Umstande, daß die Epigonen der Reformation ausschließlichen Wert auf die kirchliche Lehre legten. In England spielte die Verfassungsfrage eine ähnliche bedeutende Rolle, wie die Lehrfrage in Deutschland: zwischen Episkopalisten, Presbyterianern und Independenten war eine Ver- 20 ständigung über die Verfassung ebenso unmöglich, wie über die Lehre vom heiligen Abendmahl zwischen den deutschen Lutheranern und Reformierten. So lange nun die Orthodoxie die allgemeine Überzeugung beherrschte, fehlte der Boden für erfolgreiche unionistische Thätigkeit: so führten denn auch die Annäherungs- und Vereinigungsversuche des 16. und 17. Jahrhunderts zu keinem anderen Resultate, als zu dem, immer von neuem zu zeigen, 25 daß man nicht einig war. Seitdem jedoch der Pietismus die Herrschaft der Orthodoxie erschüttert, die Aufklärung dieselbe gebrochen hatte, fand der Unionsgedanke, der bis dahin nur von einzelnen Männern gepflegt worden war, in weiteren Kreisen Anklang: es war die Bahn für die Einführung der Union geöffnet.

Einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen Orthodoxie und Pietismus besteht darin, 30 daß beide Richtungen verschieden über den Wert der Reinheit und der Kraft der Frömmigkeit urteilen. Für die Orthodoxie war die Reinheit derselben das Ausschlaggebende: sie schien gewahrt durch die widerspruchslose Herrschaft der „reinen Lehre". Dem Pietismus entging die Täuschung nicht, die hier vorlag; er seinerseits legte deshalb allen Nachdruck auf die Intensität der Frömmigkeit, und er meinte sie messen zu können an der Lebhaftig- 35 keit der religiösen Empfindung und an der eigenartigen Weise des religiösen Gebahrens. Auch er irrte, und auch sein Irrtum hatte üble Folgen; denn wenn die Orthodoxie eine tote Rechtgläubigkeit gefördert hatte, so förderte der Pietismus einen geistlosen Methodismus des religiösen Lebens und den Ersatz des religiösen Gefühls durch gemachte Empfindungen. Aber seine Anschauung hatte etwas einleuchtendes: sie wirkte auf die weitesten Kreise und 40 erschütterte die Stützen, welche die konfessionelle Trennung im Bewußtsein der älteren Generation gehabt hatte. Denn lebendige Frömmigkeit mußte man nicht selten bei Gliedern der anderen Konfession erblicken, während man ihren Mangel bei Gliedern der eigenen zu beklagen hatte; und war es dann berechtigt, den ersteren eine Gemeinschaft zu versagen, die man den letzteren gewährte, selbst wenn man annahm, daß jene in einzelnen Punkten 45 irrten? Es ist begreiflich, daß die Brüdergemeinde, diese Frucht der pietistischen Bewegung, die erste unierte kirchliche Gemeinschaft war.

Orthodoxie und Pietismus standen insofern auf gleichem Boden, als sie an den Thatsachen der Offenbarung festhielten. Ihnen trat in der Aufklärung eine Weltanschauung gegenüber, die das Religiöse zwar nicht beseitigen wollte, die jedoch das Religiös-Wertvolle 50 nicht in dem spezifischen Inhalt des christlichen Glaubens erblickte, sondern in der formalen und deshalb an sich inhaltslosen Voraussetzung jeder historischen Religion, dem Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Mit einer Schnelligkeit, die beispiellos ist, errang die Aufklärung die Herrschaft unter den Gebildeten. Sie aber konnte in der konfessionellen Trennung nur eine Mißbildung erblicken, erklärlich aus dem irrationellen Verlauf der reli- 55 giösen Bewegung. Wo die Aufklärung herrschte, verschwand deshalb das Bewußtsein von Recht und Pflicht konfessioneller Trennung völlig. Gleichwohl waren die Aufgeklärten nicht die eigentlichen Träger des Gedankens einer Union der beiden evangelischen Konfessionen; dies Ziel wäre für sie zu niedrig gewesen. Oder wo sie diese Union forderten, galt sie ihnen nur als Vollendung der Toleranz und als Vorstufe für die Fortbildung 60 des Christentums zur Weltreligion. Hier griff nun die Neubelebung des christlichen Sinnes

im Anfange des 19. Jahrhunderts ein: das biblische Christentum, das dem Volke nie ganz verloren gegangen war, begann auch in der Welt der Gebildeten wieder Anhänger zu finden. Ihre Frömmigkeit aber war frei von jeder konfessionellen Beschränkung: Lutheraner, Reformierte und Katholiken wußten sich in dem höchsten eins trotz der Zugehörigkeit zu verschiedenen Kirchen. Ja die beiden ersteren hatten das Bewußtsein, thatsächlich einer Kirche anzugehören. Ein Mann, der vor vielen anderen ein beredter Zeuge des Glaubens war, E. M. Arndt, kannte nur zwei Kirchen, die sichtbare Kirche des Papstes und die unsichtbare Kirche des Worts (vgl. Von dem Worte und dem Kirchenliede 1819 S. 34). Dachte man so, dann mußte man die äußere Geschiedenheit als etwas empfinden, das nicht sein sollte: wozu man sich noch ein Jahrhundert vorher um der Wahrheit willen verpflichtet gefühlt hatte, Abschließung gegen die fremde Konfession, das aufzugeben fühlte man sich jetzt, wieder um der Wahrheit willen, gedrungen: es hatte ein vollständiger Umschwung der Gesinnung stattgefunden.

Das zeigte sich auf dem litterarischen Gebiete. Hier war die Frage nach der Wiedervereinigung der protestantischen Konfessionen längst zu einer stehenden geworden. Aber das Urteil über die Vereinigung schlug im Laufe eines Jahrhunderts völlig um. Winklers **Arcanum regium**, das im Jahre 1703 erschien, hatte noch einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen (s. d. A. Jablonsky Bd VIII S. 512, 27); als im nächsten Jahrzehnt Chr. M. Pfaff, von einer pietistischen Beurteilung des Religiösen ausgehend, Vereinigungsvorschläge machte, fand er bei den lutherischen Theologen fast nur Widerspruch (vgl. Bd XV S. 236, 31). Jetzt dagegen vertraten die hervorragendsten Theologen neben den unbedeutendsten Männern den Unionsgedanken, und alle fanden gleiche Zustimmung. Unter jenen nenne ich Planck, dessen Schrift über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptparteien im J. 1803 erschien. Planck sah dadurch den Boden für die Union geebnet, daß in den theologischen Meinungen und Ansichten eine Verschiedenheit nicht mehr bemerkt werden könne, verhehlte sich aber nicht, daß möglicherweise die Gemeinden Schwierigkeiten in den Weg legen würden; auch daß es an einem allgemein anerkannten Organ der Kirchen fehlte, welches die Vereinigung vollziehen könne, machte ihm Bedenken; gleichwohl glaubte er, daß die Union wenigstens auf einem beschränkten Gebiete möglich sei, wenn sie nur mit gehöriger Vorsicht ins Werk gesetzt werde. Vom November desselben Jahres ist die Vorerinnerung zu Schleiermachers „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens" datiert. Schleiermachers letztes Ziel war die Ausgleichung jedes konfessionellen Gegensatzes, jedoch nicht die Verwischung jedes kirchlichen Unterschieds. Er fragt: Welcher verständige, nicht von Uniformitätssucht angesteckte Mensch könnte wohl irgend einen Gewinn daraus ahnden, wenn man in Holland und Sachsen, in Schottland und Schweden einen mittleren Proportionalglauben annähme über das Abendmahl oder die Gnadenwahl, und wenn man eine Eintrachtsformel zu stande brächte zwischen der Eintrachtsformel und der Dortrechtschen Synode? Deshalb wünschte er nicht den Versuch einer allgemeinen Vereinigung anzuregen, sondern nur da solle die Kirchengemeinschaft veranstaltet werden, wo sie sich als ein bestimmtes und allgemeines Bedürfnis aufdringe. Die Art der Vereinigung aber bestimmte er dahin, daß von einer Änderung der religiösen Überzeugung dabei nicht die Rede sein dürfe. Es komme darauf an, die Kirchengemeinschaft herzustellen, ohne daß die Unterschiede im Lehrbegriff und die Abweichungen im Rituale angetastet würden. Die Frage des Bedürfnisses, welche für die Einführung der Union entscheidend sein sollte, bejahte Schleiermacher für Preußen. Hindernisse erblickte er kaum, da ja von den Verschiedenheiten in der Lehre auch nur zu reden, unnütz und fast lächerlich sei. Das Bedenken Plancks, es könnten die Gemeinden Widerspruch erheben, hatte er nicht. Die Herstellung der kirchlichen Gemeinschaft aber, urteilte er, werde sich sehr einfach bewirken lassen. Da der Staat das einzige wirksame Organ der kirchlichen Gemeinschaft sei, so bedürfe es nichts als die von ihm ausgehende Erklärung, daß es überall weder in bürgerlicher noch in kirchlicher und religiöser Hinsicht für eine Veränderung solle gehalten werden, wenn wer bisher nach dem einen Ritus und bei einer Gemeinde der einen Konfession kommuniziert habe, in Zukunft, es sei nun immer oder abwechselnd, bei einer Gemeinde der anderen Konfession und nach dem anderen Ritus kommuniziere. — Nach einer längeren Pause erschien die Schrift des damaligen Hofpredigers F. S. G. Sack, Über die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchengemeinden in der preußischen Monarchie (1812). Sack, der sich schon in einem Gutachten vom 13. Juli 1798 für eine gemeinsame Agende für die luth. und die reform. Kirche in Preußen ausgesprochen hatte (s. Förster I, S. 107), teilte den Gedanken Schleiermachers, daß die Union zunächst nur auf einem beschränkten Gebiete einzuführen sei; er unterschied

sich von ihm, indem er ein Bekenntnis auch für die unierte Kirche für nötig hielt und als solches das sog. Apostolikum und die Augsburgische Konfession vorschlug, und indem er die Einführung der Union durch eine staatliche Erklärung verwarf und statt dessen die Abstimmung aller Geistlichen beider Parteien und die Entscheidung durch eine große
5 Majorität forderte.

Will man unbefangen urteilen, so wird sich kaum leugnen lassen, daß in diesen Schriften der Unionsgedanke nicht von einem hohen, der Bedeutung der Sache würdigen Standpunkte aus betrachtet ist. Zwar darauf ist kein großes Gewicht zu legen, daß die Verfasser die augenblicklich herrschende Überzeugung für dauernd hielten, während sie doch
10 bereits im Schwinden begriffen war, denn solche Irrtümer begegnen allen; schlimmer ist, daß wenigstens Planck und Schleiermacher jede Achtung vor dem Glauben der Gemeinden, des Pöbels, wie Planck und der ungebildeten Volksklasse, wie Schleiermacher sich ausdrückte, mangelte, und ganz unbefriedigend sind die vorgeschlagenen Maßregeln. Plancks Rat lief darauf hinaus, die Veränderung so vorsichtig einzuführen, daß diejenigen, die sie
15 betraf, nichts davon merkten; Schleiermacher, zu dessen bleibendem Ruhm es gehört, den Gedanken an die Selbstständigkeit der Kirche wieder zur Anerkennung gebracht zu haben, räumte dem Staate die Befugnis ein, eine für das Kirchliche, ja, was genau genommen sinnlos ist, für das Religiöse maßgebende Bestimmung in voller Selbstständigkeit zu erlassen; Sack aber, der das lebhafte Gefühl hatte, daß das unthunlich sei, zeigte mit seinem Vor-
20 schlag, wie fest der, freilich auch jetzt noch nicht verschwundene Wahn, daß eigentlich die Pfarrer die christliche Kirche bildeten, auch treffliche Geistliche bestrickte.

Bedeutende Förderung brachte den Unionsplänen das Reformationsjubiläum von 1817. Denn im Zusammenhange mit demselben kam es zuerst zur Verwirklichung der Union. Den Anfang machte Nassau; hier traten am 5. August 1817 38 von der Re-
25 gierung ausgewählte Geistliche zu einer Synode in Idstein zusammen, um über die würdige Feier des Jubiläums zu beraten. Dem Vorschlag der Regierung gemäß einigte man sich dahin, daß die beste Feier die Vereinigung der getrennten Konfessionen sein werde, da die Verschiedenheit der Meinungen in den wenigen bisher noch abweichenden Vorstellungen beider protestantischen Kirchen in das eigentliche Wesen der Religion nicht eingreife und
30 vernünftigerweise keinen Grund der fortdauernden Trennung mehr abgeben könne. Die Versammelten stimmten demgemäß der Erklärung zu, daß, da beide protestantische Religionsteile im wesentlichen ihres Bekenntnisses übereinstimmen, sie sich dahin vereinigen, daß sie von nun an eine Kirche im Herzogtum bilden, welche den Namen der evangelisch-christlichen führe. Widerspruch gegen die Vereinigung und gegen diese Begründung der-
35 selben erhob sich weder auf der Synode, noch im Lande: erst später trennte sich eine Anzahl Lutheraner von der Landeskirche, sie bildeten die lutherische Gemeinde Steeden.

Auch in Preußen knüpfte sich die Einführung der Union an den dreihundertjährigen Gedächtnistag der Reformation. Hier aber hatte die Union eine lange Vorgeschichte. Kurbrandenburg war das erste deutsche Land, in welchem schon seit dem Anfange des 17. Jahr-
40 hunderts die beiden protestantischen Konfessionen mit gleichen Rechten, wenn auch in sehr ungleicher Stärke, nebeneinander bestanden. Der Gedanke der Religionsfreiheit kam also hier in einer Zeit, der er sonst fremd war, wenigstens zu teilweiser Verwirklichung. Aber die Hohenzollernschen Fürsten hatten seit Johann Sigismund weitergehende Absichten. Der Wunsch, die religiöse Spaltung ihrer Unterthanen zu beseitigen, die Kraft der Evange-
45 lischen im Reiche zusammenzufassen, machte die Hohenzollern zu Trägern und Förderern der Idee der Union. Dabei beschränkten sich die Gedanken nicht auf die eigenen Lande oder das Reich: der erste preußische König dachte an die kirchliche Vereinigung aller Evangelischen überhaupt. Friedrich Wilhelm III. blieb demnach nur den Traditionen seines Hauses treu, wenn auch er von Anfang an den Wunsch hegte, daß die trennenden kon-
50 fessionellen Schranken dahinfallen sollten; er sprach ihn, wo sich Gelegenheit gab, offen und nachdrücklich aus; er behandelte in einzelnen Maßregeln (Ernennung Schleiermachers zum Professor in Halle, Steinbarts in Frankfurt a. O. und dgl.) die kirchliche Trennung als nicht bestehend; aber er war in seiner gewissenhaften, bedächtigen und besonnenen Weise von nichts weiter entfernt, als davon, die Ausführung eines lange gehegten Wunsches
55 irgendwie zu überhasten. Es waren lang erwogene und allmählich gereifte Gedanken, die der König in seinem Aufrufe vom 27. September 1817 aussprach: er bekannte sich zu der Überzeugung, daß die beiden protestantischen Konfessionen in der Hauptsache im Christentum einig seien und nur noch durch äußeren Unterschied getrennt würden; in ihrer Union sah er deshalb ein gottgefälliges Werk, von dem er reiche Förderung des kirchlichen Sinnes
60 erwartete. Das Wesen der Union aber bestimmte er dahin, daß weder die reformierte

Kirche zur lutherischen noch diese zu jener übergeben, sondern beide eine neubelebte, evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden sollten. Er erklärte, daß er selbst das Säkularfest der Reformation in der Vereinigung der bisherigen reformierten und lutherischen Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam zu einer evangelisch-christlichen Gemeinde feiern werde, und forderte zur Nachahmung auf, versicherte aber zugleich, daß er weit davon entfernt sei, die Union aufdringen und in dieser Angelegenheit etwas verfügen oder bestimmen zu wollen (Zur Vorgeschichte des Aufrufs vgl. Förster I, S. 267 ff. Der Verfasser ist Eylert.)

Der Aufruf des Königs fand begeisterte Aufnahme: eine große Anzahl Geistliche und Gemeinden, besonders in dem westlichen Teile der Monarchie, schlossen sich ausdrücklich der Union an. Der Widerspruch innerhalb Preußens blieb ganz vereinzelt, und die Bedenken außerpreußischer Theologen, wie Ammon, Harms und Tittmann, fanden, wie es scheint, in Preußen nirgends Widerhall. Dagegen folgte eine Reihe kleinerer deutscher Länder dem Vorbilde Preußens nach: die erste Generalsynode der Rheinpfalz zu Kaiserslautern im Jahre 1818 beschloß die Vereinigung der getrennten Konfessionen zu einer protestantisch-christlichen Kirche, und erklärte (§ 3 der Verein.-Akte), daß sie zwar die allgemeinen Symbole und die bei den getrennten protestantischen Konfessionen gebräuchlichen symbolischen Bücher in gebührender Achtung halte, jedoch keinen andern Glaubensgrund und keine andere Lehrnorm anerkenne, als die hl. Schrift. Von 1817—1822 vollzog sich die Union in einem großen Teile des Großherzogtums Hessen (s. Bd VIII S. 5,41), 1818 in den zu Kurhessen gehörigen Gebieten von Hanau und Fulda. In Baden beschloß die Generalsynode vom Jahre 1821 die Vereinigung der Konfessionen (s. Bd II S. 350,20). In Waldeck wurde sie im gleichen Jahre durch das Kirchenregiment dekretiert. Von den Anhaltischen Fürstentümern nahm sie Bernburg im Jahre 1820, Dessau im Jahre 1827, Köthen erst 1880 an (s. Bd I S. 549,4). Die Fassung der Union und die Stellung zu den Symbolen war nicht überall gleich: das eine Extrem bezeichnet der eben erwähnte 3. Paragraph der Vereinigungsakte der Pfälzer Kirche, das andere die entsprechende Bestimmung in der Vereinigungsurkunde der protestantischen Konfessionen in Rheinhessen, wonach die beiden bisher getrennten Konfessionen gemeinschaftlichen symbolischen Bücher auch fernerhin als Lehrnorm erklärt wurden.

Kehren wir zu den Verhältnissen in Preußen zurück. Der König hatte, wie erwähnt, den Anschluß an die Union der freien Entscheidung der Gemeinden überlassen. Wollte man nun die Gefahr, die damit gegeben war, daß neben der neu sich bildenden unierten Kirche mehr oder weniger bedeutende Bruchteile der Konfessionskirchen als solche fortbestanden, vermeiden, so mußte die Absicht sein, den allgemeinen Anschluß an die Union herbeizuführen. Allgemein bindende und doch freie Erklärungen waren aber nur möglich, wenn die Kirche eine solche Organisation erhielt, daß sie irgendwie selbstständig handeln konnte. Nun waren seit dem Jahre 1814 Verhandlungen im Gange, um das gesamte Kirchenwesen neu zu regeln. Zu den Absichten gehörte die Einführung presbyterial-synodaler Einrichtungen; in den Jahren 1817 ff. wurde wirklich ein Anfang damit gemacht. Allein die Bureaukratie konnte sich in diese neue Weise, die kirchlichen Dinge zu behandeln, nicht finden; die Abneigung des Königs gegen alles, was nach Liberalismus aussah, kam dazu: die Folge war, daß man die beabsichtigte Synodalverfassung fallen ließ. Für die Union ergab sich als unvermeidliche Konsequenz, daß der König die Durchführung, mehr als er ursprünglich beabsichtigte, in die eigene Hand nehmen mußte. An Einwirkung auf die konfessionelle Lehre dachte der König nicht: daß er die Freiheit der Überzeugung achtete, hinderte ihn daran. Bei der Neueinrichtung der kirchlichen Behörden war schon bisher keine Rücksicht auf die konfessionelle Trennung genommen worden. Die Konsistorien waren nicht einmal rein evangelische Ämter. Die Durchführung der Union mußte deshalb beinahe ausschließlich auf dem Gebiete des Gottesdienstes versucht werden, wie denn auch von Anfang an die Annahme des gemeinsamen Abendmahlsritus als Annahme der Union betrachtet wurde. Wenn irgendwo, so herrschte in der Gestaltung des Gottesdienstes während der rationalistischen Zeit die Willkür. Der Geschmack oder Ungeschmack der kirchlichen Behörden, oft genug des einzelnen Pfarrers, waren maßgebend. Friedrich Wilhelm III. dagegen liebte Ordnung und Regel in allen Stücken, er war erfüllt von Pietät gegen das Alte, so daß die Gesinnung des Königs treu wiedergegeben ist, wenn es in der Vorrede zur Agende von 1822 heißt, durch die Gleichförmigkeit der Gottesverehrung werde nicht allein eine gemeinschaftliche Überzeugung, sondern auch eine heitere Seelenruhe und fromme Zuversicht in dem ansprechenden Gedanken erzeugt, daß es dieselben Fürbitten und Gelübde seien, welche unsere christlichen Vorfahren seit mehreren Jahrhunderten beteten

(vgl. auch den Erlaß an den Kronprinzen bei Förster II, S. 55 und den Originalaufsatz des Königs über die Liturgie S. 345). Man begreift, daß Friedrich Wilhelm von der Notwendigkeit einer neuen Gottesdienstordnung für die preußische Kirche durchdrungen war und daß er die Vorbilder für dieselbe nur in den älteren Agenden suchen konnte. Nun empfand der König für Luther die höchste Verehrung, er kannte seine Schriften wie wenige Zeitgenossen; auch war ihm die Form des lutherischen Gottesdienstes sympathischer, als die des reformierten. So kam es, daß die neue Agende im wesentlichen an die lutherische Gottesdienstordnung sich anschloß, obgleich sie für die Gemeinden beider Konfessionen bestimmt war. Eine gemeinschaftliche Agende für Lutheraner und Reformierte hatte schon eine Kabinettsordre von 1798 für etwas Wünschenswertes erklärt. Nachdem inzwischen die Absicht der Vereinigung beider Konfessionen in den Vordergrund getreten war und bereits anfing, sich zu verwirklichen, konnte der König bei der neuen Agende nur an eine Unionsagende denken, und da er überzeugt war, daß er zwar nicht die Union, aber kraft seiner landesherrlichen Kirchengewalt die Annahme einer neuen Agende gebieten könne, so erhellt leicht, welche Bedeutung die Agende für Durchführung der Union gewinnen mußte. Indem ich für den Verlauf der Agendensache auf Bd X S. 349, 43 ff. und auf Förster Bd II, S. 70 ff. verweise, ziehe ich nur die Wirkung derselben für die Union in Betracht. Die Agende gab dem Gottesdienste eine Form, die der Zeit ungewohnt war, die auch dem Durchschnitt der religiösen Überzeugung schwerlich ganz entsprach; schon dadurch reizte sie zum Widerspruch. Den reformierten Gemeinden aber bot sie eine Gottesdienstordnung, die auf lutherischem Boden erwachsen, die den reformierten Kirchen stets fremd geblieben war, außerdem schloß sie sich auch in einzelnen Punkten, auf die das Volk Wert legte (Zählung der zehn Gebote und dgl.), an das Herkommen der lutherischen Kirche an. Die Folge war, daß reformierte Presbyterien, die der Union zugethan waren, doch von der Agende nichts wissen wollten. Andererseits konnte sie auch den Lutheranern nicht genug thun. Das Beicht- und Abendmahlsformular war unlutherisch; besonders erregte die Spendeformel beim hl. Abendmahl Bedenken; denn sie widersprach zwar der Lutherischen Lehre nicht, aber indem sie dieselbe nicht aussprach, schien sie bestimmt, sie unter der Hand zu beseitigen.

Daraus erklärt sich, daß an dem Widerspuch gegen die Agende sich der Kampf gegen die Union entzündete, der zur Separation eines Teils der preußischen Lutheraner von der unierten Landeskirche führte (vgl. Bd XII S. 1 ff.). Es wäre aber zu diesem Kampfe selbstverständlich nicht gekommen, wenn nicht inzwischen ein wichtiger Wandel in den religiösen Überzeugungen sich vollzogen hätte. Im Anfange des Jahrhunderts führte die Aufklärung fast allein das Wort, sie herrschte an den Universitäten wie auf den Kanzeln; es gab auch später Nationalisten in Menge, aber ihre Herrschaft war gebrochen; ihnen gegenüber stand die große Zahl derjenigen, welche von der Aufklärung zum positiven Christentum zurückgekehrt waren. Dem alternden Rationalismus gegenüber fühlten sie sich als die Träger eines neuen, jugendfrischen Geistes, als die Erben der Zukunft. Es war nun aber eine naturgemäße Entwickelung, daß nicht wenige von ihnen zu dem kirchlichen Christentume fortschritten. Diese Entwickelung bemerkt man überall: auf konfessionellem wie auf uniertem, auf protestantischem wie auf katholischem Gebiete. Sie führte dazu, daß innerhalb der Union selbst verschiedene Strömungen entstanden, welche Wesen und Aufgabe der Union sehr verschieden faßten. Den einen war die Union wertvoll, weil sie durch dieselbe das Recht der konfessionellen Lehre beseitigt sahen; die anderen waren der Überzeugung, daß dies keineswegs der Fall sei; sondern, indem die Union den übereinstimmenden Gehalt der reformatorischen Bekenntnisse anerkenne, habe sie ein reicheres Bekenntnis als jede Einzelkirche und zugleich ein bestimmteres und geklärteres; die dritten aber vertraten den Satz, daß durch die Union die Vollgiltigkeit der lutherischen Lehre in den historisch-lutherischen Gemeinden wie der reformierten in den reformierten keineswegs aufgehoben worden sei.

Es ist hier nicht der Ort, den Streit der Parteien zu verfolgen, dagegen muß dargestellt werden, wie die offizielle Fassung der Union durch die Einwirkung dieser verschiedenen Richtungen beeinflußt worden ist. Der Aufruf von 1817 stellte als Ziel hin die Herstellung einer neu belebten evangelisch-christlichen Kirche durch Vereinigung der beiden getrennten protestantischen Kirchen. In der in Rücksicht auf die schlesische Bewegung erlassenen Kabinettsordre vom 28. Februar 1834 heißt es dagegen: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnisschriften der beiden evangelischen Konfessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden. Durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung

und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfession nicht mehr als den Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen. Der Beitritt zur Union ist Sache des freien Entschlusses, und es ist daher eine irrige Meinung, daß an die Einführung der erneuerten Agende notwendig auch der Beitritt zur Union geknüpft sei oder indirekt durch sie bewirkt werde. Jene beruht auf den 5 von Mir erlassenen Anordnungen, diese geht nach Obigem aus der freien Entschließung eines Jeden hervor". K. H. Sack urteilte in der ersten Auflage dieser Encyklopädie (Bd XVI S. 711) ohne Zweifel richtig, daß der Inhalt dieses Erlasses nicht in vollem Einklang stehe mit dem Inhalte des Aufrufs von 1817; daß die Vereinigung zu einer evangelisch-christlichen Kirche etwas anderes sei als „Geist der Mäßigung und Milde und 10 Gewährung der äußerlich-kirchlichen Gemeinschaft"; ebenso stimmte die Erklärung, daß nicht gestattet werden dürfe, daß die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich konstituieren, nicht mit der Zusage überein, daß kein Zwang zur Union angewandt werden solle; diese Zusage hatte die Religionsfreiheit anerkannt, jene Weigerung war eine Verletzung dieses religiösen Urrechts. 15 Was das letztere anlangt, so wurde nach dem Regierungsantritte Friedrich Wilhelms IV. durch die Generalkonzession von 1845 weiteres Unrecht abgeschnitten. Dagegen ging die Fortentwickelung im übrigen in der durch die Kabinettsordre von 1834 angewiesenen Richtung. Das zeigte die Berliner Generalsynode von 1846. Wenn auf derselben der Versuch gemacht wurde, das Gemeinsame der reformatorischen Bekenntnisse in dem Ordinations- 20 formular zusammenzufassen und so die bisherige Verpflichtung „auf die Bekenntnisschriften in ihrer Übereinstimmung" durch eine bestimmtere Fassung zu ersetzen, so entsprach das ebenso sicher dem Unionsaufrufe von 1817, als es der Kabinettsordre von 1834 zuwiderlief. Daß die letztere für maßgebend angesehen wurde, ergiebt sich daraus, daß das Formular die königliche Bestätigung nicht erhielt. Noch weiter ging die Kabinettsordre vom 25 6. März 1852. Der König sprach in derselben seine Überzeugung aus, daß die Union nach den Ansichten Friedrich Wilhelms III. weder den Übergang der einen Konfession zur andern, noch viel weniger die Bildung eines neuen dritten Bekenntnisses herbeiführen sollte. Er billigte, daß der evangelische Oberkirchenrat die Verpflichtung der Kirchenbehörden in Beziehung auf Union und Konfession im Sinn und Geiste der Bekenntnistreue aufgefaßt 30 habe, und fährt dann fort: Ich halte dafür, daß es nunmehr an der Zeit ist, diesen Grundsätzen in der Gestaltung der Kirchenbehörden einen bestimmten und für die letzteren selbst maßgebenden Ausdruck zu verleihen und dadurch die Bürgschaft zu geben, daß in dem Regimente der evangelischen Landeskirche ebensosehr die mit Gottes Gnade in der Union geknüpfte Gemeinschaft der beiden evangelischen Konfessionen aufrecht erhalten wie 35 auch die Selbstständigkeit jedes der beiden Bekenntnisse gesichert werden soll. Demgemäß wurde ausgesprochen, daß der evangelische Oberkirchenrat verpflichtet sei, ebensowohl die evangelische Landeskirche in ihrer Gesamtheit zu vertreten, als das Recht der verschiedenen Konfessionen und die auf dem Grunde desselben ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen, und verfügt, daß in Angelegenheiten, die nur auf Grund eines der beiden Be- 40 kenntnisse beschieden werden könnten, die konfessionelle Vorfrage nicht nach den Stimmen der sämtlichen Mitglieder, sondern allein nach den Stimmen des betreffenden Bekenntnisses entschieden werde.

Dieser Erlaß bezeichnet den Höhepunkt dessen, was die konfessionelle Richtung innerhalb der unierten Kirche erreichte. Es ist begreiflich, daß er bei den Gegnern dieser Partei 45 die größten Bedenken erregte, zumal da man als ihr letztes Ziel die Aufhebung der Union betrachtete. Dadurch sah sich der König veranlaßt, in einem weiteren Erlaß vom 12. Juli 1853 auf das bestimmteste auszusprechen, daß er nicht daran denke, die Union zu stören oder aufzuheben, und zugleich dem Weitergehen der Lutherischen ein sehr verständliches Halt zu gebieten. In der That hatte die Kabinettsordre von 1852 auch nicht die erwarteten 50 Folgen. Die **itio in partes** war so wenig geeignet, die Union zu zerstören, daß sie sich überhaupt nicht als anwendbar bewies.

Die Entwickelung der Verfassung der preußischen Landeskirche seit 1873 hat direkt einen Einfluß auf die Union nicht ausgeübt, indem prinzipiell erklärt wurde, daß Bekenntnisstand und Union durch dieselbe nicht berührt werden sollten. Es ist aber nicht zu 55 bezweifeln, daß indirekt die Union dadurch gefestigt worden ist: sie nimmt an dem Gewinne teil, welcher der Landeskirche aus ihrer Organisation erwächst.

Ich habe im Vorstehenden versucht, die thatsächliche Entwickelung der Union zu zeichnen, ohne die Darstellung durch Einmengung der Frage nach Recht oder Unrecht derselben zu verwirren. Doch mögen ein paar Bemerkungen hierüber noch erlaubt sein. 60

Historisch angesehen, beantwortet sich diese Frage leicht. Die Männer, welche die Union einführten, begingen kein Unrecht: sie handelten in der aufrichtigen Überzeugung, das Beste der Kirche zu fördern; die Gemeinden, welche zur Annahme der Union bestimmt wurden, erlitten kein Unrecht: denn sie waren ebenso wie die Führer von dem Rechte der Union überzeugt, oder ließen sich davon überzeugen. Das Unrecht begann erst, als denjenigen, welche anders dachten, verwehrt wurde, demgemäß zu handeln. Denn auf religiösem Gebiete giebt es nur ein doppeltes Unrecht: Verleugnung der eigenen und Zwang gegen fremde Überzeugung. Hierüber wird eine Meinungsverschiedenheit kaum möglich sein. Anders ist es, wenn man die Frage nach Recht oder Unrecht der Union der protestantischen Kirchen allgemein faßt. Seit 300 Jahren wird diese Frage verschieden beantwortet; es ist mehr als wahrscheinlich, daß man nie zu einer einhelligen Antwort gelangen wird. Sucht man die Ursache hiervon nur in der Streitsucht und Rechthaberei der Theologen, in den „schnöden Unbilden der sog. Konfessionellen" oder in der Verschwommenheit der Unionisten, so begnügt man sich mit einer sehr oberflächlichen Ansicht. Die Ursache liegt vielmehr darin, daß jene Frage nicht auf Grund objektiver Thatsachen beantwortet werden kann, sondern nur auf Grund eines Urteils über den Wert der Einheit und Bestimmtheit der kirchlichen Lehre und der Gleichheit der kirchlichen Ordnungen. Dieses Urteil aber ist naturgemäß stets schwankend. Denn so gewiß es ist, daß für jede sittliche Gemeinschaft ein gewisses Maß gemeinsamer Überzeugung notwendig ist, ebenso gewiß ist es auch, daß eine Gemeinschaft nicht möglich ist, wenn man fordert, daß ihre Glieder in allem und jedem gleich denken und fühlen. Wie groß aber jenes notwendige Maß gemeinsamer Überzeugung sein muß, an welchem Punkt es überschritten wird, so daß das, was Band der Einigung sein soll, Element der Auflösung wird: hierfür giebt es keinen objektiven Maßstab. Deshalb wird als notwendig für die kirchliche Gemeinschaft stets von den einen mehr, von den anderen weniger gefordert werden. Daraus ergiebt sich, daß sowohl die Freunde als die Gegner der Union einen Standpunkt vertreten, der relativ berechtigt ist. Jene sind die Zeugen für die Gemeinsamkeit des protestantischen Bodens, die zu vergessen man lange Zeit in Gefahr war; diese die Zeugen für die Berechtigung der lutherischen, beziehungsweise reformierten Ausprägung des Protestantismus, die zu übersehen man jetzt in Versuchung ist. Überwogen im 16. und 17. Jahrhundert die Gegner der Union, so war das Folge der Verhältnisse: man arbeitete unter lebhaftem Streite gegen abweichende Überzeugungen an der genauen Formulierung der Lehre. Wie hätte man nicht dem Ertrag dieser Arbeit den größten Wert zuschreiben sollen. Die jüngste Vergangenheit dagegen gehörte den Freunden der Union, und auch die nächste Zukunft wird ihnen wohl gehören. Ich meine das nicht in dem Sinne, als sei eine Ausdehnung der Union auf diejenigen deutschen Landeskirchen zu erwarten, welche dieselbe nicht angenommen haben. Dazu fehlt der Anlaß; auch würde der Versuch die lebhafteste Opposition hervorrufen und zu neuen Separationen führen. Aber unbestreitbar scheint mir, daß die Freunde der Union die allgemeine Zustimmung mehr für sich haben, als ihre Gegner. Das tritt gerade auf dem konfessionellen Gebiete an den Tag: keine konfessionell lutherische Landeskirche kann sich schroff gegen Reformierte abschließen: beinahe überall ist die sog. gastweise Zulassung Reformierter zum hl. Abendmahle in Übung. Und wo sie abgelehnt wird, geschieht es nicht, weil die Gemeinden daran Anstoß nehmen, sondern weil sie gegen die Ueberzeugung des Pfarrers verstößt. Auch dies ist durch allgemeine Verhältnisse bedingt. Der moderne Verkehr hat eine viel häufigere Berührung der verschiedenen Konfessionsverwandten herbeigeführt, als früher: es konnte nicht ausbleiben, daß zum Bewußtsein kam, in wie vielen Punkten man einig ist. Dazu kommt, daß der Gegensatz, in welchen das Christentum gegenwärtig gestellt ist, weit abliegt von den Punkten, über welche der Protestantismus des 16. Jahrhunderts sich trennte: die naturgemäße Folge ist, daß ihre Bedeutung anders beurteilt wird, als damals. Endlich hat die Arbeit der Theologie — einschließlich der konfessionell gerichteten — zu dem Resultate geführt, daß niemand die Formulierung, welche das Dogma im 16. Jahrhundert fand, für schlechthin zutreffend hält; auch der überzeugteste Lutheraner giebt zu, daß die lutherischen Bekenntnisschriften seine Überzeugung nicht in demselben Sinne aussprechen, wie die Überzeugung ihrer Verfasser und deren Zeitgenossen. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen der Substanz und der Form des Bekenntnisses ist nichts anderes als das Zugeständnis dieser Thatsache. Ihre Folge aber ist, daß man den Wert der trennenden Formel anders beurteilt, als vordem. Mit einem Worte: ebensosehr wie das beiden protestantischen Konfessionen Gemeinsame für das allgemeine Bewußtsein an Gewicht gewonnen hat, hat das Trennende an Gewicht verloren. Folgt nun aus diesem Wandel, daß die lutherische und reformierte

Eigenart — die ja vorhanden sind, auch abgesehen von dem, was beide Kirchen über das hl. Abendmahl ꝛc. lehren — zu verschwinden haben, oder schon verschwunden sind? Daß das letztere auch auf dem Gebiete der Union nicht der Fall ist, drängt sich jedem Beobachter auf. Und wer möchte im Ernste das völlige Verschwinden beider Typen wünschen: ein solcher Wunsch wäre nichts anderes, als jene von Schleiermacher getadelte Uniformitätssucht, die Verwirklichung eines solchen Wunsches aber ist, wie die Dinge jetzt noch liegen, unmöglich. **Hauck.**

Unitarismus (der neuere, englisch-amerikanische). — J. Dan. Rupp, *'Η ΠΑΣΑ ΕΚΚΛΗΣΙΑ*. An original History of the relig. Denominations at present existing in the U. St. etc., Philadelphia 1844. J. R. Beard, Unitarism, exhibited in its actual condition, London 1846. O. Fock, D. Socinianismus, Kiel 1847 (I, S. 263—287). Fairbairn, Append. zu Alexanders u. Simons engl. Ausg. von J. A. Dorners „Entwickel. d. L. v. d. Pers. Christi (Hist. of the Developement etc., Edinb. 1861 ff.) II, 3, p. 347 ff. J. H. Blunt, Dictionary of Sects, Heresies etc. (London 1874), Art. Unitarians. J. Martineau, Unitarian Christianity. Ten Lectures on the positive aspects of Unitarian thought and doctrine (mit Beiträgen auch von Armstrong, Binn, Jerson ꝛc.), London 1881. G. Bonet-Maury, Des origenes du Christianisme unitaire chez les Anglais, Paris 1882 (auch englisch: London 1884). J. Stoughton, Religion in England from 1800 to 1850, I (London 1884), p. 23. 211 ff. Goblet d'Alviella, L'évolution contemp. chez les Anglais, les Américains et l. Hindous, Paris 1884 (auch engl.: Relig. Thought in Engl., Am. and India, London 1885). A. Livermore, Art. „Unitarianism" in Schaff-Herzog Relig. Encycl. III, 2419—2422. Drysdale, History of the Presbyterians in England, their Rise, Decline and Revival, London 1889, I, p. 522 ff. 622 ff. Aug. Werner, Der ältere und der neuere Unitarismus: Deutsch-evang. Bl. 1891, S. 610 ff. — Wesentlich übertroffen sind diese Darstellungen durch Jos. Henry Allen, A History of the Unitarians in the United States, in vol. X von Schaffs American Church Hist. Series (New-York 1894), p. 121—249 (Der Band enthält außerdem in s. zweiten Hälfte eine Hist. of the Universalists von Rich. Eddy. — Vgl. auch J. F. Smith, Art. „Unitarism" in d. Encycl. Brit. XXIII, 725 f.

Vgl. den bes. Artikel über Lindsey, Priestley (zu diesem auch die ergänzenden Litteraturangaben unten zum Text) Channing (Bd III, 788, wo zu den Litteraturangaben nachzutragen ist: G. Fischer, Channing as preacher and theologian (in den Discussions in Hist. and Theol. N. York 1880, p. 253—284 und J. W. Chadwick, W. Ellery Channing, minister of religion, Boston 1903. Desgl. d. Art. „Theod. Parker", Bd XIV, 696 ff. (wo zur Litt. beizufügen ist: Altherr, Th. Parker in s. Leben und Wirken [St. Gallen 1894] und A. B. Bruce, Apologetics [Edinb. 1892), p. 136—145]. — Wegen R. W. Emersons s. O. B. Frothingham, History of Transscendentalism in New-England, New-York 1876. F. B. Sanborn, Genius and Character of R. W. Emerson. Boston 1885. J. E. Cabot, Memoir of R. W. E., 2 vols, London 1887. Richard Garnett, Life of R. W. E. (in der Sammlung: „Great Writers"), London 1888. — Vgl. Allibone, Dict. of Engl. and Amer. Wr. etc, Suppl. I, 556 f.; Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philos.[9], IV, 496 f.

Ueber James Martineau handeln: A. W. Jackson, J. M., a biography and study, Boston 1900. W. Manchot: Prot. Monatshefte, 1900, S. 65 ff. O. Pfleiderer, Entwickelung der prot. Theologie seit Kant ꝛc. (1891), S. 431 ff.; O. J. Price, Martineaus Religionsphilosophie (Diss.), Leipzig 1902. J. Drummond u. C. B. Upton, The Life and Letters of J. M., and a Survey of his Philosophical Works, 2 vols., New-York 1902 (s. d. ausf. Anzeige in d. Princeton Rev. 1903, 655 ff.). Vgl. Dict. of National Biogr. Suppl. III (1901), p. 146—150.

Ueber Stopford Brooke s. u. a. E. W. Mayer im ThJB 1898, S. 477 und bes. Steude: Bew. d. Gl. 1899, S. 195—210.

In England fanden antitrinitarische Ideen schon unter Heinrich VIII. Eingang und manche Bekenner, trotz harter Verfolgungen seitens der Staatsgewalt. Unter Elisabeth wurden 1575 zwei Wiedertäufer wegen „arianischer" Gesinnung und Lehrweise verbrannt; desgleichen 1583 der Häretiker John Lewes in Norwich „for denying the godhead of Christ" (Allen, p. 122). Noch unter Jakob I. erlitten 1612 Bartholomew Legate in Smithfield und Edward Wightman in Lichfield den Feuertod — beide als „Anabaptists and Arianizers" (ebd. 123). Ein von den Sozinianern Polens an Jakob I. gesandtes Exemplar des ins Lateinische übersetzten Rakauer Katechismus wurde auf Parlamentsbeschluß 1614 durch Henkershand verbrannt. — Trotz dem allem, und trotz des Erzbischofs Laud Kanones vom Jahre 1640, die den Antitrinitarismus als „a damnable and cursed heresy" verboten (vgl. XI, 313, 7 ff.), verbreiteten sich besonders zur Zeit der großen Revolution, von Holland aus Schriften der Socinianer in beträchtlicher Zahl in England. Die in etwas modifizierte Lehrweise des Socinianismus fand einen gelehrten Schutzredner (oder wenigstens schonenden Beurteiler) an dem latitudinarischen Theologen W. Chillingworth (gest. 1644), sowie einen mit

wiederholten harten Verfolgungen heimgesuchten Konfessor an dem 1662 gestorbenen John Biddle (s. den Art. III, 201 ff.). Noch unter Wilhelm III. wurde das socinianische Bekenntnis von den Toleranzakten von 1689 ausgeschlossen und mit schweren Strafgesetzen belegt. Aber das Aufkommen des Deismus sowie des Clarkeschen National-5 Supranaturalismus — mit seiner sabellianischen Fassung das Trinitätsbegriffs, an welche bekanntlich auch Isaac Newton Gefallen fand (vgl. bei Clarke IV, 103, 39 ff.) — sicherte einem in socinianischer Weise abgeschwächten Dreieinigkeitsbegriff eine weite Verbreitung als privatim gehegter Lehrmeinung sowohl in staatskirchlichen wie in Dissenterkreisen. Die Bewegung trat offen hervor und gedieh zum Bruch mit der englichen Staatskirche, 10 als Theophil Lindsey 1773 — wegen der im vorherg. Jahr seitens des Parlaments erfolgten Ablehnung der Petition um Aufhebung der Verpflichtung auf die 39 Artikel — seinen Austritt aus derselben erklärte und demnächst eine freie Gemeinde auf antitrinitarischer Basis in der Esserstraße in London gründete. Lindsey leitete diese Gemeinde bis gegen die Mitte der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts, worauf er sich ins Privat-15 leben zurückzog (gest. 1808), übrigens aber als apologetischer Schriftsteller für seine Sache thätig blieb (Hauptwerke: **Conversations upon Christian Idololatry**, 1790, worin er auch den Glauben an die Trinität als „götzendienerisch“ bekämpft, und „**Conversations on the Divine Government** 1802, worin er eine Art von System seiner religiösen Ideen giebt (vgl. den Art. von Schoell: **XI**, 503 f.).

20 Gleichzeitig mit dieser Wirksamkeit des Londoner Predigers, die den Grund zum süd-englischen Unitarismus legte, wirkte Joseph Priestley für dieselbe Sache im mittleren England (vgl. den Art. in Bd **XVI**, 53, 1—32, zu dem wir hier einiges Ergänzende nachtragen). Während seiner Lehrthätigkeit als Professor der Litteratur an der Dissenterakademie zu Warrington (c. 1756—1761) wurde er infolge seines Studiums der Schriften 25 des Naturphilosophen David Hartley sowie derjenigen des heterodoxen antideistischen Apologeten Nath. Lardner (s. d. A. **XI**, 288 f.) irre am calvinischen Kirchenglauben, dem er ursprünglich mit Entschiedenheit angehangen hatte. Er wurde Unitarier und obendrein Anhänger der fast materialistisch klingenden, übrigens doch nicht ernstlich in diesem Sinne gemeinten Lehre Hartleys, wonach die Vibrationen der Hirnnerven als die mechanischen 30 Ursachen des Empfindens und Denkens zu betrachten seien (Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, [2]I, 295 ff.). Andererseits fuhr er doch auch damit fort, in Lardnerscher Weise gegen naturalistischen Unglauben (insbesondere gegen das berüchtigte **Systeme de la Nature**) und gegen Humeschen Skepticismus zu Felde zu ziehen, und zwar als Verteidiger mancher entschieden supranaturalistischer Lehren, u. a. des Glaubens an ein persön-35 liches Fortleben des Menschen im Jenseits. Er wirkte hierauf zwölf Jahre lang (1768—80) als Prediger einer, gleich ihm, unitarisch gesinnten Gemeinde zu Leeds, sowie weiterhin an einer ebensolchen in Birmingham (1780—91). In die Zeit seines Wirkens am ersteren Orte fallen seine bedeutendsten Arbeiten auf physikalisch-chemischem Gebiete, besonders seine Entdeckung des Sauerstoffs 1774, den er — weil damals noch in den Vorurteilen der 40 irrigen Phlogistontheorie G. E. Stahls befangen — als „dephlogisierte Luft“ bezeichnete. Während der Birminghamer Zeit fügte er zur bisherigen, teils naturwissenschaftlichen, teils theologischen Schriftstellerthätigkeit Versuche auch auf dem Gebiete der Politik hinzu. Ein Essay über die republikanische Regierungsform, worin er diese bedingterweise verteidigte, zog ihm die Anklage zu, er sympathisiere mit den Revolutionsmännern Frank-45 reichs. Obgleich dieser Vorwurf nicht in vollem Umfang begründet war, brach doch von seiten des strengmonarchisch gesinnten Birminghamer Volks ein erbitterter Aufruhr gegen ihn los, wobei seine Wohnung, samt seinen Büchern und einer Sammlung wertvoller physikalischer Instrumente, in Flammen aufging (14. Juli 1791). Diese Katastrophe verleidete ihm den Aufenthalt in England. Nachdem er noch einige Zeit zu Hackney bei 50 London in ziemlich kümmerlicher Lage zugebracht, siedelte er 1794 mit seiner Familie nach Pennsylvanien über und widmete das letzte Jahrzehnt seines rastlos thätigen Lebens der Förderung des nordamerikanischen Unitarismus (s. u.). — Für Alt-England wurden während der nächstfolgenden Jahrzehnte die unitarischen Interessen hauptsächlich gepflegt und gefördert durch die Prediger Thomas Belsham (gest. 1829 — zuerst Priestleys Nach-55 folger in Birmingham; später in London Lindseys Nachfolger und dessen Biograph; s. u.) und Lant Carpenter (Prediger in Bristol, gest. 1840). Während ihres Wirkens erreichte die bis in die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts hinein immer noch gedrückte Lage des britischen Unitariertums allgemach ihr Ende. Schon 1813 wurde das ihre Lehrfreiheit beschränkende und des Öfteren sie mit harten Geldbußen belastende Gesetz aufgehoben; 60 1825 konnten sie sich zu einem über Englands Grenzen hinausreichenden religiösen Bund

(British and Foreign Unitarian Association) zusammenschließen, und bald nach Carpenters Tod wurde durch Erlaß der sog. Dissenters' Chapels Act (1844) der letzte Rest von Beschränkungen ihrer religiösen Freiheit beseitigt (s. Allen, p. 152f.).

In Neu-England fand Priestley bei seiner Einwanderung daselbst einen für unitarische Lehren empfänglichen Boden, für dessen Bereitung — besonders in Boston und 5 dessen näherer Umgebung — liberal gerichtete kongregationalistische Prediger wie Jonathan Mayhew (gest. 1766), Ch. Chauncey (gest. 1787), Simeon Howard (gest. 1804), Thomas Barnard (gest. 1812) u. a. mit Erfolg thätig waren (Allen, p. 170ff.). Priestley selbst (gest. 4. Febr. 1804) hat während der zehn Jahre, die er noch in Amerika (zuerst in dem pennsylvanischen Städtchen Northumberland) verlebte, weniger durch Predigten oder 10 sonstiges persönliches Wirken als durch schriftstellerische Thätigkeit die unitarische Sache zu fördern gesucht. Er schrieb hier u. a. seine Parallele zwischen Jesus und Sokrates (Jesus and Socrates compared, 1803) sowie die vierbändige Auslegung der hl. Schrift (Notes on all the Books of Scripture, 1802—04), die er seinen früheren theologischen Werken größeren Umfangs, namentlich der „Geschichte der Fälschungen des Christentums" 15 und der zweibändigen „Allgemeinen Kirchengeschichte" folgen ließ und wodurch die auf 141 Nummern sich belaufende Gesamtheit seiner Schriften vollzählig wurde. Zu besonderem Ansehen oder Einflusse ist keins seiner theologischen Werke gelangt. Das dankbare Andenken, das seine Bekenntnisgenossen ihm widmen, gilt weniger seinen Bestrebungen auf diesem Gebiete als seiner charaktervollen religiösen Persönlichkeit und seiner 20 Beteiligung an jenem eifrigen und erfolgreichen naturwissenschaftlichen Forschen, wodurch die Lavoisier, Watt, B. Franklin, R. Fulton und andere seiner Zeitgenossen Ruhm erlangten (vgl. Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur, 2. A. 1906, S. 333ff. sowie die daselbst benutzte Darstellung von M. Pattison Muir, Heroes of Science; Chemists [London 1883], 52—79). — Die dem unitarischen Standpunkt zustrebende Bewegung 25 gewann seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts besonders in Massachusetts und den nächstbenachbarten Neuenglandstaaten eine von Jahr zu Jahr wachsende Ausdehnung. Bostons Prediger fielen der neuen Richtung — die sich damals mit Vorliebe noch „liberale" Schule nannte — nach und nach fast alle zu. Durch Besetzung von fünf der einflußreichsten Professuren am Harvard College mit Vertretern der liberalen Ideen wurde 30 während der Jahre 1806—08 diese Hochschule für den Unitarismus erobert (um eben die Zeit, wo die kirchlich-konservativ gerichteten Kreise der Kongregationalisten von Massachusetts ihr Theol. Seminar zu Andover gründeten). Zur Bildung eigentlicher unitarischer Gemeinden in größerer Zahl kam es erst seit dem zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts. Allerlei Zeitungspolemik zwischen den Organen des Bostoner Liberalismus (z. B. 35 der Monthly Anthology und dem Christian Disciple [seit 1813]) und denen der orthodoxen Richtung beförderte das feindselige Auseinandertreten der Parteien; auf der letzteren Seite war es namentlich der Panoplist (ein während der Jahre 1805—20 erscheinendes streng calvinistisches Blatt), dessen scharfe Artikel (seit 1815) zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit den Anhängern der modernen Häresie mahnten. Daß diese 40 Häresie keine andere sei als die Denk- und Lehrweise der altenglischen Unitarier, wurde den Orthodoxen besonders infolge der Verbreitung von Belshams Memoirs of Theoph. Lindsey (London 1812) im amerikanischen Buchhandel klar. Das vom „Unitarismus in Amerika" handelnde Kapitel dieser Biographie öffnete den strengkirchlich Gerichteten die Augen über das, was sie vor allem von ihren Gegnern schied. In immer dringenderer 45 Weise ergingen nun die Mahnungen an dieselben, auszuscheiden und auf Grund ihrer Sonderlehren sich als neue kirchliche Gemeinschaft zu konstituieren, — wogegen freilich jene noch längere Zeit sich sträubten. Auf entscheidende Weise trug die Predigt, welche der Bostoner liberale Pastor Ellery Channing (geb. zu Newport, Rh.-J. 1780) am 5. Mai 1819 zu Baltimore anläßlich der Ordination des unitarisch gerichteten Geistlichen Jared 50 Sparks hielt, dazu bei, das offene Hervortreten der ebenso gesinnten Prediger und Gemeinden — damals etwa 120 im Staate Massachusetts sowie 9—10 in den Nachbarstaaten — mit ihrem Bekenntnis zum Unitarismus zu befördern (Allen, 195ff.). Channing wurde von da an Hauptführer der rasch sich ausbreitenden neuen Denomination, zu deren Bezeichnung als „unitarisch" er freilich nur ungern sich herbeiließ. Seine idealistische 55 Geistesrichtung blieb aller schärferen bekenntnismäßigen Ausprägung sowohl seines eigenen Denkens und Lehrens, wie des ihn umgebenden Kirchenwesens stets abgeneigt. „Eine etablierte Kirche", meinte er, „ist das Grab des Intellekts". Lieber als einen Unitarier pflegte er sich einen „liberalen Christen" zu nennen, womit er einen solchen meinte, „der geneigt ist, als Bruder in Christo Alle aufzunehmen, die nach dem Urteil der Liebe 60

Jesum Christum als ihren Herren und Meister annehmen". In diesem praktisch-philanthropischen Geiste hat er bis zu seinem Tode (2. Okt. 1842) als eifriger Gegner der Sklaverei, sowie als Förderer der Mäßigkeitsbewegung und der Gefängnisreform gewirkt (vgl. Schaffs Artikel: III, 788). — Channings Nachfolger als hauptsächlich einflußreicher Vorkämpfer des amerikanischen Unitarismus wurde Theodore Parker (geb. 1810, gest. 1860), durch welchen die noch verhältnismäßig konservativere Gestalt der älteren unitarischen Schule zur mehr kritisch und subjektivistisch gearteten des modernen Unitarismus fortgebildet wurde. Die von der älteren Schule noch festgehaltene Autorität der Bibel wurde unter Parkers Einfluß preisgegeben und in Verbindung damit eine spekulative Fortbildung des Gottesbegriffs zur Gestalt eines „reinen" (richtiger eines mehr oder weniger stark pantheisierenden) Theismus angestrebt, überhaupt also eine Annäherung an den modernen spekulativ-kritischen Rationalismus Hollands und Deutschlands vollzogen (Näheres s. in dem Art. von Lührs: **XIV**, 696 ff.). — Eine nachhaltig wirksame Ergänzung erfuhr die Thätigkeit dieser berühmtesten Vertreter amerikanisch-unitarischer Kanzelberedsamkeit durch das schriftstellerische Wirken des Dichterphilosophen Ralph Waldo Emerson (geb. 1803 zu Boston, gest. 1882). Dem Predigerberufe hatte auch dieser reichbegabte Genius sich ursprünglich gewidmet, gab aber, nachdem er drei Jahre lang Pastor an der kongregationalistischen „zweiten Kirche" zu Boston gewesen, 1832 sowohl dieses Amt wie seine Mitgliedschaft in der independ. Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft auf, siedelte nach dem Städtchen Concord (Mass.) über und wirkte von hier aus schriftstellerisch sowie durch in Boston gehaltene öffentliche Lehrvorträge für die Sache des Unitarismus. Mittelpunkt seines mit ungemeinem Erfolge betriebenen Wirkens für ein dogmen- und formenfreies individualistisches Christentum wurde der auf seine Anregung in Boston entstandene „transscendentale Klub". Durch Mitarbeit an mehreren vielgelesenen Zeitschriften (zuerst an **The Dial**, dann seit 1844 an **The Atlantic Monthly**), durch Veröffentlichung seiner Vortragsserien und nicht am wenigsten durch seine Dichtungen (wie „Nature" 1836) trug er zur Verbreitung seiner „transscendentalistischen" Aufklärungsideen in weitem Umkreis bei (vgl. die Gesamtausgaben seiner **Works** von Morley [London 1883, 6 Bde] und von Riverside [Boston 1883—84; 12 Bde]). Grundsätzliche Systemlosigkeit ist ein Hauptcharakteristikum von Emersons pantheisierend-mystischer und extremindividualistischer Weisheit, die weit über die Grenzen der unitarischen Sekte hinaus Liebhaber gewonnen hat. In der neuen wie in der alten Welt ergötzen sich viele Hunderte schöngeistig veranlagter Leser, besonders auch in Freimaurerkreisen, an derartigen keck hingeworfener Sentenzen wie: „Natur, Litteratur, Geschichte sind nur subjektive Erscheinungen"; „Gott erbaut seinen Tempel im Herzen, auf den Trümmern von Kirchen und Religionen"; „Unsere Vernunft darf nicht vom göttlichen Sein unterschieden werden"; „Die reine Sympathie mit den Zwecken des Weltalls ist eine unendliche Kraft und kann weder bestochen noch abgelenkt werden" &c. (vgl. die von H. R. Haweis herausgegebenen **„Gems of Emerson"** [London 1886]), sowie die Blütenlesen Emersonscher Gedankenblitze, womit der deutsche maurerische Schriftsteller Diedrich Bischoff seine Werke zu verzieren pflegt (z. B. in den Anmerkungen zu „Die Logenarbeit und das Reich Gottes", Leipzig 1904, S. 53 ff.). — Noch bei Lebzeiten Emersons gründete einer seiner begeistertsten Anhänger, A. Bronson Alcott in Concord, Mass., eine speziell zur Pflege transscendentalistischer Weisheit bestimmte **„Concord School of Philosophy"** (1879), die er fast ein Jahrzehnt hindurch leitete, die aber nach seinem Tode (1888) sich auflöste (vgl. Überweg-Heinze a. a. O. 497).

Zu dauerndem Bestand sind einige schon ältere Vereinigungen zur Förderung der amerikanisch-unitarischen Interessen gelangt. So die 1825 zu Boston unter Channings Auspizien gegründete **American Unitarian Association** (dazu bestimmt **„to diffuse the Knowledge and promote the interests of pure Christianity"**) sowie mehrere später entstandene Vereine (so die **Western Conference of Unitarians** seit 1852 und die 1865 zu New-York ins Leben getretene **National Unitarian Conference**, gestiftet zur **„promotion of the cause of Christian faith and work)** widmen sich mit wachsendem Erfolge der Pflege der unitarischen Interessen. Von den beiden theologischen Bildungsanstalten des amerikanischen Unitariertums trägt die zu Meadville in Pennsylvania (gestiftet 1844) ausschließlich unitarischen Charakter, während die mit der Harvard-Universität verbundene theol. Fakultät oder **Divinity School** sich seit 1878 für **„undenominational"** erklärt hat, d. h. auch nicht-unitarische Studierende zuläßt. Eine starke Abneigung gegen bestimmte dogmatische Ausprägung und symbolische Fixierung ihres Lehrbegriffs ist nach wie vor charakteristisch für die amerikanisch-unitarische Theologie.

Dieselbe vermeidet in vielen ihrer Vertreter es geradezu, sich als „unitarisch" zu bezeichnen, bevorzugt vielmehr Namen wie etwa „linker Flügel der Kongregationalisten" oder „kritisch-liberale Theologie" oder „Schule des undogmatischen Christentums" u. dgl. Auch wird von nicht wenigen unitarisch gerichteten und mit unitarischer Predigt bedienten Gemeinden doch der Name „unitarisch" gemieden — so daß zwischen der Gesamtheit der Anhänger dieses Bekenntnisses und den ihnen zunächst verwandten Denominationen (insbesondere der kongregationalistischen) keine scharfe Grenzlinie gezogen werden kann und eine genaue statistische Ermittelung des dermaligen Konfessionsstands der Partei unmöglich ist. Zu den betr. Angaben bei Carroll (Am. Church Hist. Ser. I, 367), wonach die Unitarier Amerikas im Jahre 1893 sich auf 420 Gemeinden mit 444 Kirchgebäuden, gegen 510 Geistlichen und 68000 „Mitgliedern" beliefen, bemerkt der Historiker des Unitarismus (Allen, p. 243) ganz offen: diese Zahlen seien zu stande gebracht durch Hinzunahme von ziemlich vielen, „nur der Sache, nicht dem Namen nach unitarischen Gemeinden"; unter den 444 Kirchen befänden sich kaum 197, die sich ausdrücklich selbst als unitarisch bezeichneten, und bei den 510 Geistlichen seien einerseits gegen 20 predigende Frauen, andererseits mindestens 100 überhaupt nur liberal gerichtete aber nicht eigentlich unitarische Theologen mit inbegriffen. Den Charakter einer freisinnigen Allerweltskirche, mit stark entfesseltem Subjektivismus ihrer Vertreter und mit entsprechender Gleichgiltigkeit gegen feste kirchliche Organisation, bekundet in der That die unitarische Denomination in mehr als nur einer Beziehung. Diese „Kirche der Intellektuellen" (wie sie sich auch wohl nennen läßt), besitzt ihr einigendes Band nicht sowohl an den Satzungen irgendwelcher Assoziation oder an sonstigen fixen religiös-kirchlichen Überlieferungen, sondern vornehmlich an der gemeinsamen antidogmatischen Tendenz ihrer Redner und der wesentlich übereinstimmenden Art, wie ihre Journalisten (in mehreren geschickt redigierten und einflußreichen Organen wie jetzt besonders der Christian Examiner und die Unitarian Review) sich über religiöse Probleme und Zeitfragen vernehmen lassen. „Unitarismus" bedeutet ihren Anhängern nicht das Festhalten an einem dogmatisch bestimmten Gottesbegriff, sondern überhaupt nur s. v. a. freie und fortschrittliche religiöse Denkweise (vgl. Frothingham bei Allen, p. 244: The new Unitarism is neither sentimental nor transcendental nor traditional; it calls itself „unitarian" simply because that name suggests freedom and breadth and progress and elasticity and joy", etc.).

Seit dem Dahinsterben der oben genannten theologischen Koryphäen des amerikanischen Unitarismus haben zum Teil wieder altenglische litterarische Größen die geistige Führung des Unitarismus übernommen. Dieselben ziehen zur Verstärkung ihrer Position auch Vertreter des europäisch-festländischen theologischen Liberalismus gerne heran und haben besonders durch Veranstaltung öffentlicher Vorträge u. dgl. einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die Kreise der wissenschaftlich Gebildeten gewonnen. Zur Befestigung ihres Ansehens und zur Verbreitung ihrer Anschauungen trägt namentlich das Institut der Hibbert-Lectures Wichtiges bei, ein seit 1873 in regelmäßiger Thätigkeit getretener Vortragscyklus (gegründet durch ein Legat des reichen Jamaicapflanzers Rob. Hibbert [gest. 1849] zum Zweck der Vertretung „antitrinitarischer Lehren" und mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß „nur Heterodoxe" an ihm mitwirken dürften). Max Müller, Abr. Kuenen, O. Pfleiderer u. a. haben zur Förderung dieses Unternehmens durch mehr oder weniger wichtig gewordene Vorträge bisher beigetragen. — Zu den erfolgreichsten einheimischen Vorkämpfern für die unitarische Sache gehört der noch gegenwärtig in englischen wie außerenglischen schöngeistigen Kreisen — wegen seiner eleganten Plädoyers für ein wunderfreies, der modernen Entwickelungslehre angepaßtes und ganz aufs praktische reduziertes Christentum — vielgefeierte Stopeford A. Brooke (Verfasser von Reden über „Glaube und Wissenschaft", welche an Charlotte Broicher [Göttingen 1898] eine Übersetzerin fanden, von geistreichen Essays über „Religion in Literature and Religion in Life" [London 1901] u. s. w.). Desgleichen der seit Anfang 1900 aus dem Leben geschiedene James Martineau, Brookes hohes Vorbild und geistlicher Vater, der nachdem er 1836 mit den zu Liverpool gehaltenen sechs Vorträgen über „Das Rationale der religiösen Forschung" seine Laufbahn auf glänzende Weise eröffnet, fast durch zwei Menschenalter hindurch teils in Vorlesungen am Manchester New College, der theol. Hochschule des altenglischen Unitariertums, teils in Reden und Schriften sonstiger Art sein beredtes Zeugnis für ein gemäß modern-unitarischer Doktrin idealisiertes und sublimiertes Christentum abgelegt hat. Drei Werke von internationaler Verbreitung entstammen der Zeit seiner gereifteren ungemein erfolgreichen Schriftstellerthätigkeit: die Types of Ethical Theory

(2 vols., London 1885), eine zweibändige Religionsphilosophie, betitelt **A Study of Religion, its Sources and Contents** (Oxford 1887) und ein genialer Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre: **The Seat of Authority in Religion** (London 1890). Da in diesen Werken neben glänzender Diktion auch eine hervorragende spekulative Begabung zu Tage tritt, eignen sie sich vor allen dazu, einem eindringenderen Studium der Gottes- und Weltansicht des Unitarismus der Gegenwart zu Grunde gelegt zu werden. Am modernen Materialismus und dem Positivismus Comtes und Mills, ja selbst am Spencerschen Agnosticismus wird von ihrem Verfasser scharfe Kritik geübt; seine eigne religiöse Denkweise ist eine wesentlich pantheistische, getragen von hohem sittlichem Ernst, aber verbunden mit weitgehender Neigung zu subjektivistischer Kritik und Hyperkritik bezüglich der geschichtlichen Grundlagen des Christentums — in welch letzterer Hinsicht er einerseits französischen liberalen Religionsforschern wie A. und J. Réville &c., andererseits den jüngeren Ausläufern von Baurs kritischer Schule nahestehend erscheint (vgl. Pfleiderers vielfach zustimmende Würdigung der Martineauschen Theologie in den JPTh 1889, S. 41 ff., sowie die mehr kritisch gehaltenen Ausführungen von Lipsius im ThJB 1888, S. 323 f. und 1890, S. 349 ff.). Im Verhältnis zu manchen seiner Bekenntnisgenossen, namentlich zu dem radikaler gerichteten Parker (vgl. über diesen: Lührs, in Bd XIV, 697 f.) steht Martineau als der tiefere religiös-ethisch gehaltvollere Denker da. Doch teilt er mit allen Dogmatikern des neueren Unitarismus die ablehnende Haltung gegenüber jenen Überresten supranaturalistischer Denk- und Lehrweise, welche das socinianische Religionssystem noch zu konservieren gesucht hatte, insbesondere also den konsequenteren Rationalismus hinsichtlich der Lehren vom Wunder, von Christi Person und von den letzten Dingen. (**Herzog** †) **Zöckler** †.

Universalismus hypotheticus s. d. A. Helvetische Konsensformel Bd VII S. 647, 52.

Universitäten. — Litteratur: Denifle, Universitäten des Mittelalters, 1885; Rashdall, Universities of Europe in the Middle Ages, 1895; Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten, 1888/96; Paulsen, Die deutschen Universitäten, 1902; Lexis, Die Universitäten im Deutschen Reich, 1904; Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrhs., 1853/54; Itter, De honoribus sive gradibus academicis liber, 1685; Stein, Die akad. Gerichtsbarkeit in Deutschland, 1891; Horn, Kolleg u. Honorar, 1897; Akademische Freiheit, 1905; Zur Gesch. d. Privatdozenten = Mitteil. d. Gesellsch f. deutsche Erziehungs- u. Schulgeschichte, 1901, Heft 1; Dolch, Geschichte des deutschen Studententums, 1858; Minerva, Jahrbuch der gelehrten Welt, 1892 ff.; Erman u. Horn, Bibliographie der deutschen Universitäten, 3 Bde, 1904.

Die Universitäten sind ein Erzeugnis des christlichen Geisteslebens des Mittelalters. „Die Kirche war die Trägerin aller Ideen geistigen und gesellschaftlichen Fortschrittes, und indem sie nicht müde ward, diese Ideen zu verwirklichen, stand sie weit über allen andern menschlichen Einrichtungen der Zeit" (Lamprecht). Danach erscheint der Streit, ob die Universitäten kirchliche oder weltliche Anstalten waren, müßig: sie waren beides, entsprechend dem Charakter des christlichen Abendlandes, dessen Geschichte die drei Worte: **sacerdotium, imperium, studium** ausdrücken.

Ihre Entstehung fällt in das 12./13. Jahrhundert. Der Typus mußte erst da sein, bevor nach ihm Universitäten gegründet werden konnten. **Studium generale** war der Name, den diese frei entstandenen Lehranstalten gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts hin annahmen. Man gelangte zu dem Begriff, nachdem die Entwickelung von Paris und Bologna diese Art **scolae** oder **studia** unterschiedlich machte von anderen die dann **scolae speciales, studia particularia** heißen mochten. Die entscheidenden Thatsachen waren folgende. Erstens: es waren Unterrichtsanstalten für all und jeden, der lernen d. h. studieren wollte. Damit hing zweitens zusammen, daß die Lehre (**doctrina, scientia**) eine **disciplina generalis**, eine allgemein giltige, in der ganzen Christenheit brauchbare war. Und dazu kam drittens, daß diejenigen, die den durch die Praxis typisch gewordenen und für notwendig erkannten Studienkursus absolviert hatten, nach einer Prüfung für befähigt erklärt wurden, die gelernte Wissenschaft zu propagieren und überall als anerkannte Lehrer aufzutreten.

Erhielt zufolge dieser drei Momente der Archetyp, nachdem er sich befestigt hatte, den Namen **studium generale**, so gehörte doch zur Fortdauer des Typs noch etwas, was das Wort **universitas** ausdrückt. Denn erst von der Zeit an, wo die Schulen von Paris und Bologna **universitates** d. h. juristische Körperschaften einschlossen, kann man den Bestand dieser beiden Hochschulen datieren. Solche organisierten Verbände von Lehrern

und Schülern entstanden um die Wende des 12. Jahrhunderts, sie drückten den Schulen ein bleibendes Siegel auf, schufen ihre Verfassung, erlangten Privilegien und konsolidierten so den Typ, der seitdem als ein studium generale privilegiatum in der Geschichte seine Rolle spielt.

Die körperschaftliche Verfassung gehörte also mit zum Begriff des Generalstudiums. 5 Der Gesamtverband „universitas magistrorum et scholarium" schloß in sich noch Unterverbände einerseits der Lehrer, andererseits der Scholaren, teilweise auch beider zusammen, wie sie die Namen „Fakultäten" und „Nationen" andeuten. Im Laufe der Zeit wurde die Bezeichnung der Gesamtkorporation zur Bezeichnung der Lehranstalt, und gerade in Deutschland ist von Anfang an studium generale und universitas promiscue ge- 10 braucht worden. Niemals aber hat man darunter die Gesamtheit der Wissenschaften verstanden: der Ausdruck universitas litterarum gehört der Neuzeit an. —

Der Archetyp der Universitäten wurde in Paris und Bologna gefunden. Der Grund lag darin, daß um dieselbe Zeit (zu Anfang des 12. Jahrh.s) eine bestimmte Wissenschaft — in Paris die Theologie, in Bologna die Jurisprudenz — nach einer 15 neuen Methode von hervorragenden Lehrern (Abälard, Irnerius) behandelt und dadurch eine neue Ära des gelehrten Studiums begründet wurde. Die Methode bestand in der dialektischen Erörterung des Gegebenen, dort der Kirchenlehre, hier der Rechtslehre: das überlieferte Recht war Gesetz, der überlieferte Glaube war Gesetz; die Aufgabe bestand darin, die Widersprüche zwischen den Autoritäten, den Kirchenvätern wie den Glossatoren, 20 dialektisch zu entfernen, d. h. das Pro et Contra zu disputieren und den Schlußentscheid, die Sentenz zu ziehen.

In dieser dialektischen Methode steckte Leben, sie weckte Leben, sie erzeugte eine Kontinuität der gelehrten Arbeit und sicherte den Schulen zu Paris und Bologna, wohin aus allen Gegenden des Abendlandes die Schüler strömten, die Dauer, die andern gleich- 25 zeitig berühmten Schulen, wie Kloster Bec, Laon, Tours, Ravenna, nicht zu teil ward.

Diese neue Methode wurde zur Scholastik, von der Kirche anerkannt und verbreitet zur Beförderung und Bewahrung der Einheit der Lehre auf kirchlich-religiösen, wie auf kirchlich-rechtlichem Gebiet. Das römische Recht kam nur subsidiär in Betracht, soweit sein Studium für das Verständnis des kanonischen nötig war. Entsprechend der mittel- 30 alterlichen Idee von Universalmonarchie und Universalkirche standen Theologie und Jurisprudenz im Vordergrunde geistigen Interesses. Dies aber ist der Ursprung des connubium academicum zwischen beiden. —

Privilegien kamen der Universitätsbildung zu gute. Das erste war die sog. Authentica Habita Kaiser Friedrichs I., in Form eines Reichsgesetzes zu Roncalia 35 1158 erlassen und in das Corpus J. C. aufgenommen. Es besagt, daß diejenigen, welche Studien halber an fremde Orte reisen, den kaiserlichen Schutz genießen und, von der örtlichen Gerichtsbarkeit befreit, entweder vor ihrem Lehrer oder dem Bischof Recht nehmen sollen. Galt dies Privileg auch nicht ausschließlich für Bologna, so wurde es doch gemäß der Bedeutung, die die Rechtschule von Bologna damals schon besaß, von ihr vor- 40 züglich geltend gemacht und trug zu ihrer weiteren Entwickelung wesentlich bei. Weiterhin wurde es die Grundlage für alle Privilegienbriefe, welche Kaiser und Landesherren den späteren Universitäten erteilten.

Ein ähnliches Privilegium erlangten die Schulen von Paris, indem aus besonderer Veranlassung im Jahre 1200 König Philipp August den Scholaren persönliche Sicher- 45 heit und Unantastbarkeit ihrer Habe gewährte und sie der Gerichtsbarkeit des Bischofs unterstellte.

Diese Privilegien begünstigten ohne Zweifel die Bildung von Korporationen, die sich ja doch nur unter dem Schutze der höchsten geistlichen und weltlichen Autoritäten festigen konnten. Bald kamen andere, vom Papst erteilte dazu: das Promotionsrecht und das 50 sogen. Residenzprivilegium. —

Die Universität Paris konstituierte sich am Ende des 12. Jahrhunderts aus der Vereinigung der Lehrer der vier Disziplinen: Theologie, Jus, Medizin und Artes, und zwar waren es die, welche auf der Seineinsel im Bezirke von Notre Dame ihre Lehrthätigkeit ausübten, nachdem sie vom Kanzler der Kathedrale in herkömmlicher Weise die Er- 55 laubnis dazu erhalten hatten.

Die Pariser Universität war also eine Magisteruniversität: das Regiment der Lehranstalt lag in den Händen der Lehrer, und was sie regierten quoad studium, das ging die Gesamtheit, die universitas magistrorum et scholarium an.

Nach und nach schlossen die Lehrer desselben Faches noch engere Verbände. Den 60

Anlaß dazu gab die Promotionsfrage, die statutarisch geregelt werden mußte, was im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts geschah. Um diese Zeit erscheint auch das Wort „facultas" zunächst für die betreffende Disziplin; seit der Mitte des Jahrhunderts überträgt es sich aber auf das Kollegium der Lehrer desselben Faches, und die universitas 5 magistrorum et scholarium erscheint nun in vier Fakultäten gegliedert. Als gemeinsames Oberhaupt des Studiums galt bis Ende des 13. Jahrhunderts der Kanzler von Notre Dame, der das Prüfungswesen beaufsichtigte und die Lizenz erteilte.

Unter den Fakultäten nahm die artistische zwar als Vorstufe zu den oberen drei den untersten Rang ein, jedoch war sie an Mitgliederzahl bei weitem die stärkste. Sie lehrte 10 die hergebrachten artes (septem liberales) und verband damit vorzüglich das Studium der Aristotelischen Schriften. Ihr lag besonders die Pflege der Dialektik ob, die wiederum nur der Theologie den Weg bereitete: dienten doch nach Gregor IX. alle Wissenschaften einzig der Theologie. Die juristische Fakultät traktierte das kanonische Recht, das als ein Anhängsel der Theologie gelten konnte. Die Medizin, vielfach noch zu den artes ge- 15 rechnet, hatte ihre Hauptpflegestätte allerdings weniger in Paris, als in Montpellier und Salerno. In Paris überwog durchaus das philosophisch-theologische Schulstudium, und die Artisten bildeten den Grundstock der Universität.

Ebenfalls in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts wurden für die Zwecke der Verwaltung und der Disziplin die Scholaren in vier Nationen eingeteilt. Es ist 20 wohl kein Zweifel, daß damit eine Nachahmung der in Italien voraufgegangenen freien Nationenbildung beabsichtigt wurde, um Ordnung in das Chaos der studierenden Jugend zu bringen. An der Spitze jeder Nation stand ein von ihr gewählter Prokurator, während alle vier sich unter einem gemeinschaftlichen Rektor vereinigten.

Somit umfaßte das Generalstudium in Paris eine doppelte Korporationsbildung: 25 einmal rücksichtlich des Lehrzwecks die Magister- und Scholarenuniversität mit ihren vier Fakultäten, sodann die unter einem gemeinsamen Scholarenrektor vereinigte, in vier Nationen gegliederte Studentenschaft. Da nun die artistischen Magister zugleich noch Scholaren in den oberen Fakultäten waren, so ergab sich für sie eine zwiefache Korporationszugehörigkeit: als Komponenten ihrer Fakultät gehörten sie zum corpus magistrorum, 30 als Scholaren der oberen Fakultäten aber zugleich zu den Nationen. Erwägt man nun, daß die Mehrzahl der Schüler überhaupt Artisten waren, so ist ersichtlich, daß die ganze philosophische Fakultät in den Nationen enthalten war und daß außerhalb derselben nur die Lehrer der oberen Fakultäten standen. Auf diese Weise bekamen die Artisten bald das Übergewicht an der Universität. Zunächst (um 1274) machte sich der Nationenrektor auch 35 zum Haupt der Artistenfakultät, die mit den vier Nationen quasi identisch wurde. Um dieselbe Zeit mögen sich dann auch die andern Fakultäten je einen Vorsteher (Dekan) gegeben haben. Sodann unterwarf sich der Rektor der Artistenfakultät die Mediziner und Dekretisten und nach längerem Widerstreben endlich auch die Theologen, so daß von 1341 ab der ursprüngliche artistische Nationenrektor als Haupt der ganzen Universität 40 auftritt.

Diese Entwickelung gelangte zum Abschluß, kurz bevor die erste deutsche Universität (Prag 1347) gegründet wurde. —

Der Bologneser Typ entwickelte sich in anderer Form, weil hier der Schulunterricht andere Art hatte als jenseit der Alpen. In Frankreich war er seit Karl d. Gr. unlös- 45 lich verbunden mit den Klöstern und Kirchen, so daß Lehrer wie Schüler ipso facto zum geistlichen Stande zählten.

In Italien dagegen hatten sich von der Römerzeit her Laienschulen erhalten, und wenn daneben auch Kirchenschulen existierten, so besaßen sie doch keineswegs das Monopol. Besonders gab es Laienlehrer in den lombardischen Freistaaten, wo die städtische Politik 50 ehrgeizigen Leuten Aufstieg versprach. Auch in Italien waren die sieben freien Künste die Grundlage der geistigen Bildung. Aber während im Norden das Hauptgewicht auf die Dialektik gelegt wurde in ihrer Anwendung auf Metaphysik und Theologie, trieb man hier vorzüglich Grammatik und Rhetorik in Anwendung auf die Rechtskunde, d. h. zur Abfassung juridischer Instrumente als Vorbereitung auf den Beruf des Sachwalters und 55 Notars. Rom, Pavia, Ravenna, Bologna waren Orte, wo das Recht im Rahmen der artes gelehrt wurde. Seit den Zeiten des Irnerius nun (1100—1130) hörte in Bologna das Recht auf ein Zweig der Rhetorik und Element der liberalen Erziehung zu sein, es wurde eine selbstständige Doktrin und erzeugte eine neue Klasse von Studierenden, reifer an Alter und selbstständiger als die sonstigen Scholaren des frühen Mittelalters. Hier 60 liegt der Grund für die Entstehung der (juristischen) Studentenuniversität in Bologna.

Der Aufschwung des Rechtsstudiums in Italien ist an den Namen des Irnerius geknüpft. Bald nach ihm erhielt es einen neuen Anstoß in anderer Richtung. Um 1142, um dieselbe Zeit als Petrus Lombardus in Paris seine Sentenzen herausgab, erschien in Bologna das Dekretum Gratians, die „concordantia distantium canonum". Beide Werke sind Anwendungen der dialektischen Methode von Abälards „Sic et Non", beide wurden die von der Kirche anerkannten Textbücher sowohl für das Studium der Theologie als des Kirchenrechts. Und ebenso wie Irnerius das Studium des weltlichen oder kaiserlichen Rechts von den artes geschieden hatte, so machte Gratian das kanonische oder päpstliche Recht zu einer Sonderwissenschaft neben der Theologie.

Durch Gratians Auftreten erhielt nun Bologna als Rechtsschule doppeltes Gewicht: Laien und Kleriker von Süd und Nord zogen herbei. Die spekulative Theologie kam dagegen nicht auf, ihr Hauptsitz war und blieb Paris. In Bologna herrschte praktische Wissenschaft, der Geist des Diesseits, die Fragen der Investitur, des Verhältnisses zwischen Kaiser und Papst, von Feudalstaat und bürgerlicher Freiheit wurden erörtert, während in Paris theoretische Wissenschaft, der Geist des Jenseits überwog, Fragen über die Einheit der Vernunft, über Transsubstantiation, über die Realität der Universalien auf der Tagesordnung standen.

Alle diese Umstände bewirkten, daß Bologna und nach ihr die übrigen südlichen Hochschulen den laienhaften, demokratischen Charakter von Studentenuniversitäten erhielten, während Paris und Oxford nebst ihren Abkömmlingen hierarchisch regierte Magisterschulen wurden.

In Bologna waren es die studierenden Fremden, die sich zur Wahrnehmung ihrer gemeinsamen Interessen in „Nationen" zusammenschlossen, wahrscheinlich um dieselbe Zeit, als in Paris die Magisteruniversität anhub. Das Muster ihrer Vereine gaben die städtischen Zünfte ab; wie diese wählten sie sich einen Rektor, dem consiliarii zur Seite standen, schwuren ihm Gehorsam und unterstellten sich seinem Gericht. Insofern modifizierten sie des Rotbarts Privileg, das sie zwar vom örtlichen Gerichte eximierte, ihnen aber nur die Wahl ließ zwischen dem Forum des Bischofs oder ihres Meisters. Die Professoren wurden also ausgeschaltet, und das bischöfliche Gericht blieb einzig für die Kleriker unter den Studenten.

Noch vor der Mitte des 13. Jahrhunderts verschmolzen die Korporationen zu zwei großen (juristischen) Universitäten der Citramontani und Ultramontani, innerhalb deren die verschiedenen Nationen mit ihren freigewählten consiliarii noch ein selbstständiges Leben lebten; sie erhielten sich mit ihren beiden Rektoren bis zum 16. Jahrhundert hin, während auf anderen von Bologna abgeleiteten Hochschulen die Reduzierung auf eine Universität (scil. scholarium) mit einem Rektor schon früher eintrat.

Die Rechtslehrer standen zunächst außerhalb der Universität. Wohl mochten sie, da die Leitung des Studiums doch in ihrer Hand lag, zu Prüfungszwecken, besonders seit Honorius III. 1219 den Archidiakon mit der Verleihung der Lizenz beauftragt hatte, ein collegium doctorum vorstellen, zur Organisation eines solchen kam es jedoch erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, als es notwendig erschien, der erstarkten Scholarenuniversität ein korporatives Gegengewicht der Lehrer zu geben. Allmählich gerieten sie aber, da die Studenten sie wählten und in Verbindung mit dem Stadtmagistrat besoldeten, derart in Abhängigkeit, daß der rector scholarium auch rector studii wurde und selbst die Professoren seiner Gerichtsbarkeit unterwarf. Seitdem mochte auch das Bolognaer Generalstudium einer universitas magistrorum et scholarium gleichen. Erst Anfang des 14. Jahrhunderts traten die Artisten (inkl. Mediziner) zu einer (dritten) Universität zusammen; und als 1360 Innocenz VI. ein studium generale in theologia bewilligte, da verbanden sich die Magister der Theologie zu einer Genossenschaft, während ihre Studierenden der Universität der Artisten beitraten.

Soviel über den Bolognaer Archetyp des Generalstudiums: hier die Scholarenuniversität, in Paris die Magisteruniversität. Ihre beiderseitigen Abkömmlinge unter den primären, frei entstandenen Universitäten trugen natürlich den Charakter des Vorbildes. —

Parallel mit Paris und in offenbarer Nachahmung, wenn auch sonst selbstständig, entwickelte sich vom 12. Jahrhundert her das Generalstudium in Oxford. Seine Besonderheit liegt in der Stellung des Kanzlers, der als Vertreter des Bischofs, d. h. der Kirche dem Pariser Kanzler vergleichbar war, darüber hinaus aber auch die Stellung des Rektors innehatte. Die Ursachen für diese Eigentümlichkeit der englischen Universitäten sind bei Rashdall nachzulesen.

Als primäre, bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene Generalstudien sind

in Italien Reggio, Modena, Vicenza, Padua, Vercelli, in Frankreich Orléans und Angers zu nennen. Es ist bezeichnend, daß sie alle zunächst nur Rechtsschulen waren, also bloß eine Fakultät besaßen: die Rechtswissenschaft war eben das Lieblingsstudium der Kleriker des 13. Jahrhunderts, die Kirche selbst ein großes Rechtsinstitut. Cambridge dagegen, ein Ableger von Oxford, besaß wie dieses alle vier Fakultäten. Medizinische Generalstudien entwickelten sich in Salerno und Montpellier. In Montpellier gesellten sich dazu im 13. Jahrhundert artistische und juristische Fakultäten, und mit Rücksicht auf diese erteilte Nikolaus IV. 1289 für Montpellier noch einen Stiftungsbrief, obwohl hier das Generalstudium „ex consuetudine" schon längst bestand.

Als sekundäre Universitäten mögen nun diejenigen betrachtet werden, die nach einem der Archetype absichtlich von der Landesherrschaft oder vom Kaiser oder vom Papst oder von ihnen zusammen gegründet wurden unter Verleihung eines Stiftbriefes mit eben den Privilegien, die für das Bestehen eines Generalstudiums als notwendig erkannt waren. Hießen jene ersten so ex consuetudine, so wurden es diese ex privilegio. Den Reigen eröffneten nach Bolognaer Typ die Hochschulen der pyrenäischen Halbinsel (Valencia, Salamanca, Lissabon-Coimbra), wo sich zuerst das Bedürfnis fühlbar machte, den Einheimischen das Reisen auf ausländische Hochschulen zu ersparen. Es waren Generalstudien „respectu regni", also nicht sowohl internationale, als vielmehr Landesuniversitäten. Ihre Anzahl betrug am Ende des Mittelalters 13.

Allen Ländern voran eilte Italien mit der Errichtung von Generalstudien. Abgesehen von Neapel, wo Kaiser Friedrich II. 1224 ein solches mit allen vier Fakultäten begründete, und von Rom, wo Innocenz IV. 1244/5 das Generalstudium der röm. Kurie für Theologie und Rechtswissenschaft ins Leben rief, verdankten die übrigen ihre Entstehung der Initiative städtischer Munizipien, die sich hierbei von fiskalisch-politischen Beweggründen leiten ließen. An ihnen behaupteten das Rechtsstudium und nächst ihm das medizinische den Vorrang. Im ganzen besaß Italien während des Mittelalters schon an 20 Generalstudien.

In Frankreich wurde Toulouse die erste nach Pariser Muster gestiftete Universität (1229). Ihr Urheber war der Papst, und ihre Stiftung ist geschichtlich insofern bedeutsam geworden, als sie der Vorstellung Raum gab, der Papst könne auf Bitten eines Landesherrn oder einer Stadt Generalstudien gründen. Und von dieser Vorstellung war es nur ein kleiner Schritt bis zur Entwickelung der Theorie, daß eine Universität überhaupt nicht ins Leben treten konne ohne einen Stiftbrief des Papstes oder wenigstens seines Mitregenten im mittelalterlichen Weltstaat, des Heiligen Römischen Kaisers. Auf Toulouse folgten im 14. Jahrhundert noch vier neue Generalstudien: Avignon, Cahors, Grénoble, Orange, doppelt so viele aber im 15. Auf ihre Verfassung gewann neben dem Pariser auch der Bolognaer Typ einigen Einfluß, insofern als die Vertreter der Nationen, die Prokuratoren oder Konsiliarier, neben dem Rektor und der Magisterkorporation an der Leitung des Studiums teilnahmen. Auf die Wahl der Lehrer hatten indes die Studenten keinen Einfluß. Bemerkenswert ist ferner, daß mit Ausnahme von Paris der Bischof durch einen Kanzler oder Scholastikus fast überall bedeutenden Einfluß behauptete. Auf diesen französischen Typus ging aber die Verfassung der deutschen Universitäten zurück.

In Deutschland hebt die Universitätsgeschichte erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts an, indem Karl IV. 1348 in seinem Kronland Böhmen mit päpstlicher Bewilligung zu Prag ein Generalstudium eröffnete und damit gewissermaßen den Schlußstein legte für die deutsche Besiedelung; denn von nun an beginnt die nationale Gegenwirkung der Cechen, welche nach 60 Jahren den Exodus der Deutschen erzwang. Man wird übrigens bei jeder Universitätsschöpfung besondere Beweggründe aufzudecken haben. In Konkurrenz mit Prag erhob sich 1365 die Universität Wien. Es folgten sodann, als in der Zeit des Schismas die Universität Paris sich zerstreut hatte, Heidelberg 1386, Köln 1388, Erfurt 1392. Im nächsten Jahrhundert versuchte zuerst Bischof Joh. v. Egloffstein 1402 zu Würzburg die Gründung einer Universität, sie überlebte ihren Urheber nicht und wurde 1582 vom Fürstbischof Julius mit Hilfe der Jesuiten zum zweiten Male gestiftet. Dagegen gedieh das Studium in Leipzig, wo die Landgrafen von Thüringen 1409 die aus Prag vertriebenen deutschen Magister und Scholaren seßhaft machten. Zehn Jahre später begründeten mecklenburgische Herzöge in Verbindung mit der Hansestadt Rostock die erste Hochschule in dem neuen Kolonialgebiet jenseit der Elbe. Hiermit war die erste Periode deutscher Universitätengründung abgeschlossen. Besetzt war: der Südwesten mit

Heidelberg, der Westen mit Köln, das Centrum mit Erfurt und Leipzig, der Norden mit Rostock, der Osten mit Prag, der Südosten mit Wien.

Noch im 14. Jahrhundert griff die Universitätsbildung über die Ostgrenze des Reiches hinaus: Prag und Wien erweckten Nacheiferung bei den Königen von Polen und Ungarn, die in Krakau, bezw. in Fünfkirchen und Ofen-Pesth Hochschulen errichteten, freilich ohne daß diese Stiftungen in jenen noch etwas zweifelhaften Kulturländern zu rechtem Gedeihen kamen.

Auf der entgegengesetzten Seite des Reichs erhielt Löwen 1425 die erste niederländische Universität.

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts hob in Deutschland eine zweite Periode eifriger Universitätengründung an. Die Ursachen waren zweifellos mehr politische, als wissenschaftliche, ähnlich wie bei der Errichtung der Universitäten in den italischen Freistaaten des 13. Jahrhunderts. Das römische Recht hielt durch die Pforten der neuen Universitäten seinen Einzug in Deutschland zur Unterdrückung der heimischen Rechte und zur Stärkung absoluter Fürstengewalt. Greifswald, die Schöpfung Rubenows und Stiftung pommerscher Herzöge, war 1456 die erste der neuen Universitäten dieser Periode. Es folgten Freiburg im Breisgau 1457, Basel 1460, Ingolstadt und Trier 1472, Tübingen und Mainz 1477, alle mit päpstlichen Stiftungsbriefen. Eberhard von Württemberg erbat sich 1484 von seinem Verwandten Kaiser Friedrich III., der z. Z. als Flüchtling vor Matthias Corvinus im Reiche umherirrte, noch einen zweiten Stiftungsbrief für Tübingen, in welchem besonders das Studium des „kaiserlichen" Rechtes betont wurde zur Bändigung der „effrenes subditorum animi". Hieran knüpften antipapale Juristen und Vorkämpfer der Staatsgewalt die tendenziöse Lehre, daß die Privilegierung einer Fakultät des römischen Rechts Reservatrecht des Kaisers sei.

Am Ende des 15. Jahrhunderts waren also alle größeren Territorien Deutschlands mit Ausnahme von Kursachsen und Brandenburg im Besitz einer Universität. Brandenburg trug sich allerdings Anfang der 90er Jahre mit dem Plane einer Universitätsgründung, jedoch kam ihm Kursachsen, das bei der Teilung der sächsischen Lande im Jahre 1486 seine Leipziger Universität abgegeben hatte, noch zuvor mit der Gründung von Wittenberg 1502; die Brandenburgische Hochschule trat dann erst 1506 zu Frankfurt an der Oder ans Licht. Beide Universitäten besaßen sowohl päpstliche als kaiserliche Stiftbriefe; sie waren die letzten mittelalterlichen Gründungen in Deutschland.

Außerhalb Deutschlands wurden noch errichtet: in den nordischen Ländern die Universitäten von Upsala, 1477 auf Betreiben des Klerus, und Kopenhagen, 1478 unter König Christian I., beide nach deutschem Muster, natürlich mit päpstlicher Konfirmation. In Schottland waren es die Bischöfe, die während des 15. Jahrhunderts drei Universitäten ins Leben riefen: St. Andrews 1413, Glasgow 1450, Aberdeen 1494. Auf diese Weise bedeckten bis zum Ende des Mittelalters fast drei Viertelhundert Generalstudien die christliche Welt. Die Verfassung aller führt zurück auf die beiden Archetype Paris und Bologna mit denjenigen Abweichungen, wie sie die geographischen, politischen und zeitlichen Verhältnisse mit sich brachten.

Wir betrachten nun die Grundzüge der Verfassung der deutschen Universitäten. Sie sind alle gegründet: die ältesten nach Pariser Vorbild, die späteren mit Benutzung der Statuten ihrer Vorgängerinnen wie Wien, Köln, Erfurt, Leipzig. Regiert wurde die Lehranstalt von den Magistern der vier Fakultäten, die zum concilium plenum zusammentraten. Daß in Wien der humanistisch gesinnte Kaiser Max I. 1501 eine Art fünfter Fakultät in dem collegium poetarum et mathematicorum mit dem Recht der Dichterkrönung schuf, blieb ein vereinzelter Fall. Jeder Fakultät steht ein Dekan vor, der ganzen Universität der Rektor, früher gewählt von und aus der Gesamtheit der Magister und Scholaren, später bloß noch von und aus den magistri regentes. Die Aemter wechselten halbjährlich. Jede Fakultät (und Nation) verehrte ihren Schutzheiligen und feierte sein Jahresfest. Die Universität selbst beging die kirchlichen Festtage, eine Sitte, die sich zur Bekundung des geistlichen Charakters der Universität bis ins 18. Jahrhundert erhielt.

Die Nationeneinteilung haben nur Universitäten des 14. Jahrhunderts, sie umfaßte aber neben den Scholaren auch die Magister. Weil bei der mit der Mehrung der Universitäten sich mindernden Frequenz ein natürliches Bedürfnis dazu nicht vorlag, so verschwanden sie im 15. Jahrhundert. Daß sie Frankfurt 1506 mit der Gesamtverfassung noch von Leipzig kopierte, ist belanglos. Formell bestanden sie in Leipzig bis 1830.

Keine Universitätsgründung war möglich ohne eine Ausstattung mit Renten und

Liegenschaften: geistliche und weltliche Gewalten gingen dabei Hand in Hand. Gewöhnlich war die Inkorporierung einer Kollegiatkirche; auch ganze Pfarrdörfer wurden überwiesen. In erster Linie mußte für die Subsistenz der Professoren und für Gebäude gesorgt werden. Theologen und Juristen waren gewöhnlich kirchliche Pfründner, denen das Residenzprivilegium zu gute kam, sonst salariati. Der Bedarf an Lehrern war nicht erheblich: 2—4 Theologen, 3—6 Juristen, 2 Mediziner (ein „theoricus", ein „practicus") genügten. Größer war, entsprechend der Schülermenge, die Anzahl der artistischen Lehrer, wohl 20—30; der Stamm derselben war besoldet, eingewiesen in das sog. collegium.

Collegia hießen die der Universität überlassenen Gebäude, in denen die Verwaltung domizilierte, actus und lectiones gehalten wurden, wo auch Lehrer und Schüler Wohnung und Kost hatten. Soweit die Kollegien (die noch heute bestehenden englischen colleges) nicht Platz boten, wurden die Scholaren in Kontubernien oder Bursen untergebracht, Privatpensionen einzelner Magister unter Aufsicht der Universität. Das Alleinwohnen in der Stadt war im allgemeinen verboten.

Zu den besoldeten Lehrern und Kollegiaten, denen in erster Linie der öffentliche Unterricht oblag und die actu regentes (scil. cathedram) hießen, kamen unbesoldete Magister, die teils als Hilfslehrer in der Artistenfakultät ihr „biennium komplierten" (eine Lehrverpflichtung, die ihnen bei der Promotion auferlegt wurde), teils als Bakkalare in den oberen Fakultäten die für die weitere Promotion erforderliche Thätigkeit als Probekandidaten ausübten, teils auch solche, die freiwillig in Anwartschaft auf eine besoldete Lektur dienten.

Der Unterricht selbst war danach von zweierlei Art. Der ordentliche, öffentliche Unterricht wurde von den besoldeten Professoren als sog. lectio im Auditorium erteilt; daneben bestand der außerordentliche, private Hilfsunterricht in den Kollegien und Bursen, an dem sich sowohl die ordentlichen wie die Hilfslehrer beteiligten. Hierbei handelte es sich einerseits um Vorbereitung der jungen Scholaren für die lectiones (Einübung der lateinischen Sprache), andererseits um Wiederholungen (repetitio, resumptio) der öffentlichen Lektionen.

Den Vorlesungen wurden kanonische Bücher zu Grunde gelegt: in der Theologie die Sentenzen des Petrus Lombardus, in der Rechtslehre das Corpus juris, in der Medizin Hippokrates, Galen und Avicenna, bei den Artisten besonders die philosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. In der Interpretation befolgte man im allgemeinen den mos italicus:

Praemitto, scindo, summo casumque figuro,
Perlego, do causas, connoto et objicio;

man nannte das „magistraliter legere". Eine gute Erklärung giebt Thorbecke (Gesch. d. Univ. Heidelberg 1886). Zum theoretischen Unterricht der lectiones, d. h. der Überlieferung des wissenschaftlichen Stoffes, kam der praktische der disputationes, d. h. der Übung im dialektischen Gebrauch, in der Reproduktion des Stoffes. Auch die Disputationen waren öffentliche und private. Besonders die Artisten hatten sie zu üben: einen Tag in der Woche disputierten die Magister, am Sonntag die Bakkalare. Auch die Lehrer der oberen Fakultäten waren zu solchen offiziellen Musterdisputationen verbunden, die als sog. Zirkulardisputationen reiheum gingen. Öffentlich waren auch die Inauguraldisputationen der Promovenden. Die privaten, häuslichen Übungsdisputationen fanden in den Kollegien und Bursen statt, besonders abends (disputationes serotinae). Alljährlich sollte die geistliche Ritterschaft ein mehrtägiges Festturnier begehen in der sog. Disputatio quodlibetica. Zum Leiter wurde ein besonders geschickter Magister quodlibetarius gewählt. Ein solcher war aber nicht immer zur Hand, daher fiel diese Glanzleistung der Universität oft aus und hörte im 16. Jahrhundert ganz auf. —

Der ganze Unterrichtskursus war zugeschnitten auf die Erlangung der Meisterschaft im Lehren. Daher der Titel magister und doctor, dieser in Italien, jener mehr in Frankreich beliebt, doch war magister auch synonym mit dem späteren professor. Die deutschen Universitäten übernahmen beide, ausschließlich verblieb der „magister" am Ende den Artisten. Zur Bezeichnung diente das große M und D vor oder hinter dem Namen des Inhabers, mit oder ohne Hinzufügung der Fakultätslettern. Seit der humanistischen Periode verbindet sich der magister artium mit dem doctor philosophiae, um im 18. Jahrhundert ganz zu verschwinden. Jetzt wird es auch üblich, das D. durch Dr. zu ersetzen. Nur die prot.-theol. Fakultät verharrt beim alten Brauch, wohl aus rein äußerlicher Veranlassung, die bei den Katholiken nicht gegeben war. Es war, daß die Kandidaten der

Theologie, die meist den Magistergrad in der philos. Fakultät erwarben, anfingen, sich Doktoren zu nennen mit dem üblichen Dr. vor dem Namen. Von ihnen huben sich nun, um Verwechslungen vorzubeugen, die wirklichen Doktoren der Theologie mit dem alten D. ab.

Zum Magister und Doktor gelangte man in älterer Zeit nur gradatim und rite, d. h. nach Erwerbung der niederen Grade des Bakkalars und Lizentiaten; promotio per saltum wurde erst in der Neuzeit üblich. Übrigens war die Lizentiatur ursprünglich kein besonderer Grad: sie bezeichnete bloß das Zwischenstadium der licentia assumendi insignia doctoralia. Zur Ersparung der Promotionskosten begnügten sich viele mit der Lizenz. Erst vom 17. Jahrhundert an findet sich, wie bei Itter nachzulesen ist, zuerst in Straßburg die Licentiatura als besonderer Grad. In der Artistenfakultät hat er nie Bedeutung gewonnen. Der Bakkalar (irrigerweise mit bacca und laurus zusammengebracht, aber wohl von bachelier = bas chevalier abzuleiten) verschwand im 18. Jahrhundert von den meisten deutschen Universitäten, Leipzig kennt ihn noch im 19. Er ward ersetzt durch das Reifezeugnis der Gymnasien.

Im theologischen Kursus des Mittelalters hatte der Bakkalar große Bedeutung. Das Studium umfaßte Bibel und des Lombarden Sentenzen. Demgemäß bestanden zwei Stufen des Bakkalariats: auf der ersten las der b. biblicus oder cursor unter Leitung seines Lehrers über einige biblische Bücher, auf der zweiten der b. sententiarius oder formatus die Sentenzen. Ohne diese Lehrthätigkeit der Bakkalare ist der mittelalterliche Unterricht gar nicht denkbar.

Dem Promotionsakt ging noch die disputatio aularis, solennis oder inauguralis voraus, gewissermaßen eine öffentliche Prüfung, in der der Kandidat vor dem ganzen akademischen Coetus sein Können zu beweisen hatte. Dem Kanzler waren die Kandidaten zu präsentieren, er hatte als Aufsichtsinstanz die Erlaubnis zur Promotion zu geben. Indes hinderte das nicht, daß schon zu Felix Platters Zeiten längst das Wort galt: Sumimus pecuniam et mittimus asinum in patriam — die Doktoren in Montpellier sagten: in Germaniam. Der Actus doctoralis fand gewöhnlich in der Kirche statt unter Entfaltung großen Ceremoniells: feierliche Prozession, Glockengeläut, Musik, Kerzen, Überreichung der symbola doctoralia, als birretum, liber apertus et clausus, anulus doctoralis, epomis, osculum, nachdem der Kandidat noch eine quaestio gelöst und auf die Szepter der Universität den Doktoreid geleistet. Am Ende eine gratiarum actio des Doctor novellus, darauf Verteilung von „chirotecis“ und feierlicher Abzug. Das convivium doctorale, vom Dekan der Fakultät auf Kosten des Doktors ausgerichtet, beschloß den Akt.

Die Impositio birreti bedeutete die Verleihung der facultas hic et ubique docendi; jeder Promovierte war also eo ipso habilitiert für das akademische Lehramt. Indes schon frühzeitig sank die Würde zu einem bloßen Ehrentitel herab, der gewisse Prärogativen im kirchlichen und bürgerlichen Leben nutzbar machte. Seit dem Ausgange des Mittelalters schufen sogar kaiserliche Pfalzgrafen nicht bloß gekrönte Dichter, sondern auch Doktoren, die man aber als sog. Doctores bullati auf Universitäten nicht honorierte. Die Folge war: daß der Titel für Geld zu haben war und im Werte sank und daß die Habilitation noch besondere Leistungen erforderte.

Das Promotionsrecht war zugleich das aus dem Korporationsprinzip fließende Kooptationsrecht der Magister. Ursprünglich auf eine Universität bezogen wurde es im 13. Jahrhundert durch päpstliche Privilegierung, später gewohnheitsrechtlich als facultas ubique docendi allgemein anerkannt, bis Mißbrauch und Eifersucht die sog. „Nostrifikation“ erheischten.

Zu den integrierenden Privilegien der Universität, für deren Aufrechterhaltung sog. Konservatoren zugleich mit dem Kanzler vom Papste bestellt wurden, gehörte das Recht, sich Statuten zu geben und über alle Supposita die akademische Gerichtsbarkeit auszuüben. Diese, vom Rektor entweder allein gehandhabt oder in Gemeinschaft mit der Gesamtheit oder einem Ausschuß der Lehrer (concilium plenum, consistorium, Senat), umfaßte die zivile, einschließlich Matrimonialsachen, und kriminelle; doch lagen die Verhältnisse in dieser Hinsicht hier und da verschieden.

Aus dem Korporationsprinzip floß drittens das Selbstverwaltungsrecht über die den Universitäten verliehenen Besitztümer. Freilich erwiesen sich die Gelehrten dabei vielfach als schlechte Haushalter.

Zu diesen Hauptprivilegien kamen noch einige sonderliche minoris momenti, die teils die Einkünfte der Lehrer erhöhen, teils ihnen Ehrenvorrechte gewähren sollten. So

genossen sie Freiheit von bürgerlichen Lasten und Steuern, hatten für ihren Haushalt freien Bier und Weinschank, als promovierte Doktoren standen sie im Adelsrang, was wohl die Juristen durchsetzten, als sie nach Einführung des römischen Rechtes die Staatsverwaltung in ihre Hände bekamen und auch das Titelwesen in Schwung brachten. Besonders geehrt war die Stellung des Rektors. Mit dem Prädikat „Magnificus" begrüßte zuerst (wie Schreiber in der Geschichte der Universität Freiburg berichtet) der Kardinal Nik. Cusanus den ersten Rektor der Baseler Hochschule. Ähnliche spezifische Prädikate nahmen die Dekane („Spectabilis") und die Fakultäten oder — wie sie sich später in besserem Latein bezeichneten — Ordines selbst an.

Abgesehen von den primären Universitäten, wo gleichzeitig Tausende von Scholaren anwesend gewesen sein mögen, hat der Zudrang zu den Studien in keiner früheren Periode solche Höhe erreicht wie heutzutage. Zumeist studierten Angehörige des geistlichen Standes; erst gegen Ende des Mittelalters, als das Reichsfürstentum eine zentrale Landesverwaltung schuf und das Aktenschreiben der Juristen anfing, suchte auch der Bürgerstand Universitätsbildung. Die meisten deutschen Universitäten werden mit einigen Hunderten Studierender zufrieden gewesen sein, während die 21 Universitäten des heutigen Deutschen Reichs im Winter 1905/6 zusammen 41 938 immatrikulierte Studenten, durchschnittlich also je 2000 zählten. Die Artistenfakultät war naturgemäß die stärkste; die theologische Fakultät mag anfänglich die juristische an Frequenz übertroffen haben, vom 15. Jahrhundert ab aber kehrte sich das Verhältnis um; die medizinische Fakultät kam in Deutschland kaum in Betracht, ihr Aufschwung erfolgte erst im 19. Jahrhundert. Heute bildet die philosophische Fakultät die eigentliche universitas litterarum, neben welcher die drei anderen nur Fachschulen sind.

Zur Immatrikulation war im Mittelalter eine besondere Vorbildung nicht erforderlich, das Wissen der Trivialschule genügte. Mit 15 Jahren und darunter und mit sehr ungleichen Kenntnissen bezogen die beani („Gelbschnäbel") die Universität, deren nächste Aufgabe die Zurichtung dieser ungleichartigen Masse für die höheren Studien war. Der Immatrikulation ging voran oder folgte auch nach die abenteuerliche Ceremonie der Deposition (scil. cornuum). Die Scholaren trugen wie die Magister klerikale Tracht; sie hatten es mit geistigen, nicht weltlichen Dingen zu thun, und zwischen geistig und geistlich unterschied das Mittelalter noch nicht. Geistlich, klösterlich war auch ihr Leben in den Kollegien, Bursen und Pädagogien, geregelt durch eine strenge Hausordnung. Lektionen hörten sie 2—3 des Tages, dazu kamen die häuslichen Resumptionen, die exercitia und disputationes. Honorarzahlung im heutigen Sinne kannte man nicht. Die Lektionen der oberen Fakultäten wurden von den dazu angestellten besoldeten Professoren gratis erteilt; nur in der Artistenfakultät war bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts eine den einzelnen Vorlesungen und Übungen angepaßte Taxe (collecta, pastus, minervale) zu entrichten.

Im übrigen stand zwar das ganze akademische Leben zufolge der Korporationsprivilegierung im Zeichen der libertas scolastica, aber von einer „akademischen Freiheit", wie sie die neuere Zeit dem Staate gegenüber beansprucht, konnte keine Rede sein. Die Universitäten waren „gefreyete Schulen" nach außen hin, im Innern aber durch kirchliche Sitte, Statuten und Eidesleistungen aller Art streng gebunden in Lehre, Lernen und Leben. Das verhinderte zwar nicht Übertretungen, im Gegenteil — das Gesetz schafft erst den Verbrecher —, aber niemand gestand akademischer Lizenz ein Recht zu an Stelle der kirchlich-klösterlichen und zünftischen Zucht.

Soviel von den mittelalterlichen Universitäten. Ihr scholastisches Gefüge erschütterten zuerst die Angriffe der Humanisten, die Reformation warf sie über den Haufen, zerstörte sie geradezu, und es galt einen Wiederaufbau, den auf protestantischer Seite Melanchthon, auf katholischer die Jesuiten besorgten, die nach dem Trienter Konzil erkannt hatten, woran es fehlte. Zur Reformation waren übergetreten: Wittenberg, Erfurt, Tübingen, Heidelberg, Basel, Leipzig, Frankfurt, Greifswald, Rostock; ferner Kopenhagen, Upsala. Reformation und Gegenreformation riefen neue Universitäten ins Leben. Die protestantisch-lutherischen Landesherrschaften errichteten, natürlich nun ohne päpstlichen Konsens, wohl aber mit kaiserlichem Privileg: Marburg 1527, Königsberg 1544, Jena 1558, Straßburg 1566 (zuerst als Sturmsche Akademie mit philosophischen Graden, seit 1621 Universität), Helmstedt 1576, Altdorf 1578 (wie Straßburg erst Akademie, seit 1623 Universität). Katholische Neugründungen waren: Dillingen 1554, Braunsberg 1565, Olmütz 1574, Würzburg 1582, Graz 1586.

Auf reformierter Seite entstand 1580 die Nassauische Landeshochschule in Herborn,

für die der kaiserliche Bestätigungsbrief aber der hohen Kosten wegen nicht eingelöst wurde.

Der Hauptsitz der reformierten Kirche waren nächst der Schweiz die Niederlande. Dort galten seit 1536 Genf und Lausanne als calvinistische Hochschulen, hier Leyden, gegr. 1575, und Franecker, gegr. 1585. 5

In Schottland kam zu den drei alten Universitäten noch eine vierte in Edinburgh 1583, während Irland 1591 endlich die schon im 14. Jahrhundert geplante (katholische) Universität Dublin entstehen sah.

In Italien schufen die Jesuiten zu Rom unter den Augen des Papstes die berühmte Gregorianische Universität im Collegium Romanum 1582. 10

Die erste, natürlich katholische Universität auf amerikanischem Boden errichteten die Spanier 1551 in Lima (Peru).

Der religiöse Eifer der Universitätengründung ruhte auch im 17. Jahrhundert nicht. Es entstand Gießen 1607 als Stiftung lutherischen Bekenntnisses gegenüber dem reformiert gewordenen Marburg, desgleichen Rinteln 1621. Auf katholischer Seite: die 15 Benediktineruniversität in Salzburg 1622, die Jesuitenakademien (mit philos.-theolog. Kursus) in Paderborn 1615, Molsheim 1618, Osnabrück 1630 (schon 1633 von den Schweden zerstreut), Bamberg 1648; dazu 1635 die ungarische Nationaluniversität in Tyrnau (1777/83 nach Ofen-Pest verlegt, die heutige Staatsuniversität Budapesth).

In Livland errichtete der Schwedenkönig 1632 die Universität Dorpat; eine zweite 20 schwedische Gründung folgte 1640 zu Åbo in Finnland (heute Helsingfors). Die niederländisch-reformierten Universitäten vermehrten sich um Groningen 1614, Utrecht 1636, Harderwijk 1648.

Nordamerika sah im Jahre 1636 die Anfänge seiner ersten nach englischem Vorbild gegründeten Universität im Harvard-College zu Cambridge. 25

Mit dem 30jährigen Kriege war die Gründungsperiode konfessioneller Universitäten zu Ende gegangen. Als Nachzügler können noch gelten auf protestantischer Seite: Duisburg (reform.) 1655, Kiel 1665 und Lund 1666; auf katholischer: Innsbruck 1672.

Die Verfassung der Universitäten blieb wie sie war; ihre korporative Selbstständigkeit ging freilich dem Landesherrn gegenüber in die Brüche, der Prozeß der Verstaatlichung 30 hatte begonnen. Auch die Lehrweise blieb dieselbe mit Lektionen und Disputationen, nur der Vorbereitungs- und Hilfsunterricht wurde auf andern Fuß gestellt. Der Inhalt der Lehre änderte sich bloß insofern, als erstens neben der Aristotelischen Philosophie dem Humanismus Raum gegeben und zweitens die scholastische Theologie auf den Reformationsuniversitäten durch die Lutherisch-Melanchthonsche bezw. Calvinsche ersetzt wurde: 35 Exegese, loci communes und controversiae waren die drei Prüfungsfächer der künftigen Kirchendiener. „Melanchthons System lutherischer Dogmatik und angepaßter Aristotelischer Philosophie wurden Gemeingut der Universitäten des 16. und 17. Jahrhunderts".

Den Unterricht erteilten jetzt allgemein besoldete Lehrer auch in der Artistenfakultät. Die Mittel zur Besoldung wie überhaupt zur Errichtung der neuen Universitäten wurden 40 vielfach säkularisiertem Kirchengut entnommen. Jeder professor publicus hatte etwa drei- bis viermal wöchentlich zu lesen, was dem damaligen Stande der „Wissenschaft" entsprach. Dazu kam aber die Arbeit der Disputationen, Deklamationen, Prüfungen der Promovenden und Stipendiaten und mancherlei Privatunterricht. Das Internatsleben in Kollegien und Bursen hatte aufgehört, für Landeskinder sorgten Stipendiatenanstalten. 45 Wo nicht ein akademisches Gymnasium oder Pädagogium mit der Universität verbunden war, bestand die Vorschrift, daß der junge Student sich einen „privatus praeceptor" zu wählen hatte, der ihn ad studia anleitete und quoad mores beaufsichtigte. Aus diesen Privatpräzeptoren gingen die heutigen Privatdozenten hervor.

Indes fungierten die Professoren auch selbst als Privatlehrer, da sie Studenten 50 Wohnung und Kost gaben; sie ersetzten damit die früheren Resumptionen. Eine neue Einrichtung entstand in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in sogenannten Privatkollegien. Zunächst waren es freie Disputierkränzchen in der juristischen Fakultät, unter Leitung eines älteren Studenten oder auch eines nicht angestellten Doktors, hervorgegangen aus praktischem Bedürfnis, dem die langen und breiten, unmethodischen und ziellosen 55 öffentlichen Lektionen nicht genügten. Es kam dahin, daß die Professoren selbst solche collegia, zunächst als disputatoria und examinatoria einrichteten; im 17. Jahrhundert wurden daraus c. lectoria, die dann allmählich die lectiones publicae überflüssig machten. Damit zog sich der akademische Unterricht aus dem Auditorium in die Privathäuser zurück und wurde nun nicht mehr gratis erteilt, sondern gegen Entgelt. 60

Dies der Ursprung der Privatvorlesungen und des Kollegienhonorars. Man kann die Entwickelung an den gedruckten Vorlesungsverzeichnissen verfolgen, die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts mehr oder weniger regelmäßig erschienen.

Die Universitäten verloren in dieser Epoche ihren allgemeinen internationalen Charakter: 5 statt des Namens studium generale wurde die humanistische Bezeichnung academia gebräuchlich. Und ihre Aufgabe war die Ausbildung von Kirchen- und Staatsdienern, wobei die landeskirchlichen Interessen so überwogen, daß sämtliche Lehrer auf die Bekenntnisschriften verpflichtet wurden. Diese Entwickelung vollzog sich zusammen mit der des absoluten Territorialfürstentums. Aus politischen, konfessionellen und fiskalischen Gründen 10 gerieten die Universitäten unter die Hand der Fürsten, des Staates: daß man ihnen das Korporations- und Selbstverwaltungsrecht beließ, geschah aus Bequemlichkeit und mit jederzeitiger Nichtbeachtung.

Während die protestantischen Fakultäten als Fachschulen für die Geistlichen galten und demnach die Vorbildung zum Predigtamt Hauptsache wurde, richtete die Gegen- 15 reformation zur praktischen Ausbildung ihres Klerus im kirchlichen Kultus nach den Beschlüssen des Tridentinums Seminare ein und überließ ihren Fakultäten die scholastische Verteidigung des alten Glaubens und die Bekämpfung der Reformation. Die Rückwirkung auf den Protestantismus war die, daß das Bibelstudium wieder zurücktrat hinter der Dogmenscholastik und daß die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts die eine große Kirchen- 20 spaltung erweiterte zu einer vielfältigen Zerklüftung. Am dogmatischen Gezänk der Universitätstheologie scheiterte schließlich die Reformation, nachdem sie den Keim des Verderbens schon mit ihrer römisch-rechtlichen Verstaatlichung in sich aufgenommen. Die notwendige, unheilvolle Folge war der 30jährige Krieg.

Der Ruhm Wittenbergs erblaßte nach Melanchthons Tode. Für die Pflege der 25 Wissenschaften gewannen die von Lehrstreitigkeiten weniger aufgewühlten calvinistischen Hochschulen Heidelberg und Straßburg Bedeutung, insonderheit aber die niederländischen Universitäten, die seit 1580 etwa die ganze geistige Kultur Deutschlands auf ein paar Menschenalter hin beeinflußten. Über Straßburg und Heidelberg, wo vielfach Franzosen lebten und wirkten, drang französischer Einfluß ein, besonders auch der Ramismus, um 30 den Thron des „alten heidnischen Götzen Aristoteles" zu erschüttern. —

Nach dem 30jährigen Kriege handelte es sich abermals, wie nach den Stürmen der Reformation, um einen Wiederaufbau der Universitäten. Wie Deutschland sich von den wirtschaftlichen Verwüstungen erholen mußte, so galt es auch, sich der geistigen Besitztümer wieder bewußt zu werden, Umschau zu halten, zu sichten unter den alten Inventarstücken 35 scholastisch-aristotelischen Fabrikats und Neues zu wählen. An theologischen Streitigkeiten hatte man den Geschmack verloren: Spener und Francke lenkten die Universitätstheologie zum Bibelstudium und praktischen Christentum zurück. Neben dem römischen Rechte begann man die heimischen zu studieren, so daß Thomasius den Doctor juris utriusque jetzt in diesem Sinne deuten wollte. Durch Grotius, Pufendorf, Thomasius kam das Natur- 40 und Staatsrecht dazu. Die neuere Philosophie eines Cartesius, Spinoza, Leibniz, der Aufgang der naturwissenschaftlichen Forschung, die Erfindung eines neuen mathematischen Kalküls — alles dies pochte an die Tore der Universitäten, Einlaß begehrend. Nicht minder die deutsche Sprache, die zuerst Thomasius zum Entsetzen der Leipziger Zopfgelehrten statt der lateinischen Unterrichtssprache eingeführt hatte. Es ist das Zeitalter des Polyhistorismus. 45 Gelehrte Zeitschriften entstehen, die kritisch referieren; fast jede Universität schuf sich nach und nach ein solches Organ, in welchem zugleich unter dem Titel „Gelehrte Nachrichten" Kenntnis gegeben wird von dem wissenschaftlichen Leben der Universitäten. Jetzt erst fangen sie an, eine Bedeutung für das allgemeine litterarische Leben zu gewinnen, die ihnen bisher fremd war. Sie selbst traten dadurch in näheren Verkehr, die Bezeichnung 50 der „Gelehrten-Republik" kam auf, und ein Zunftgeist des Gelehrtenstandes erwachte. Freilich trat das katholische Deutschland, in welchem die Ratio studiorum der Jesuiten noch lange maßgebend blieb, dabei zurück, besonders isolierte sich Österreich seit 1648 geistig und litterarisch. Immerhin gelang die geistige Regeneration Deutschlands rascher als die wirtschaftliche. Französischer Einfluß ist dabei im Spiel: der Hof Ludwigs XIV. lieferte 55 ein neues Bildungsideal, das des vollendeten Hofmannes, dem vor allem konfessionelle Indifferenz eigentümlich war. Vorzüglich für die Juristen. Derzeit entstand auch das Sprichwort: Juristen sind schlechte Christen. Hatte noch im Zeitalter des Konfessionalismus die Geistlichkeit die Staatsgeschäfte beeinflußt, so bildeten sie jetzt allein die regierende Kaste. Demgemäß stand das juristische Studium durchaus im Vordergrunde, die Theologie trat 60 dagegen zurück, besonders seitdem der Pietismus zum Rationalismus verwässert worden war.

Thomasius war der Bahnbrecher der neuen Zeit. Er und Francke, beide als Neuerer aus Leipzig vertrieben, gaben der neuen brandenburgischen Universität Halle (1693) ihren Charakter, und sie behielt Jahrzehnte lang die Führung, bis sie mit dem Tode dieser beiden Männer und durch die Vertreibung des Philosophen Wolff ihren guten Ruf als wissenschaftliche Freistatt verlor und von der 1734 in Göttingen errichteten Universität überholt wurde. Halle hatte den protestantischen Charakter statutenmäßig noch festgehalten, es sollte eben, da Frankfurt mit dem kurfürstlichen Hause reformiert geworden war, die Lehranstalt der lutherischen Geistlichkeit sein; Göttingen dagegen, von England aus begründet, vermied von vornherein alle Engherzigkeit, schloß das sonst übliche Zensurrecht der theologischen Fakultät über die „weltlichen" Fakultäten aus und promovierte sogar gleich zu Anfang einen Juden zum Dr. med.

In diese Periode des scheidenden Konfessionalismus und des Überganges zur Aufklärung fiel auf protestantischer Seite noch die Gründung der Universität Erlangen (1743). In Breslau hatten 1702 die Jesuiten die letzte ihrer Akademien auf deutschem Boden errichtet; sie stand natürlich, ebenso wie die vom Bischof Adolf 1734 in Fulda eröffnete Hochschule abseits von den Neuerungen der Zeit.

Auf der westlichen Halbkugel waren 1701 im Yale College zu New Haven die Fundamente der zweitältesten und nächst Harvard bedeutendsten nordamerikanischen Universität gelegt worden, während im spanischen Mittelamerika die Dominikaner 1721 eine zu Habaña mit päpstlicher Bewilligung aufmachten.

Das Zeitalter Friedrichs d. Gr. ist das der Aufklärung. Die Wolffsche mathematisch demonstrierende Philosophie hatte die Universitäten erobert und beeinflußte den Lehrbetrieb aller Fakultäten. Sie war es, die die „akademische Freyheit der Lehren, die nicht wider Gott und den Staat sind", durchsetzte und die Vernunft zur Appellinstanz machte für alle wissenschaftliche Arbeit. Die Universitäten hörten auf, die Wissenschaften im Sinne der Alten zu tradieren, sie gelangten vielmehr zur Erkenntnis, daß sie Wissenschaft zu erzeugen hatten. Von Halle war die libertas philosophandi ausgegangen, in Halle begann auch die Rationalisierung des Dogmas, die Kritik der Bibel und der Bekenntnisschriften und damit die Preisgebung des konfessionellen Prinzips. Das Erbe der Reformation: die Entwickelung des individualistischen Denkens kam zu Ehren; es galt Semlers Satz, daß das Wesen und der Endzweck der Religion lediglich die Moral, mithin die Ausbildung der eigenen freien Persönlichkeit sei. Durch diese innere Umwandlung war der kirchlich-konfessionelle Charakter der Universitäten schon preisgegeben, sie hörten auf Institute zur Beaufsichtigung und Fortpflanzung des Landeskirchentums zu sein, der Religionsrevers der „weltlichen" Lehrer wurde endlich offiziell abgeschafft (in Gießen z. B. am 31. Okt. 1777), nachdem man sich mit ihm schon längere Zeit hindurch durch rationalistische Deutung abgefunden hatte. Am Ende des Jahrhunderts konnte das Preußische Landrecht Schulen und Universitäten als Veranstaltungen des Staates proklamieren, nachdem der Staat selbst besonders infolge der Einwirkungen, die von der Schöpfung der nordamerikanischen Union ausgingen, konfessionslos und paritätisch geworden war.

Die norddeutsche protestantische Aufklärung schlug ihre Wellen auch nach Süden in die katholischen Länder. Man machte den Jesuiten zum Vorwurf, daß sie hinter der Zeit zurückblieben. Kurfürst Maximilian Joseph von Bayern ernannte daher den Freiherrn von Ickstatt 1746 zum Direktor und 1. Professor juris in Ingolstadt mit der Aufgabe, das Unterrichtswesen zu reformieren. Gleichzeitig geschah in Wien unter dem von Maria Theresia berufenen Freiherrn van Swieten eine Reformatio studiorum, deren Wirkung ein satirisches Gedicht „Gemitus Barbariei exterminatae" 1752 verherrlichte. Die geistlichen Stifter mit ihren Universitäten Würzburg, Trier, Mainz und Erfurt folgten nach. Nur das alte Köln behielt seinen character indelebilis. Während die fast erstorbenen Universitäten Erfurt, Mainz und Trier in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh.s eine Art von Wiederauferstehung feierten, mußte sichs Köln gefallen lassen, daß ihm seit 1777 in Bonn eine neue kurkölnische Universität aufklärerischen Wesens zur Seite gesetzt wurde. Vorsichtiger verfuhr und in Anlehnung an die Kirche der Koadjutor von Fürstenberg, der in Münster 1773 nach Aufhebung des Jesuitenordens mit päpstlicher Genehmigung eine katholische Universität ausbaute, die sich den Forderungen der Neuzeit nicht verschloß, aber doch nicht dem Illuminatismus und Febronismus mit ihren Extravaganzen verfiel. An der Ostgrenze seines Reiches errichtete Kaiser Joseph II. 1784 in Lemberg eine deutsche Universität, ohne bezeichnenderweise die päpstliche Bestätigung nachzusuchen. Erwähnt sei endlich noch die mit kaiserlicher Bewilligung 1781 erfolgte Erhebung der herzogl. Militärakademie in Stuttgart zur Hohen Karlsschule.

Die Veränderungen, die das 18. Jahrhundert dem Universitätsbetrieb bescherte, waren kurz folgende.

Die Wissenschaften gründen sich auf die Autonomie der menschlichen Vernunft und befreien sich von Tradition und kirchlicher Bevormundung. Aristoteles tritt ab und macht der neueren Philosophie Platz, die in Kant ihren Höhepunkt erreichte. Die humanistischen Studien, besonders des Griechischen, wurden durch Ernesti und Gesner neubelebt und führten zur Philologie und Altertumswissenschaft. Seitdem erschien die philosophische Fakultät den drei „oberen" mehr als gleichwertig.

Kanonische Texte werden den „Vorlesungen" nicht mehr zu Grunde gelegt, sondern systematische Vorträge der einzelnen Wissenschaften in Anlehnung an moderne Lehrbücher gehalten. Hippokrates und Galen weichen dem Mikroskop, dem anatomischen Theater, botanischen Gärten. Die lateinische Unterrichtssprache wird seit Thomasius und Wolff mehr und mehr durch die Muttersprache ersetzt. Damit und mit der scholastisch-dialektischen Schulung um der Theologie willen verfiel auch das Disputationswesen. Die alten statutarischen **lectiones publicae** wurden verdrängt durch die **collegia privata**, die früher bloß geduldet, jetzt sogar unter Festsetzung von Honorartaxen vorgeschrieben wurden. Von akademischen Graden erhielt sich nur noch der des Doktors und in der protest.-theol. Fakultät der des Lizentiaten. Hier war die Verleihung der Doktorwürde von jeher an eine feierliche kirchliche Handlung mit Predigt des Doktoranden geknüpft gewesen. Dieser Brauch verfiel mit manchem andern akademischen Zeremoniell, der **Actus doctoralis** unterblieb, und es kam dahin, daß die theologische Doktor*würde* — denn als solche galt sie, die nicht um Geld feil war — fast nur noch **honoris causa** verliehen wurde.

Die Korporationsverfassung blieb im allgemeinen erhalten, ihre Rechte wurden freilich immer bedeutungsloser, nachdem die Universitäten dem Organismus des modernen Staates, der ihnen die Selbstverwaltung abnahm, eingefügt waren. Bei Göttingen behielt der Staat die Besetzung der Professuren von vornherein in seiner Hand, und wenn anderwärts und bis in die neueste Zeit hinein von den Fakultäten Vorschläge entgegengenommen werden, so geschieht es aus Zweckmäßigkeitsgründen, weil sonst „**vix constare poterit Patrono de eruditione et qualitatibus personarum, quibus professio deferatur** (**Carpzov, Jurisprud. eccles. II, tit. XXV**).

Um die Wende des 18. Jahrhunderts stand es so, daß die deutschen Universitäten sich aus dem Zustande der Versumpfung und Verachtung, dem sie erlegen waren, herausgearbeitet hatten und die geistige Führung der Nation antraten. Zu beachten ist jedoch, daß sie während des 18. Jahrhunderts immer noch ohne eigentliche eigene Initiative lediglich Gefäße der neuen Geistesströmung waren.

In den westlichen Ländern hatte die neuere Philosophie und Aufklärung keinen Einfluß auf die Universitäten gewonnen. Die theologischen Fakultäten Frankreichs waren durch die Tridentinischen Seminare lahmgelegt worden, die Artistenfakultäten aber, aus dem Zusammenhang mit der Theologie gelöst, zu collèges geworden im Sinne unserer Gymnasien, so daß von der Universität eigentlich nur noch juristische und medizinische Fachschulen übrig waren. Die Revolution vollzog dann die Auflösung noch formell durch Aufhebung aller Universitäten. Im konservativen England blieben die alten gut fundierten Hochschulen bei ihrer mittelalterlichen College-Verfassung, und hier wie in Frankreich befanden sich die führenden Geister, die den Fortschritt der Wissenschaften herbeiführten, außerhalb der Universitäten.

Im Osten von Deutschland herrschte noch tiefes Dunkel trotz Peter dem Großen und seinen energischen Nachfolgerinnen. Allerdings war schon 1755 in *Moskau* die erste russische Universität begründet worden, aber *Dorpat* hatte ein ganzes Jahrhundert hindurch geruht und erhob sich erst wieder zu Anfang des 19. Jahrhunderts.

In Amerika entstanden seit der Mitte des Jahrhunderts die College-Universitäten in *Princeton* 1746, *Philadelphia* 1749 (auf Anregung B. Franklins), die *Columbia*-Universität in New York 1754 und die Staatsuniversität zu *Albany* N. Y. 1784, deren Organisation sich Napoleon I. zum Vorbild der **Université de France** genommen haben soll.

Das 19. Jahrhundert leitete sich ein mit den Folgewirkungen der französischen Revolution. Schon hatte die Universität Straßburg wie die übrigen französischen Hochschulen ihr Ende gefunden, die französische Invasion ferner Trier, Mainz, Bonn und Köln aufgelöst. Stuttgart war 1791 zu Gunsten Tübingens wieder eingezogen worden. Der Reihe nach verschwanden sodann, z. T. infolge der Säkularisation, die Universitäten Fulda 1802, Bamberg 1803, Duisburg 1806, Altdorf und Dillingen 1809, Salzburg, Rinteln und

Helmstedt 1810, Erfurt 1816, Münster und Paderborn 1818. Frankfurt und Wittenberg wurden, jenes 1811 mit Breslau, dieses 1815 mit Halle vereinigt. Ingolstadt war schon 1800 unter den Wirkungen der Aufklärung nach Landshut verlegt worden und kam 1826 in die bayerische Hauptstadt.

Hingegen entstanden in Preußen die neuen Universitäten zu Berlin 1809/10 und Bonn 1818. Bonn wie Breslau zeigen den Gegensatz des Jetzt zum Einst besonders deutlich in dem friedlichen Nebeneinander zweier verschieden konfessioneller theologischer Fakultäten. Auch Tübingen erhielt 1817 eine kathol.-theologische Fakultät zu seiner protestantischen. Statt der aufgehobenen bischöflichen Universität in Münster schuf der preuß. Staat zur Ausbildung des rheinisch-westfälischen katholischen Klerus eine theologisch-philosophische Akademie, die neuerdings durch Hinzufügung einer juristischen Fakultät zum Range einer Universität erhoben wurde. Eine ähnliche Anstalt wie in Münster errichtete der Staat gleichzeitig in Braunsberg für die ermländische Geistlichkeit an Stelle des vergangenen Collegium Hosianum. Neu entstand als Gründung des neuen Deutschen Reiches 1872 die Universität Straßburg, die seit kurzem, wie Breslau, Bonn und Tübingen, 2 theologische Fakultäten besitzt.

In Oesterreich wurden einige unter den Josephinischen Reformen in Lyzeen verwandelte Universitäten, wie Graz und Innsbruck wiederhergestellt. Eine Neugründung erfolgte 1875 in Czernowitz, während die Prager Universität 1882 in eine deutsche und eine czechische gespalten wurde. Ungarn erhielt 1872 in Klausenburg seine 2. Landesuniversität.

In der Schweiz hatte die Universität Basel durch wechselvolle Zeiten ihr Dasein behauptet. Ihr traten als deutsche Schwestern seit 1832 und 1834 an die Seite die alten hohen Schulen von Zürich und Bern, während in der französischen Schweiz die calvinistischen Akademien von Genf und Lausanne 1873 bezw. 1891 zu Universitäten ausgestaltet wurden.

In Frankreich hatte Napoleon I. das gesamte Unterrichtswesen zu einem großen Organismus der Université de France zusammengefaßt, in welchem die einzelnen juristischen und medizinischen Fachschulen aufgehoben waren. Die dritte Republik hat seit 1896 die Wiederherstellung der einzelnen Universitäten nach deutschem Vorbild betrieben. (Staatsuniversitäten in: Aix, Besançon, Bordeaux, Caen, Clermont-Ferrand, Dijon, Grenoble, Lille, Lyon, Marseille, Montpellier, Nancy, Paris, Poitiers, Rennes, Toulouse.).

In England wurde 1832 die Durham University gegründet, ferner 1836 die University of London, zunächst als Prüfungs-Universität, im Jahre 1903 reorganisiert übt sie jetzt auch eine Lehrthätigkeit aus, wie seit 1893 die University of Wales.

Spanien besitzt folgende Universitäten, die alle auf ein mehrhundertjähriges Alter zurückblicken: Barcelona, Granada, Madrid, Oviedo, Salamanca, Santiago, Sevilla, Valencia, Valladolid, Zaragoza.

Italien hat teils staatliche, teils sog. freie Universitäten in: Bologna, Cagliari, Camerino, Catania, Ferrara, Genua, Macerata, Messina, Modena, Neapel, Padua, Palermo, Parma, Pavia, Perugia, Pisa, Rom, Sassari, Siena, Turin, Urbino — offenbar mehr als genug.

In Norwegen entstand 1811 die Universität Kristiania; in Belgien Gand 1816, Lüttich 1817 und 1834 die freie Universität in Brüssel; in Holland 1876 die städtische Hochschule von Amsterdam.

Im übrigen verbreiteten sich während des 19., des wissenschaftlichen Jahrhunderts die Universitäten über die ganze Welt. In Rußland wurden errichtet Charkow, Kasan, Warschau, Petersburg, Kiew, Odessa, Tomsk; auf der Balkanhalbinsel 1837 Athen und in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts Jassy, Bukarest, Belgrad, Sofia. Auch die Türkei besitzt seit 1900 in Konstantinopel eine Art von Universität.

Indien erhielt Hochschulen zu Bombay und Madras (1857) und Lahore (1882). Auf den Philippinen wurde die schon seit Jahrhunderten bestehende Dominikanerschule in Manila 1857 Universität. Japan hat seit 1868 eine Universität in Tokio und seit 1895 eine zweite in Kyôto, Australien seit 1850 in Sydney, seit 1853 in Melbourne.

In Nordamerika entstanden zahlreiche neue Universitäten, die aber nicht alle den Namen verdienen. Zu erwähnen sind: die Ann Arbor U. in Michigan, die Universitäten von Boston und Chicago, die Johns Hopkins U. in Baltimore, die Berkeley- und die Leland Stanford U. in California, die Cornell-U. in Ithaka; dazu in Canada die Universitäten Montreal und Toronto.

In Südamerika entwickelte sich seit 1849 in Montevideo eine Universität, Argentinien hat eine in Buenos Aires.

Für Afrika ist zu erwähnen außer der französischen Akademie zu Algier (1879) die muselmännische Hochschule El Azhar in Kairo (Statut von 1896) und etwa noch die 1873 gegründete Universität in Kapstadt, an der indes keine Vorlesungen, sondern wie in Indien nur Prüfungen abgehalten werden.

Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß diese Ausstreuung von Kulturzentren über die ganze Erde vornehmlich dem Ruhm zu verdanken ist, den sich die deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert erworben haben. Die Zeit des banausischen Brotgelehrten, den Schiller noch in seiner berühmten Jenaer Antrittsrede kennzeichnete, war durch Kant zu Ende gegangen. Die Kantsche Philosophie brachte die Aufklärungsperiode zum wissenschaftlichen Abschluß, und sein „Sapere aude!" wurde zum Leitmotiv der wissenschaftlichen Arbeit, wie sie sich von nun an in den Universitäten konzentrierte. Der Berliner Universität wurde die Wahrheitsforschung als belebendes und treibendes Element in die Wiege gelegt, und sie trug vorzüglich bei zu dem großartigen Aufschwung der Geisteswissenschaften, der historisch-kritischen Behandlung der Theologie und Jurisprudenz in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Die zweite Hälfte gehört mehr der naturwissenschaftlichen Forschung an: was sie geleistet, liegt vor unsern Augen. Dieser rege Eifer hat zu einer Spezialisierung der Wissensgebiete, zu einer Detailkrämerei geführt, ob deren dem Einzelnen der Zusammenhang mit dem Ganzen verloren geht. Die historische Forschung schleppt ein ungeheures Material zusammen, und jeder Kärrner fühlt sich als Gelehrter und im Dienste der „Wissenschaft". Wir stehen schon vor der Frage: cui bono? und man erkennt die Notwendigkeit, wie vor 200 Jahren wieder einmal Inventur zu machen, den Gewinn zu sichten und sich zu überlegen, ob es so weiter gehen kann.

Die Einheit von Forschung und Lehre soll den eigentümlichen Charakter der deutschen Universitäten ausmachen, und zwar so, daß diese sowohl aus jener entspringt, als auch zu ihr hinführt. Steht aber die Forschung, wie es betont wird, im Vordergrund, so folgt, daß das Was und Wie der Lehre dem forschenden Lehrer zu überlassen sei, daß also mit dem Prinzip der freien Wissenschaft — und eine andere giebt es nicht — auch die Lehrfreiheit gegeben ist. Man kann nun aber finden, daß damit die Universitäten einen doppelten Charakter angenommen haben, der mit sich selbst uneins ist. Sie sind doch auch staatliche Unterrichtsanstalten zur Ausbildung von Beamten aller Art, besonders im Justiz- und Schulwesen; daneben halten sie in ihrer Fakultätsverfassung an der mittelalterlichen Überlieferung fest, auch Ärzte und Kirchendiener auszubilden, obwohl einerseits die Ausübung der Heilkunde und zwar mit Recht ein freies Gewerbe ist, da der Staat weder Wissenschaft noch Kunst, also auch keine Heilkunst patentieren kann und darf, andererseits der Kirche selbst als einem auf sich beruhenden Rechtsinstitute außerhalb des konfessionslosen Staates die Heranziehung des Klerus eher obliegen möchte als dem Staate. Wenn man nun zugiebt, daß die wissenschaftliche Forschung zur Ausbildung der „Fachleute", wie es Juristen, Ärzte und Geistliche sind, nur in sehr loser Beziehung stehe, so macht man zur Rechtfertigung der scheinbaren Unstimmigkeit geltend, daß auch diese Praktiker eine möglichst vertiefte wissenschaftliche Bildung haben und wenigstens mit den Problemen der Wissenschaft bekannt sein müßten. Nun ist aber klar, daß die bloße Bekanntschaft mit den Problemen keine Befriedigung gewährt, vielmehr Überdruß erzeugt und dem Gerede vom Bankerott der Wissenschaft Nahrung giebt; befriedigend ist für Praktiker nur der geordnete Besitz eines sicheren Wissens. Autoritätslose Wissenschaft ist nichts Fertiges, Wissenschaft kann man nicht lernen, nur die Methode, wissenschaftlich zu forschen, kann gelehrt werden. Daran ist aber den Praktikern nicht gelegen. Die Juristik ist wesentlich Praktik und so lange keine Wissenschaft, als der Staat um seines Bestehens willen eine positive Rechts- und Staatslehre vorschreibt. Die Heilkunst, auf die es doch wohl ankommt, ist ebenfalls reine Praktik; soweit aber die Medizin Wissenschaft ist, gehört sie seit Johannes Müller, dem Physiker und Physiologen, ganz und gar zur Naturwissenschaft. Was aber die Theologie für eine Wissenschaft sei, ist heutzutage noch strittig. De Lagarde erklärt sie für eine historische Disziplin, für ein Wissen um die Religion überhaupt, nicht ein Wissen um den Protestantismus oder Katholicismus. Dazu bedürfe es aber keiner besonderen theologischen Fakultäten. Andererseits müsse man sich klar darüber sein, daß, wenn die Wissenschaft die Grundanschauungen der christlichen Theologie als irrig bezeichne, jede Beschäftigung mit der Wissenschaft die christliche Theologie auflöse. Sollten demnach die staatlichen theologischen Fakultäten nach wie vor die Geistlichen ausbilden, so könne das nur zum Schaden der Kirche geschehen. In

der That hat auch „die Unreinlichkeit der Überzeugungen auf protestantischem Gebiete“ bereits zu einem bedenklichen Theologenmangel geführt.

Von der Reformbedürftigkeit unserer Universitäten ist seit langem die Rede; angefochten wird namentlich auch die Lehrweise, die ihr Schwergewicht immer noch in den großen akroamatischen Vorträgen hat, da an den sog. Seminarübungen und Practicis doch nur eine sehr beschränkte Zahl von Studenten teilnehmen kann. Darum wird, was bisher als ihr Vorzug galt, von manchen als ihr Grundfehler betrachtet, daß sie ein Gemisch seien von Akademie, Universität und Fachschule, wodurch sie zu jenen unförmlichen, unübersichtlichen Gebilden geworden, die man universitates litterarum nennt, die an Frequenz den primären, aber auf sehr einfachen Studienverhältnissen beruhenden Generalstudien nichts nachgeben, auch wie diese wieder „Lehranstalten für alle“ heißen können, sich aber von ihnen dadurch unterscheiden, daß sie — keinen Charakter, weil kein Ethos, haben. Sie wollen alles sein, und darum steht zu befürchten, daß sie mole ruunt sua. Die Reform könnte in der Richtung der Beschränkung liegen, statt in der fortschreitenden Erweiterung, darin daß alles Fachschulmäßige und Praktisch-Technische ausgeschieden wird und daß sie ohne Fakultätensonderung einfach Unterrichtsanstalten für Geistes- und Naturwissenschaften werden, in denen — mit De Lagardes Worten — das Wissen um das Wissen, d. h. die Ergebnisse der Wissenschaft denen mitgeteilt werden, die nach solchem Wissen verlangen.

Mit der jetzigen Form der Lehrfreiheit hängt natürlich die der Lernfreiheit und die ganze sog. akademische Freiheit der Studierenden eng zusammen.

Der Scholar des Mittelalters war Schüler; der Student ist ein Gewächs der neuen Zeit. Seit der Gründung der Melanchthonschen und der Jesuiten-Gymnasien wurde die früher kaum sichtbare Grenze zwischen Schule und Universität deutlicher: der Student unterschied sich vom „Pennal“, er ward sich seiner höheren Würde so bewußt, daß die Aufnahme des zur Universität gelangenden Pennälers (Bachanten oder Feux) in den vornehmen Stand der „Purschen“ eine Fülle der gröbsten Mißhandlungen seitens der „Schoristen“ mit sich führte. Der Pennalismus, der seit Beginn des 17. Jahrhunderts auf den protestantischen Hochschulen grassierte, bildet wohl das dunkelste Blatt in der Geschichte der Universitäten. Er ward 1661 abgeschafft durch Vereinbarung zwischen den einzelnen Universitäten, nachdem schon der Regensburger Reichstag 1654 dagegen Stellung genommen. Indes dauerte das Treiben unter dem Namen des Nationalismus fort. Die Studenten, einer offiziellen Organisation im Rahmen der Universität ermangelnd, bildeten landsmannschaftliche Verbände, die, sofern sie landsmännischen Zusammenschluß und gegenseitige Hilfeleistung bezweckten, ihre Berechtigung hatten, ja 1677 in Königsberg sogar zwangsweise eingerichtet wurden; indes arteten sie unter der nunmehr Mode werdenden Berufung auf die „akademische Freiheit“ aus in Gesellschaften, deren Prinzip Saufen, Unzucht, Schlägereien und Verhöhnung aller guten Sitten zu sein schien. Der sog. „Komment“ ward ihr Gesetzbuch, der „honorige Bursch“ in phantastischem Kostüm mit dem Raufdegen an der Seite terrorisierte die Musenstadt. Zu ihnen gesellten sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, als mit der Freimaurerei die Geheimbündelei überhaupt in Deutschland einzog, die nicht viel besseren „Studentenorden“. Diese zuchtlosen Landsmannschaften (die mit den mittelalterlichen Nationen weder Zusammenhang noch Ähnlichkeit haben) übertrugen sich ins 19. Jahrhundert. Fichte eiferte gegen sie in seiner Berliner Rektoratsrede „über die einzig mögliche Störung der akad. Freiheit“. In Berlin entstand daher auch die erste Reaktion, indem hier ein Kreis von Studierenden eine neue Verbindung unter dem Namen „Burschenschaft“ einging. Die Gegnerschaft gegen das alte wüste Treiben organisierte sich nach den Freiheitskriegen in Jena 1815 zur allgemeinen deutschen Burschenschaft, und zwar auf demokratisch-konstitutioneller Grundlage, während die Landsmannschaften im Gegensatz dazu „Corps“ bildeten auf monarchisch-absoluter. Die Wirkungen der Karlsbader Beschlüsse verschärften diesen politischen Gegensatz, der sich bis auf die heutige Zeit übertragen hat. Seit den 40er Jahren zersplitterte sich die deutsche Studentenschaft immer mehr. Neben Burschenschaften und „Corps“ entstand eine Unmenge neuer Verbindungen, mit „Prinzipien“ und „Couleuren“, deren Variierung und Differenzierung allmählich schwierig geworden, einander befehdend oder ignorierend, rivalisierend in Nichtigkeiten und äußerem Schein, aber gelegentlich pochend auf die „akademische Freiheit“, die sie als Burschenherrlichkeit, als die Ungebundenheit und Selbstherrlichkeit des studentischen Lebens verehren. Das Couleurstudententum umfaßt indes doch bloß die Minderheit der Studierenden, die große Mehrzahl steht außerhalb der „Verbindungen“. Seit zwei Jahrzehnten zeigt sich daher das Bestreben, an den einzelnen Universitäten Studentenausschüsse zu bilden zur

Gesamtvertretung der studentischen Interessen. So lange freilich die partikularistischen Neigungen der Verbindungen, die man schlechterdings aus dem Universitätsrahmen verweisen und unter das Polizeigesetz stellen sollte, vorherrschen und die akademischen Behörden selbst den studentischen Wichs, Komment und Kommers goutieren, hat eine ernsthafte Organisation der Studentenschaft nur geringe Aussichten.

Die akademische Gerichtsbarkeit ist aufgehoben, das Band zwischen Universität und Student ziemlich locker geworden, die freie Wissenschaft und Forschung hat es nicht fester geknüpft. Der Student besucht nach Belieben die Vorträge einzelner Lehrer, denen er persönlich fremd bleibt, er besucht sie auch nicht, wenn er sich nur durch Vorausbezahlung des Honorars auf der seit dem dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zu diesem Zwecke eingerichteten Universitätsquästur die für die Staatsprüfungen erforderliche Testierfähigkeit verschafft hat. Es ist daher wohl kein Zweifel, daß unsere mit Instituten und Sammlungen aller Art z. T. überreich ausgestatteten Universitäten zwar ausgezeichnete Anstalten für die wissenschaftliche Forschung sind, daß aber der Unterrichtsertrag an allgemeinwissenschaftlicher, wie an Fachschulbildung bei der Mehrzahl der Studierenden nicht im rechten Verhältnis steht zu dem Aufwande an Mitteln. Darauf müßte geachtet werden, wenn einmal der Anfang geschehen sollte zu Universitätsreformen. **E. Horn.**

Unreinheit s. d. A. Reinigungen Bd XVI S. 564,42.

Unschuldige Kinder, Fest derselben. — Augusti, Denkwürdigkeiten I, S. 304 ff.; vgl. auch Gueranger, L'anné liturgique, I[e], 1880, S. 366 ff.

Das Fest der Unschuldigen Kinder (Festum Innocentum; auch Natale Infantum, Necatio Infantum, *ἡμέρα τῶν ἁγίων ιδ' χιλιάδων νηπίων*) feiert die griechische und die röm. Kirche zum Andenken an die Opfer des Bethlehemitischen Kindermords. Dieselben wurden sehr frühzeitig als christliche Märtyrer betrachtet; so schon bei Irenäus, Adv. omn. haer. III, 16, 4, Tert. adv. Valent. 2 und Cyprian, Ep. 58, 6 und vielen Späteren. Wann die Feier ihres Gedenktags üblich wurde, läßt sich nur annähernd bestimmen. Die röm. Depositio martyrum von 354 hat den Tag noch nicht (s. Mommsens Ausgabe in den ASG I, S. 631). Im 5. Jahrhundert gedachte man der unschuldigen Kinder lediglich bei der Besprechung der Anbetung der Magier am Epiphanienfeste (s. Prudent. Cath. XII de Epiph.; Augustin Serm. 199, 373 und 375 in Epiph.; Leo M. Serm. 31, 32, 33, 35, 38 in Epiph.; Fulgentius Rusp. Homil. de Epiph. deque Innocentum nece etc.). Dagegen hat das Kalendarium von Karthago, das Mabillon aus einer Handschrift des 7. Jahrhunderts herausgegeben hat (Vet. Anal. 1723 S. 167), beim 28. Dezember den Eintrag: s. infantum quos Herodes occidit. Diesen Tag hat die römische Kirche festgehalten, wogegen die griechische Kirche den 29. Dezember feiert. Seit dem Beginn des MA. gehört das Fest zu den allgemein gefeierten Hauptfesten, s. Caroli Cap. 81, 19 von 810—813, S. 179. Es erhielt im Verlauf eine Oktave; über Eigentümlichkeiten des Rituals s. Microlog. 36, MSL 151, S. 1005. **(Zöckler †) Hauck.**

Unsterblichkeit. — I. Neuere Werke zur Orientierung: 1. Wolfg. Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, 2 Bde, 1870 (A. Die Symbolik des Sonnenjahrs als Unterlage der heidnischen Unsterblichkeitslehren, B. Die orientalische, altgriechische, altdeutsche Unsterblichkeitslehre). 2. Edm. Spieß, Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, 1877 (zuerst Sachordnung: Vorstellungen über Wesen, Ursprung, Bestimmung, Schicksal der Seele; Tod, Bestattung, Gräbersymbolik; theoret. Gründe des Unsterblichkeitsglaubens. Sodann die einzelnen Völkergruppen: Naturvölker, Aegypter, Chinesen, Indier, Perser, Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Slaven, Juden, Islam. Die christliche Lehre dient als Maßstab. Litteratur reichhaltig und übersichtlich geordnet, aber nicht gleichmäßig verarbeitet). 3. Herm. Schultz, Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. 1861. 4. H. Cremer, Ueber dem Zustande nach dem Tode (biblisch-theologisch, populär), 5. Aufl. 1898. 5. J. W. Rink, Vom Zustande der Seele nach dem Tode, 3. Aufl. 1878 (darin die Briefe Lavaters an die Kaiserin M. Feodorowna, aus denen die „Briefe aus der Hölle" (1884) entlehnt zu sein scheinen). 6. Leonh. Schneider (kathol.), Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker, 7. Aufl. 1883 (reiches historisches und litterarisches Material, dessen Analyse und Verarbeitung zwar nicht durchweg auf der Höhe der Forschung steht, aber doch die Hilfsmittel der protestantischen Philosophie (nicht Theologie) u. manche Ergebnisse d. Psychologie geschickt verwertet (I. Psychol. Voraussetzungen. II. Nichtchristl. Völker. III. Christl. Lehre; a) bibl. Eschatologie: b) christl. Philosophie: c) neuere Philosophen u. Klassiker [von Klopstock bis Tiedge; ferner Shakespeare,

Milton, Young, Calderon)). 7. Vom philosophischen Standpunkt: Fechner, Büchlein von dem Leben nach dem Tode, 1836, 2. Aufl. 1866; Zend-Avesta, 1851; J. H. Fichte, Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, 1855; Teichmüller, Unsterblichkeit der Seele, 1879 (im Anschluß an Leibniz und Herbart); Wilmarshof, Das Jenseits, ein wissenschaftlicher Versuch zur Lösung der Unst.frage, 1863—66; E. Naville, La vie éternelle, 4. Aufl. 1884. Beachtenswert: Schopenhauer, Welt als Wille und Vorst. II, 4, cp. 41: Ueber die Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich; vgl. auch Parerga I, 137. — Eine historisch-kritische Darstellung der philosophischen Unsterblichkeitsbeweise mit Quellenbelegen giebt D. Fr. Strauß, Glaubenslehre, 1840, II, 106—110. 8. Wichtige historische Einzeldarstellungen: Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen, 2. Aufl. 1898; Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, 1892; Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, 1898; Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Gl. der alten Aegypter (Der alte Orient, II, 1). — Endlich 9. Uebersicht über die ältere Litteratur und Geschichte der Lehre: Flügge, Gesch. d. Lehren vom Zustande der Menschen nach dem Tode, 1799—1800.

II. **Die Lehre des ATs.** Der Zustand nach dem Tode wird Ps 88, 11—13 („Wirst Du an Toten Wunder üben? Erstehen Schatten, Dich zu preisen?"), Ps 19, 15—20, im Hiobbuche, als problematisch, wo nicht als Negation des Lebens, geschildert. Der Jahvismus fand im alten Israel die Vorstellung von einem Schattenreich (Scheol) als Element des allgemein-semitischen Ahnenkults und Seelenglaubens vor (vgl. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, 1900; Robertson Smith, Die Religion der Semiten, 1899). Aber weder in die Verheißungen, deren sich die Patriarchen getrösten durften, noch in die Motivierung der mosaischen Gesetzesvorschriften fließen unmißverständliche Andeutungen einer individuellen Fortdauer ein. Auch Elias giebt sich mit dem Schicksal des allgemeinen Todes der Individuen zufrieden (1 Kg 18, 4; vgl. mit Gen 25, 8). Die Erzählung von seinem Entrücktwerden ist unbestimmt wie die Andeutung vom Lebensende des Henoch und die Sage vom Heimgang des Mose. Vereinzelt ist die Idee des Verlustes ursprünglicher Unsterblichkeit infolge der Sünde (Gen 2, 17; 3, 22; 6, 3; Wei 1, 13; 2, 24). Sonstige Anklänge an positiven Unsterblichkeitsglauben tragen, zumal bis zum Ende des Exils, den Stempel dichterischer oder rednerischer Ausdrucksweise. „Die Errettung aus der Scheol" oder „vor dem Tode" ist Bewahrung vor Todesgefahr (Ps 33, 19; 103, 4; vgl. 73, 23 ff.; Spr 10, 2. 17. 28); das „ewige Leben" ist „Länge der (irdischen) Tage" (Ps 21, 7; 22, 27; 30, 4; 37, 28; 41, 13. Vgl. noch Neh 2, 3; Bar 1, 11; Ps 72, 7; 91, 16; 21, 5). Freilich den Frommen errettet Gott vom Rachen der Unterwelt in das Land der Lebendigen; die Wege des Lebens stehen ihm offen und ins Lebensbuch ist er gezeichnet (Ps 16, 10; 27, 13; 36, 9 f.; 69, 29; Jon 2, 3. 7; Da 12, 1). Aber der Sinn solcher Wendungen zielt auf die Beziehung des Frommen zu Gott, in dessen Gemeinschaft er Leben und Genüge hat, dem gegenüber nicht Himmel und Erde, nicht Tod und Vergänglichkeit ihn bekümmern (Ps 73, 23—26); Gott selbst ist „das Leben" des Frommen (Dt 30, 20). Sofern nun der Tod nicht bloß das natürliche Lebensende, sondern zugleich Strafe für die Sünde ist (Gen 3; Ps 90), so verbanden sich nach und nach mit jenen durch den allgemeinen Geisterglauben unterstützten Anklängen bestimmtere Vorstellungen von der Aufhebung dieser allgemeinen Strafe, d. h. von einer Überwindung des Todes im Sinne einer Auferstehung. Schon früher hatte sich aus den Vorstellungen vom Totenreich (Scheol), dem „Untersten der Erde", vom „Lande der Staubbewohner", vom „Versammeltwerden zu den Vätern" — der Gedanke einer selbstständigen jenseitigen Existenz (etwa im Sinne der homerischen Hadesschatten) herausgebildet. Das zeigt die Erzählung von der Samuelerscheinung (I, 28), sowie das Wort Jakobs Gen 37, 35. Auch an dieser hoffnungslosen Stätte der Negation alles Lebens ist Gott allgegenwärtig wirksam (Ps 139, 8), aber Wunder wirkt er nicht mehr (88, 11. 13). Die dort herrschenden Beziehungen der Menschen untereinander bleiben unbestimmt. Die Rang- und Wertunterschiede quiescieren (Hi 3), sie alle sind רְפָאִים („Schlaffe", d. i. kraftlose Schattenbilder); aber auch dort werden die Leute von Rang erkennbar sein, die Könige auf Thronen sitzen (Jes 14, 4 ff.). Man kann, auf Grund solcher Andeutungen, das altt. Totenreich sowohl als ein Fortleben, wie als ein Nichtsein bezeichnen: aber gegen beide Begriffsformeln bleibt neutral das Bundesverhältnis zu Gott. Gerade die entschiedene Frömmigkeit rechnet öfters mit dem Tode als einem Uebergang in das Nichtsein (Ps 73; 102, 25 ff.; Hi 7, 8—10; 14, 7—12; 16, 22). Daneben wäre es naturgemäß, wenn sich auch die Hoffnung auf eine neue, vollkommenere Existenzform jenseits des Grabes, zu welcher die diesseitige sich als Vorstufe oder Prüfung verhält, frühzeitig ausgebildet hätte. Aber spärlich und unbestimmt sind die Zukunfts-

gedanken, welche in der vormakkabäischen Zeit von solcher Heilshoffnung inspiriert wurden. Die Hauptstelle Hi 19, 25 ff. geht nach Ewald, Dillmann, H. Schultz auf die posthume Ehrenrettung Hiobs durch Gottes Sachwaltung. Vielleicht liegt eine Textverderbnis vor. Die Stelle lautet: „Mein Erlöser lebt und der nach mir noch sein wird, wird auftreten über meinem Grabesstaub. Und nachdem meine Haut, diese da! dahin ist und ich meines Fleisches bar bin, werde ich Gott schauen (oder „schaue ich“ אֶחֱזֶה): den ich schauen werde mir zum Heil und meine Augen sehen werden und nicht eines Fremden (Hahn und Schultz: „nicht mehr als feindlichen“); schon verzehren sich [aus Sehnsucht danach] meine Nieren in meinem Busen“. Der Wortlaut läßt beide Deutungen zu: Gott wird dem Toten nachträglich Recht verschaffen (H. Schultz) und: Gott wird ihn im Jenseits entschädigen (Dillmann). Eine dritte Auffassung: „ich selbst werde es noch hienieden klar durchschauen, daß und wie Gott nach meinem Tode als mein Anwalt auftreten wird“, habe ich in „Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens“ (Stud. z. vergl. Religionswissensch. II, 1894, S. 199—203) exegetisch begründet (vgl. Kattenbusch, ThLZ 1894, 12). Daneben eine vierte, dem Begriff des „Gottschauens“ entsprechend: trotz der scheinbar sicheren Nähe des Todes wird ihm Gott doch noch einmal „sein Antlitz zeigen“ (Ps 30, 4—10), ihn noch einmal aus der Todesgefahr retten. — Bei der allmählichen Ausbildung bestimmterer Jenseitshoffnungen hat die prophetische Ausdrucksweise und die Übertragung des Ideals nationaler Wiedergeburt auf die individuelle Erneuerung einen Anteil, der teils mit der Ethisierung des Persönlichkeitsverhältnisses zu Gott (Jer 31) zusammenhängt, teils sprachlich bedingt ist. Aussprüche wie Hos 13, 14; Jes 25, 8; 26, 19, poetische Wendungen wie 1 Sa 2, 6 und Gleichnisse wie das von dem öden Totenfelde, welches durch den belebenden Hauch Gottes zu neuem Dasein gerufen wurde (Ez 37) — führten zu der bestimmten Lehre von einer „Auferstehung vieler (Da 12, 2) sei es, daß mit diesen „Vielen“ eine Auswahl der Gerechten oder eine intensive Bezeichnung der Gesamtheit (wie Rö 5, 15 im Vergleich zu V. 12) gemeint sei. Hierbei ist nicht die spätere rabbinische Begründung der Unsterblichkeit als Maßstab anzulegen, da diese in Analogieschlüssen und gewagter Allegorese auf andere Stellen zurückzugreifen pflegte, z. B. auf Dt 22, 7; 33, 6, — freilich auch auf Ex 3, 6 (vgl. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern, JprTh 1880, S. 366). Vielmehr setzen die allegorischen Deutekünste schon auf anderem Wege eingebürgerte Vorstellungen voraus. Die Ablehnung der Auferstehungshoffnung im Koheleth ist kein Beweis gegen eine gleichzeitig herrschende entgegengesetzte Strömung. Freilich, das Gericht, an welches Koheleth den Jugendmut mahnt (11, 9 f. 3, 22), ist kein jenseitiges (vgl. indessen P. Kleinert, D. Prediger Salomo, Progr. 1864, S. 31 ff.); der Lebensgeist, welcher, im Gegensatz zum irdischen, der Erde verfallenden Leibe, im Tode Gott zurückgegeben wird, ist der das All durchwaltende schöpferische Gottesodem. Aber schwerlich deckt dieses Buch die zeitgenössischen Gesamtanschauungen eines Volkes, in welchem die Prophetie und Apokalyptik von Hosea bis Daniel das Jenseitsideal entwickelt hat. Mit dem Messiasbilde gewann auch die Jenseitshoffnung festere Umrisse; freilich nicht ohne mythologische Ansätze zu begünstigen, z. B. die Klassifizierung der Engel (Da 10, 13; 12, 1 ff. 8, 16; 9, 21; 10, 13. 21). Über den Zusammenhang dieser nachexilischen Auferstehungslehre mit der altpersischen Religion ist das Dunkel noch nicht völlig gelichtet (vgl. Menzel S. 238—244; Spiegel, Stud. üb. d. Zendavesta [II. Zur persischen Eschatologie]; A. Kohut, Jüdische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abh. vom Parsismus, 1866; Was hat die talmudische Eschatologie aus d. Parsismus aufgenommen? ZdmG XXI, 1867, S. 552 ff.; Hübschmann, Die persische Lehre v. Jenseits u. jüngsten Gericht, JprTh 1879; Böcklin, Verwandtsch. d. jüd.-christl. mit d. persischen Eschatologie; E. Stave, Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898). Die trefflichen Arbeiten von Hübschmann, Wünsche (s. o.) und P. Gröbler (Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüd. Litt. der beiden letzten Jahrh. vor Chr., ThStK 1879, S. 651 ff.) geben einen umfassenden Einblick a) in die persische, b) in die vorchristlich-jüdische (apokryphische und pseudepigraphische), c) in die talmud. Unsterblichkeitslehre. Die Ähnlichkeiten sind auffallend, der historische Zusammenhang nicht sicher. Kohut meint, der Parsismus habe mehr vom Judentum entlehnt, als umgekehrt; zu ersterem gehöre die Lehre von den 7 Paradiesen und der Hölle, ferner daß „am Ende der Welt vor dem Eintreffen des Heilers schwere Plagen eintreten werden; zu letzterem die anstößigen Partien, derentwegen schon Maimonides gegen einzelne Talmudisten polemisierte, z. B. „die für die Frommen bestimmten fetten Mahlzeiten“. Die Selbstständigkeit jüdischen Denkens erhelle aus Stellen des hagadischen Teils des Talmud und Midrasch, wie: „Die Weisen haben keine Ruhe hier

wie dort, da sie von Geistesentwickelung zu Geistesentwickelung schreiten". „In der zukünftigen Welt findet kein Essen, kein Trinken statt; vielmehr erfreuen sich die Frommen am Lichtglanz der göttlichen Majestät". „Alle israelitischen Propheten weissagten bloß von der Zeit der Erlösung; das eigentliche Jenseits aber hat kein Auge erschaut außer Gott" (Berachot 34[b]). Soweit Kohut. Thatsächlich liegen aus dem vorchristlichen Judentum Denkmäler einer dreifachen Stellung zur Unsterblichkeitslehre vor, ungefähr entsprechend den Anschauungen der Pharisäer, Sadducäer, Essäer; aber nur die danielisch-pharisäische kann als Ausdruck der herrschenden israelitischen Frömmigkeit gelten. Ein Ergebnis dieser Entwickelungslinie ist das 2. Makkabäerbuch, wo der Glaube an die Auferstehung aller Israeliten als moralische Pflicht angesehen wird (12, 43—45): gerade weil der Tod Strafe für die Sünde ist (7, 18. 32. 38) und thatsächlich alle, die Guten wie die Bösen, sterben, so wird Gott die Leiber der Frommen auferwecken. Noch in diesem Buch (um 100 v. Chr.?) ist die Peinigung der Frevler kaum ein Nebenmotiv der Auferstehungserwartung (7, 17 ff. V. 31 ff.); hingegen scheint diese Vorstellung schon im Judith (2. Jahrhundert v. Chr.?) als Kristallisation geläufiger Redeweise ausgeprägt zu sein (16, 20 f. nach Jes 66, 24); im 4. Esra (unter Domitian) tritt sie stark hervor. Während nun im Baruch, Sirach, Tobit, 1. Mak keine Abweichungen von der älteren mosaischen Scheollehre vorliegen, so ist die Jenseitshoffnung der prophetisch-apokalyptischen Richtung in einzelnen Pseudepigraphen (Henoch, Psalmen Salomos, 4. Esra, Apok. Baruch) weiter ausgestaltet worden. Von den chronologisch getrennten Gruppen der Henochweissagungen lehrt nur c. 37—71 (vor 64 v. Chr.) eine schlechthin allgemeine Auferstehung, während die älteren capp. 1—36 und 72—105 (um 110 v. Chr.) ebenso wie die Psalmen Salomos (um 60 v. Chr.) nur eine Auferstehung der Frommen erwähnen; hingegen lehrt das 2. Makkabäerbuch im Danielschen Sinne die Auferstehung aller Israeliten, der Bösen wie der Guten (6, 26; 7, 4. 14; vgl. 11, 29; 14, 37 ff.). Das Gesamtergebnis aus der apokryphischen und pseudepigraphischen Litteratur ist die successive Ausbildung der Lehre von einer allgemeinen und konkreten Auferstehung: ein selbstbewußtes Leben im Zwischenzustand, ein seliges im lichten Paradiese, ein unseliges im finstern Hades; Wiedersehen nach dem Tode und Gemeinschaft mit den Frommen aller Zeiten. Auserwählte Fromme, wie Henoch und Elias, genießen schon vor dem Gerichtstage vollkommene Gottesgemeinschaft, andere geringere Grade bewußten Daseins; dem Gericht geht eine allgemeine Auferstehung voran; es endigt mit der Vernichtung der Gottlosen; die Vergeltung wird sinnlich gedacht. Das Wiederbelebtwerden wie das Gericht ist unentrinnbar (Henoch 61, 5). Die Ausdrücke „ewiges Leben", „Paradies", „Auferstehung", „Verklärung" fangen an, sich als feste Begriffe aus der Hülle bildlicher Einkleidungsform zu lösen. Scharf bestimmbare Wendepunkte in diesem Prozeß treten nicht hervor. Wie das Bild des messianischen Reiches überhaupt, so schillert zunächst auch die Auferstehungsidee zwischen Diesseits und Jenseits, plötzlicher Gottesthat und allmählicher Entwickelung. In den Psalmen Salom. prävaliert noch die bildliche Redeweise: die Seligkeit ist nicht verschieden vor und nach der Auferstehung, die Heiligen sind selbst das Paradies und das ewige Leben, sogar die „Auferstehung" kann als Hyperbel gefaßt werden (14, 6 und 3, 16, v. 5 v. 19). Ähnlich verschwommen die (alexandrinische) jüdische Sibylle (v. Chr.) und die (palästin.-pharis.) Jubiläen (1. Jahrh. n. Chr.). Anders und bestimmter im Henochbuch. Nach dem mittleren Henoch ist das Paradies (im Osten zwischen Himmel und Erde) Sammelort aller Seligen (61, 12), nach den anderen Abschnitten nur für Henoch und Elias bestimmt. Der Hades liegt im Westen. Von einer Verklärung redet erst der noachitische Zusatz cp. 108. Nach der jüdischen Apokalypse Esras (4. Esra) giebt es für einige ein direktes Hinübergehen aus diesem Leben in jenes erwartete: so neben Henoch und Elia Mose, Esra und der Messias. Auch sonst erscheint der Übergang ins Jenseits unvermittelt. 7 Tage wird die Erde menschenleer sein, dann findet Auferstehung, Gericht, Verdammnis der Mehrzahl statt, unter Ausschluß aller Fürbitte; dem Ort der Ruhe, da die Seligen 7fache Freude genießen, steht gegenüber der Ort der 7fachen Qual für die anderen. Im ganzen entspricht dies der pharisäischen Ansicht. Die Sadducäer leugneten die Auferstehung und auch die Dauer der Seele im pharisäischen Sinne, d. h. in Verbindung mit einem Leibe (*συναφανίζει* nach Jos. Ant. XVIII, 1, 4; vgl. Bell. Jud. II, 12; Mc 12, 18; AG 23, 8), darum aber nicht gerade die Dauer schlechthin, die sie vielleicht nur problematisch beließen (wie Koheleth) oder ignorierten (vgl. Wünsche S. 370). Auch die talmudische Lehre unterscheidet die bloße Fortexistenz der Seele von dem Wunder der Auferstehung, welche Leib und Seele wiederum dauernd vereinige, und zwar durch eine Gottesthat, die nicht minder unbegreiflich sei als die Zeugung und die Entstehung des Regens (Wünsche

a. a. O. S. 374. 377). Die Essäer scheinen eine natürliche Seelenunsterblichkeit gelehrt zu haben (*ἀθανατίζουσι τὰς ψυχάς*, Jos. Ant. XVIII, 1, 5; Bell. jud. II, 18, 11; vgl. Mt 10, 28). Auch Philo hielt die Seele für wesentlich unvergänglich und nur zeitweise in den Kerker (Sarg, Grube) des Leibes eingeschlossen. Durch spiritualistische Psychologie unterscheidet sich die alexandrinische Eschatologie von der pharisäisch-palästinensischen; so im pseudosalomonischen Weisheitsbuche (zwischen 150 und 50 v. Chr.), welches die natürliche Unsterblichkeit, bis zur Andeutung einer Präexistenz (8, 19f.), mit der pharis. Hoffnung auf eine mit Wiederbelebung und Endgericht verbundene Neugestaltung der Dinge kombiniert. Der Tod ist Folge der Sünde, durch des Teufels Neid entstanden, dem Menschen an sich unnatürlich; wer aber fromm und gerecht, dem ist er Gabe Gottes und ein Glück. Denn der Gestorbene kehrt zu seiner wahren Existenzform zurück; ein „Paradoxon" vollzieht sich (5, 2): nur die *ἄφρονες* meinten, des Todes Schrecken seien mehr als bloßer Schein (3, 2), während doch das Sterben ein Übergeben in „Gottes Hand", in die *εἰρήνη* der wahrhaften, körperlosen Existenz ist (4, 7). Nach talmudischer Ansicht haben die Abgeschiedenen schon vor dem Endgericht von den Vorgängen auf Erden Kenntnis; und auch nach dem Gericht und durch dasselbe bleibt für eine Klasse der Gerichteten ein Zwischenzustand mit Gelegenheit zur Besserung und Läuterung (Reinigungsfeuer nach Sach 13, 9; vgl. 1 Sa 2, 6); die erste Klasse bilden (nach Schammai) die vollkommenen Frommen, welche nie sündigten (nicht bloß im Sinne von Si 49, 5) und ins Lebensbuch versiegelt werden, während die dritte Gruppe, die vollendeten Frevler, in das Buch der Verdammnis eingezeichnet und dem Ort der Qual, der Gehenna, überliefert werden (Wünsche S. 377—381; A. Edersheim, Life and time of Jesus the Messiah, 1884, II, 792). Ausführlicher (als Wünsche) handelt über den Unterschied zwischen der Lehre Hillels von der Schammais Edersheim II, 791—796, On eternal punishment, according to the rabbis and the new Testament). Auch die Schule Hillels, obwohl sie die Zahl der absolut Verworfenen einschränkte, lehrte doch, daß die Seelen der schweren Sünder unter den Israeliten und Gojim nach 12monatlicher Qual im Gehinnom durch Feuer vernichtet, ihre Leiber von den Gerechten zu Staub zertreten werden (vgl. Mal 4, 3) und auch die begnadigten Klassen der Übertreter werden dort gestraft und zwar einstweilen „von Ewigkeit zu Ewigkeit". — In den nachchristlichen Jahrhunderten schwankt die vorherrschende Doktrin zwischen 1. Ewigkeit der Höllenstrafen, 2. absoluter Vernichtung (a) äußere, b) innere Verbrennung). 3. Ansätzen zur Lehre von der Wiederbringung und 4. Ansätzen zur Lehre von einer allmählichen, stufenweisen Läuterung, Umschmelzung, Verklärung. Zu Jesu Zeit war die vorherrschende Ansicht der „Ewigkeit der Strafen" zugeneigt; auch hat Jesus derselben nicht widersprochen, woraus noch nicht folgt, daß er sich nicht in prinzipieller Differenz mit einzelnen Hauptpunkten gewußt habe (s. III; gegen Edersheim S. 792. 796).

Litteratur: 1. Zur Orientierung: Die geschichtlichen Werke über die Religion Israels, bes. (außer Guthe, Stade und Holtzmann) Marti (1897) und Budde (1900); ferner Robertson Smith, Religion der Semiten (deutsch 1899); Cheyne, Die Religion des nachexilischen Judentums (deutsch 1898); Herm. Schulz, Alttest. Theologie, 2, 1878, S. 345 ff. 653 ff. 807 ff. Voraussetzungen der christl. Lehre v. d. Unsterblichkeit, 1861, bes. IV, § 8—14, S. 206 ff.; Grüneisen, Schwally, Wünsche a. a. O. 2. Spezielles: Köstlin, De immortalitatis spe, quae in libro Jobe app. dic., 1846; Redslob, Der Grundcharakter der Scheol bei den Hebräern, Ilgens ZhTh, VIII, 1838; Örtel, Hades (exeget.-dogmat.), 1863; A. Wahl, Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des alttest. Hebraismus, 1871; Bidder, Ueber Kohelets Stellung zum Unsterblichkeitsglauben, 1875. 3. Aus der älteren Litteratur: Oehler, Veteris Test. sententia de rebus post mortem fut., 1846; Hahn, De spe immort. sub veteri Test. gradatim exculta, 1845; Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris, I, 1, 1846.

III. Das Neue Testament. — In den Kampf zwischen sadducäischer Negation und pharisäischer Eschatologie greift Jesus wie Paulus zu Gunsten der letzteren ein (Mt 22, 23 ff.; AG 23, 6 ff.). In dem entscheidenden Wort Jesu Mt 22, 32 wird die religiöse Bedeutung der Unsterblichkeitslehre durch direkte Beziehung auf das Gottesbewußtsein bekräftigt und vertieft. Der Seelenzustand, welcher dem Endgericht folgen wird, richtet sich nach dem ethischen Unterschiede zwischen Gerechten und Ungerechten; der letzteren harrt ewige *κόλασις*, jener ewige *ζωή* (Mt 25, 46). Der Begriff *ζωὴ αἰώνιος* fluktuiert zwischen „everlasting" und „eternal" d. h. der extensiven Endlosigkeit eines glückseligen Daseins in einem jenseitigen Fortleben und der vergeistigten Existenzform einer immanenten Seligkeit, deren Intensität jedes Bedenkens über das Zeitlich-Künftige überhebt (Jo 5, 24). Daß der Begriff *ζωὴ αἰώνιος* im Sinne des 4. Evangeliums auch dem Geist der synoptischen Gleichnisse nicht fremd ist, folgt schon aus solchen Aussprüchen, wie Mt

22, 32; Mc 12, 29ff.; in ihnen spricht sich das Erhabensein über die bloß empiristischen Glaubens- und Hoffnungsideale aus. Dazu stimmt die Gegensätzlichkeit, mit welcher Jesus den Pharisäern begegnet. Die Jenseitslehre der Pharisäer, so reicher Bilderfülle sie sich bediente und so unlösbare Kontraste die wörtliche Auffassung darbot, war des Unterschiedes zwischen Bild und Idee sich nicht bewußt; die Heilshoffnung verschmolz entweder (Ps. Salom.) mit dem Reiz der Dichtung, oder sie löste aus dieser kraß-sinnliche Zukunftsgedanken aus (wie in der Schule Schammais), und der Pharisäismus blieb deshalb ungeeignet, die Volksgemeinde klar über das zu orientieren, was im Jenseits ihrer harre. Darum unterscheidet sich Jesu Jenseitsideal von dem pharis. a) durch die Vergeistigung und Ethisierung des Auferstehungszweckes und demgemäß auch der Mittel (Mt 16, 25f.); b) durch die bewußte Unterscheidung zwischen bildlicher Einkleidung und intelligiblem Gehalt (vgl. Mt 11, 14f. mit 13, 9—13); dazu kommt c) ein Hinausgehen über die Schranken der Volksgemeinde zu einem die Menschheit umspannenden Ideal (Mt 8, 11; 21, 43; 24, 31ff.), wodurch auch das transcendente Zukunftsbild ein universaleres Gepräge erhält: an die Stelle des summarisch-peremptorischen Gerichts der frommen Israeliten über die Heiden tritt der motivierte Urteilsspruch des Menschensohnes auf Grund des verantwortlichen Selbstzeugnisses der Angeklagten (25, 31—46; 12, 37; vgl. Jo 12, 47f.). Neben dieser ethischen Vertiefung und dogmatischen Klärung finden sich Anklänge an die Idee einer Metempsychose (Mt 11, 14; 17, 12). Die Lehre von der Reinkarnation früherer Propheten als Herolde der messianischen Endzeit war allmählich so tief in das Volksbewußtsein eingewurzelt, daß selbst Herodes Antipas die Identität Jesu mit dem von ihm ermordeten Täufer für möglich hielt (14, 2; Lc 9, 7—9). Seele und Leib werden scharf unterschieden (Mt 10, 28), aber so, daß über der natürlichen Vergänglichkeit des Leibes und der Unvergänglichkeit der Seele als höheres der Allmachtswille Gottes steht. Das Wort an den Schächer von der Paradiesesaussicht (σήμερον Lc 23, 43), die Schilderung des Endgerichts und die Anspielung auf die bevorstehende Aufrichtung des Messiasreiches (Mt 16, 27) sind vielleicht ähnlich wie das Hadesgleichnis Lc 16 bildlich zu verstehen. Ein neuer Faktor, durch den die Jenseitshoffnung bestimmt wurde, war der Glaube an die faktische Auferstehung Christi. Aber die Reflexionen, welche sich im 4. Evangelium an die Terminologie ἀνάστασις, ζωή, ἐγείρεσθαι knüpfen, widersprechen dem von Jesus gegebenen Ideengehalt nicht, und auch bei Paulus sind es nur Phantasie und Reflexion, welche das sonst identische Jenseitsideal um mehrere Züge bereichern. Auch bei ihm wechselt der Wiederbelebungsgedanke 1 Ko 15, 20 bald mit der Idee eines einfachen Übergangs in das Jenseits Phi 1, 23, bald mit der bestimmten Vorstellung eines Verwandeltwerdens 1 Ko 15, 51. Aber ob der erneuerte, verklärte, geistige Mensch, welcher trotz der Verwesung seiner äußerlichen Hülle selig in das Jenseits hinübergeht, im Sinne Pauli richtiger bezeichnet werde als wahrhafte Natur und eigentliches Selbst (2 Ko 4, 16), als neue Pflanzung über den Trümmern des alten Menschen (1 Ko 15, 35—55) oder (vgl. Rö 11) als ein Pfropfreis an diesem letzteren: diese Frage ist ebensowenig beantwortbar wie jene, ob das „Hinübergehen" der Seele, um „daheim zu sein bei dem Herrn" (2 Ko 5, 8), ein Hinüberschlummern, ein Hinüberträumen oder ein waches Eingehen in die andere Seinssphäre sei (vgl. hierzu Weizel, Urchristl. Unsterblichkeitslehre, ThStK 1836; Stähelin, JdTh 1871; Köstlin, ebendas. 1877). Den Ideenkreis geläufiger Bilder, z. B. von dem „Buch des Lebens" (Phi 4, 3), dem „Stachel des Todes" und seinem „Eingeschlürftwerden in den Sieg" 1 Ko 15, 54f. hat Paulus, wenn auch vielleicht nicht mit eigenen Zuthaten, so doch mit eigentümlichen Schattierungen bereichert, die im Kontext der Gesamtdarstellung zu dem Lebenswahrsten und Ergreifendsten zählen, was je gesprochen worden: so das Bild des Gesäetwerdens in Schwachheit und Dürftigkeit und des Aufgehens in Kraft und Glanz (vgl. S. Sanhedrin fol. 90b, nach Wünsche a. a. O. S. 368), — des Überkleidetwerdens mit neuer Behausung, der allmachtsweisen Verklärung des Leibes, des plötzlichen Verwandeltwerdens nach dem Klange der Posaune, des Entrücktwerdens in des Himmels Wolken. — Auch ist zweifellos, daß P. seine Bilder teilweise in strengerem, dem pharisäischen Realismus sich näherndem Sinne gefaßt wissen will. Aber es wäre verfehlt, wollte man aus dem (mechanischen) Bilde der graduellen Helligkeitsdifferenz der Gestirne 1 Ko 15, 41 schließen, daß P. den Auferstehungsleib als ein nicht spezifisch verschiedenes, sondern bloß in seiner Vitalität gesteigertes Analogon des irdischen Leibes angesehen wissen wolle; oder aus dem (organischen) Bilde des Weizenkornes V. 37, daß er den Auferstehungsleib nicht als ein neugeschaffenes Duplikat des verwesenden Leibes, sondern als die naturgesetzmäßig aus jenem hervorkeimende Selbsterneuerung gedacht habe. — Die neutestamentliche Unsterblichkeitslehre liegt diesseits solcher

weitausschauenden Begriffsklassifizierung, und soweit Paulus Abgrenzungen giebt, hat er sich gelegentlich berichtigt (2 Th 2, 2f., vgl. 1 Th 4, 15f.; 1 Ko 15, 51). Der nämlichen Schranke bildlicher Ausdrucksweise ist das eschatologische Buch κ. ε., die an plastischen Bildern reiche Joh.-Apokalypse unterworfen. Sie stellt a) ein mehr als tausend Jahre währendes Ausruhen der Mehrzahl der Seligen von aller Thätigkeit 14, 13 bis zur zweiten Auferstehung 20, 5ff., von dem nur wenige ausgenommen sind V. 4, während einzelne einer noch früheren Wiederbelebung 11, 11 entgegensehen, b) die unmittelbar bevorstehende Verwirklichung der endgiltigen Beseligung für alle frommen Dulder (vgl. 3, 11—21 mit 12, 10—12) unvermittelt nebeneinander. Je heiliger und ernster hier die Veranschaulichungen für das künftige Leben gestaltet sind, um so weniger eignet sich solch Bilderschmuck zu Fachwerken für logische Klassifizierung; vielmehr entspricht es dem Erkenntniszweck dieser Zukunftsbilder, wenn sie als poetischer Abdruck heiligen Empfindens wiederum dazu verwendet werden, den Tiefgehalt der geweihten Rede zu würzen. Der dogmatische Wert der apokal. Unsterblichkeitslehre liegt in dem (durch eine möglichst getreue, d. h. geschickt-freie Übersetzung wiederzugebenden) Gesamtcharakter der Darstellung, welche den Höhepunkt des Ernstes christlicher Zukunftshoffnung lebenswahr ausspricht. Selbst die Unterscheidung der ersten und zweiten Auferstehung c. 20, des ersten und zweiten Todes 2, 11; 20, 14, sowie zwischen der zeitlichen Herrschaft der auferweckten Märtyrer auf Erden (Chiliasmus) und dem jenseitigen unvergänglichen Leben — ändert an dieser Beurteilung nichts. — Soweit jene Unterscheidungen nicht fließende Bilder sind, sondern, wie 20, 3—7, auf ausdrücklicher Zeitdifferenziierung beruhen, haben sie ihr Vorbild, ja ihren Ursprung in den vorchristlichen Messiaserwartungen (Daniel, Sibylle, Henoch; vgl. 4. Esra und Baruch), wo ebenfalls nach Epochen unterschieden wird; das Christlich-Apokalyptische liegt außerhalb jener zeitlichen Berechnung, deren Wert nur archäologisches und kulturhistorisches Interesse hat. Fließend sind auch die Vorstellungen „Auferstehung der Gerechten" Lc 14, 14 und Auferstehung der Guten zum Leben, der Bösen zum Gericht, Mt 25, 46; Jo 5, 29; das Verhältnis von Hades und Gehenna Mt 11, 23; Mc 9, 43. Finsternis Mat 8, 12 und Feuerhölle 13, 42; 5, 22. Dieser wechselnden Ausdrucksweise würde man nicht gerecht, wollte man darüber entscheiden, ob Jesus das Nachleben der Verdammungswürdigen weniger körperhaft aufgefaßt wissen wolle als das der engelgleichen Seligen: ein scharfer Begriff eines nichtkörperhaften Lebens liegt der urchristlichen Anschauungsweise fern. Im ganzen ist die Verschiedenheit in den Unsterblichkeitsideeen der einzelnen Lehrtropen des NTs verschwindend gegenüber der Identität. Die mannigfachen Bildformen, in denen die Zukunftshoffnung realistisch ausgemalt wird, werden fast durchgängig in derselben Weise auch auf die geistig-sittliche Neuschöpfung, wie sie schon in dieser Welt vollzogen werden soll, angewendet: *παλιγγενεσία, καινὴ κτίσις, ἀνάστασις, ζωοποίησις, ἐνδύσασθαι, διόρθωσις, ἀνανεοῦσθαι, αὐξάνειν, πληροῦσθαι, δοξάζεσθαι.* Vgl. Mt 19, 28 und AG 3, 21 mit Tit 3, 5; ferner 2 Pt 3, 13 und Apk 21, 1 mit Eph 4, 24; 2 Ko 5, 17; sodann 1 Ko 15, 21 mit Kol 2, 12f. Rö 6, 4f.; auch 1 Ko 15, 55 mit Hbr 2, 14f. Auch die Bilder gehören dahin, welche an den geschichtlichen Zukunftssieg des Christentums oder an die schon durch dasselbe vollzogene Neuschöpfung anknüpfen und von hier aus (der sog. zweiten Schöpfung) einen Ausblick auf das Jenseits, als dritte Schöpfung Jes 65, 17; Apk 21, 1; 2 Pt 3, 13, eröffnen; so das *σκηνοῦν* Gottes in der Menschheit; vgl. Joh 1, 14 mit Apk 21, 3 und beide mit 2 Ko 6, 16. Erscheint nach diesem Vergleich das „Einwohnen Gottes in den Menschen" (*ἐν* und *μετά*) als ebenso zukünftig wie gegenwärtig, werdend wie seiend, transcendent erwartet wie immanent geworden, — als ebenso auf die zweite wie auf die dritte Schöpfung bezüglich, so erhellt der bildhafte Charakter dieser entschiedensten (und demgemäß jeder andern) Inhaltscharakteristik des unsterblichen Lebens; zumal wenn wir der alttestamentl. Lehre vom Wohnen Gottes unter seinem Volke Le 26, 11f. und seinem Gesehenwerden von Einzelnen Nu 12, 8; Ex 24, 10, zuerst Mt 5, 8 und Jo 1, 18, sodann 1 Ti 6, 16 gegenüberstellen. Auch das Bild von dem guten Hirten und einigen Hüter der einen Herde, welches die Anwendung auf die 1., 2. und 3. Schöpfung zuläßt, dient, wie schon Ps 80, im Deuterojesaja, Ezechiel, Ps Salom., so nach der Anschauungsweise des NTs zunächst der Veranschaulichung der geistig sittlichen Leitung, deren immanenter Wert aber mit dem transcendenten Zukunftsideal eines gotterfüllten Unsterblichseins kombiniert wird (vgl. Jo 10, 16 mit 14, 2; Hebr 13, 20).

Litteratur: Außer den „Bibl. Theol." von Weiß, Beyschlag, Holtzmann, und den schon erwähnten Abhandl., sowie der bei Dorner, Glaubenslehre II, § 151 ff. und Rink, Vom Zustande nach dem Tode, 1878, erwähnten Litteratur sind beachtenswert: Zeller, Die Lehre des

NT vom Zustande nach dem Tode. Theol. Jahrb. 1847; Woldemar Schmidt, De statu animarum, 1861; Pfleiderer, Paulinismus I, 3 und 7; Teichmann, Paulinische Vorst. von Auferstehung u. Gericht in Verh. z. jüd. Apokalyptik, 1897.

VI. Vor- und außerchristl. Unsterblichkeitslehre. Die Vorstellung von der Unvergänglichkeit wurde von den Kulturvölkern des Altertums in mannigfacher Weise auf die Menschenseele bezogen. Ob die Unendlichkeitsidee früh (M. Müller) oder spät sich entwickelt hat (Lubbock, Tiele), und auf welchem Wege sie dem Geiste der Urvölker geläufig wurde, hängt von Charakter und Sprache der einzelnen Völker ab. War erst die Anerkennung einer höheren Macht lebendig, achtete man staunend auf den Lauf der Gestirne und die Jahreszeiten, so war die Möglichkeit gegeben, die Unendlichkeitsidee zu konzipieren und auf das menschliche Leben zu übertragen: aber dies geschah in verschiedener Weise, in ungleichem Maße. Dem Charakter der Inder entsprach jene Ideenentwickelung mehr als dem der semitischen Völker und selbst der Ägypter. Die Phönizier in ihrem weltlichen Sinn machten kaum einen Ansatz über die Schranken des Diesseits hinauszulauschen, während die Ägypter, obwohl auch ihr Jenseits nur eine mumienhafte Fortsetzung des volkstümlich beschränkten Diesseits war, doch dem Ernst des Todes und der Unsterblichkeit mehr Rechnung trugen. Die Perser, in ihrem Sinn für Ehre, Kampf, Tugend betrachteten das irdische Leben als Mittel zur Erreichung eines sittlichen Zweckes, welcher über den Tod hinausreicht und erst im Jenseits ganz erfüllt wird; die Inder hingegen lenkten das Auge des Geistes von dem Scheindasein dieser Welt hinweg auf das wahre, nicht körperhafte, nicht endliche, sondern wandellose Sein, dem gegenüber diese irdische Zeitwirklichkeit mit ihrem Wechsel und ihrer Vergänglichkeit nur ein Traum ist. Mehr realistisch dachten über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit die Völker des Abendlandes: Griechen, Römer, Germanen; aber sie gaben den Göttern, was der Götter ist, und der reiche Kranz ihrer Mythen barg hundertfache Ahnungen und Anspielungen auf die Möglichkeit einer anderen Anschauungsweise, wonach der wahre Zweck des Lebens nicht dem Diesseits angehört. Ganz ablehnend zum Unsterblichkeitsglauben verhält sich auch die altchinesische Reichsreligion nicht, obwohl Congfutse, der pietätsvolle Reformator dieser Religion, sich stets weigerte, über das Schicksal der Seelen nach dem Tode ein bestimmtes Urteil zu fällen. Die älteste Ansicht scheint gewesen zu sein, daß von den zwei Seelen, die jeder Mensch hat, eine in die Erde, die andere in den Himmel wandert. Die Seelen der Vorfahren dachte man beim Opfer anwesend. Hingegen lehrt der Taoteking des Laotse eine überzeitliche Seinsform, welche dem göttlichen Prinzip (Tao = Weg, Wort, λόγος) und dem „h. Menschen" zukommt. („Der h. Mensch dauert wie Himmel und Erde; wie diese lebt er nicht sich selbst. Weil er nichts Selbstisches hat, so kann er sein Selbst vollenden".) Vgl. Vict. v. Strauß, Laotses Taoteking, I, 6. 7. 21; Pfizmaier, Die Taolehre von den wahren Menschen und den Unsterblichen (SWA 63 u. 64). — Die altägyptische Unsterblichkeitslehre gründet sich auf den Kampf des Sonnenlichts mit der Finsternis und den Sieg des ersteren. Osiris, vom Bruder Set getötet, wird von Horos, seinem Sohn gerächt und lebt im Totenreich fort wie sein Sohn in der Oberwelt. Sterben ist hier Verklärung zum Licht, nachdem des Todes Dunkel überwunden. Der Sonnenmythus wird 1. mit dem Wiedererwachen des Naturlebens kombiniert, 2. als Bild des einzelnen Menschenlebens angesehen. Die Lichtseelen nehmen teil am Kampfe und erfreuen sich in ihrer Verklärung der Nähe des siegreichen Urlichtes. Später erst tritt der Vergeltungsgedanke, das Totengericht und der indiv. Unsterblichkeits- und Reinkarnationsglaube in den Vordergrund. An seine Stelle tritt in der Periode des eindringenden Hellenentums die trostlose Totenklage und dazu die Besorgnis, der Vergessenheit als dem zweiten Tode zu verfallen. Aus der zahlreichen Litteratur: R. Lepsius, Totenbuch der Aegypter, 1842; Uhlemann, Das Totengericht b. d. alten Ägyptern, 1854; Brugsch, Die ägypt. Gräberwelt, 1868; Religion und Mythol. der alten Ägypter, 1891; Wiedemann, Rel. d. Aeg., 1890. — Zur älteren Unsterblichkeitslehre der semitischen Völker, welche allen Menschen das gleiche Los des Eingangs in die Unterwelt zuwies, aber nur göttlichen Wesen aktuelle Geisteristenz zuschrieb (jedoch nach altarabischer Idee ruht die Seele der Unbegrabenen nicht): Krehl, Die Religion der vorislamit. Araber, 1863; Wellhausen, Reste arab. Heidentums, 3. Aufl.; Eb. Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, 1874; Oppert, L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens, 1874; A. Jeremias, Hölle und Paradies bei d. Babyloniern, 1903. Über die an altarab. und christl. Vorstellungen sich anlehnende Unsterblichkeitslehre des Islam vgl. Sprenger, Mohamm. Lehre und Leben, 1861—1865, Kap. 6. 7. 11 ff.; Wolff, Muhammedan. Eschatologie; A. v. Cremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islam, 1868. Über die altarischen Unsterblichkeitsanschauungen,

den Unsterblichkeitstrank (soma) und die Geisterlehre (devas, asuras), vgl. Max Müller, Ursprung und Entw. der Religion, 1880, S. 258—266; Essays, I, S. 68 ff.; W. Geiger, Die Mythen vom Tod und vom Jenseits bei den Indogerm. (Nord und Süd, Nr. 32). Über die ältere vedische Lehre, in der zwar die Unsterblichkeitshoffnung hervortritt und die Vergeltungsidee schon anklingt, von Seelenwanderung aber keine Spur ist: H. Graßmann, Rigveda übersetzt, mit krit. u. erl. Anm., 1876, bes. II, Lied X, 129. 118. 126; A. Ludwig, Die philos. und relig. Ansch. der Veda in ihren Entw., 1875. Zur brahmanischen Vendantalehre (Brahmanas, Upanischads, Sûtras), in welcher die Ideen der irdischen und nachzeitlichen Wiedergeburt und der Seelenwanderung zum Zweck der Läuterung, Strafe und Erlösung ausgebildet vorliegen, vgl. Lassen, Ind. Altertumskunde, 2, 1875; Weber, Ind. Stud. II, 206—229; Deussen, Das System der Vedanta, ein Comp. der Dogm. des Brahm., 1883; Wuttke, Gesch. des Heidentums, II, S. 393 ff.; Oldenberg, Buddha, 1881, S. 44. Über den Buddhismus, im Kampfe mit dem Brahm., und seine mehr neutrale als abweichende Stellung zur Unsterblichkeit, „auf der Messerschneide zwischen Sein und Nichts", vgl. Oldenberg, Buddah, S. 273 ff. 291; Wuttke S. 569; M. Müller, Essays I, 254 (Über die Bed. des Nirwâna) 277 (Über den buddh. Nihilismus). Über den Parsismus und seine Lehre von den als Schutzgeister fortlebenden Seelen (Fravaschis) und ihrer Präexistenz, sowie von den personifizierten Ormuzdfunktionen, den „heiligen Unsterblichen" (amescha çpenta) z. B. Reinheit, Weisheit, amĕrĕtat (= „langes Leben" [Darmesteter] oder „Unsterblichkeit" [Tiele]): Spiegel, Eranische Altertumskunde, II, 1873; M. Müller, Essays I, 62 ff.; Tiele, Godsdienst van Zarathustra, Haarlem 1864; Darmesteter, Haurvetât et Ameretât, ess. sur la mythol. de l'Aveste, Paris 1875; Hübschmann, JprTh 1879 (sucht nachzuweisen, daß die Unsterblichkeits- und Wiederbr.lehre des Bundehesch in den Hauptpunkten auf die älteren Bestandteile des Avesta zurückgehen. Av. XIX, 89 und 92 f.: „Wenn alle Toten auferstehen, Unsterblich alles Leben wird, Wenn sich nach Wunsch die Welt erneut ꝛc."). W. Brandt, Das Schicksal der Seelen nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorst., JprTh 1892. — Über die altgermanische Lehre: Jakob Grimm, Deutsche Mythologie, 2, 1844; Ad. Wuttke, Deutscher Volksabergl., 1860; W. Schwartz, Der heutige Volksabergl. und das alte Heidentum, 1862; Menzel a. a. O. Zur griechisch-römischen Mythologie, der Lehre der Orphiker, Pythagoreer, Platons (im Phädon), Pindars, der Stoiker, sowie den eleusinischen Mysterien: 1. Die größeren Werke von Welcker, Preller, Schöman, Leop. Schmidt, und bes. Erwin Rohde, Psyche (2. Aufl.); 2. Ernst Curtius, Die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Griechen und dem ganzen indogermanischen Völkerkreise (Gelzers Monatsbl. 1861); Teuffel, Die homerischen Vorstellungen von den Göttern und vom Leben nach dem Tode, 1848; Nägelsbach, Nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis Alex., 1857; Maaß, Orpheus (Untersuchungen zur griech., röm., altchristl. Jenseitsdichtung und Religion); Thiemann, Die platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entw., 1892; Runze, Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens, 1894, S. 124—131; W. Voigt, Gesch. der Unsterblichkeitsidee in der Stoa, 1900 (die doppelte Stellung der Stoa beruht teils auf den zwei Elementen ihrer Psychologie, dem göttlichen Ursprung der Seele und ihrem Resorbiertwerden in die Weltseele bei der Welterneuerung mittels ἐκπύρωσις [Cicero = diu mansuros esse aiunt animos, semper, negant], teils auf inkonsequenter Anlehnung an den Volksglauben; S. 22 ff.). — Hartung, Religion der Römer, 1836; E. Gerhard, Die Unterwelt; etrusk. Totenkiste im Königl. Museum zu Berlin (Archäol. Zeitg. 1845); Aldenhoven, Quae fuerint Romanorum de condit. post obitum fut. op. vulg., 1855. — Während die griech.-röm. Religion auf Anpassung semitischer Anschauungen an die arische Urüberlieferung beruht, so sind die Jenseitsanschauungen der letto-slawischen, keltischen, peruanischen, mexikanischen Religionen denen der Naturvölker ähnlich und wie diese für die genetisch-psychologische Darstellung der Motive des Unsterblichkeitsglaubens geeignet (s. VII). — Vgl. noch Chr. H. Weiße, Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens unter den Völkern des Altertums, Z. f. Philos. 1836.

V. Die dogmatischen Theorien. Bei oberflächlicher Formulierung des Problems fragt sich, 1. ob die Seele des Menschen unsterblich oder sterblich sei. Eine rundweg bejahende Antwort auf diese Frage erteilen die dogmatischen Anhänger der meisten Religionssysteme und auf philos. Reflexionsstandpunkt a) manche griechische Philosophen, insbesondere die Orphiker, Pythagoreer und einzelne Stoiker; b) die anthropol. Dualisten im Anschluß an Cartesius, Leibniz, Wolff, Kant; so Malebranche, M. Mendelssohn, H. Brougham (1835); c) die Persönlichkeitsphilosophen, welche, obwohl mehr an Fichte und Hegel als an Her-

bart anknüpfend, im Gegensatz zu jenen das Persönliche als unzerstörbare Realität betrachten; so Chr. H. Weiße, J. H. Fichte, Göschel, Schaller, Rosenkranz, Ulrici. — Mit Nein stimmen Epikur, Lucrez, Pomponatius, Spinoza, das **système de la nature**, Hume, Wieland, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach, Dühring, Strauß, die Materialisten; auch Planck (Testament eines Deutschen, 1881). Schwankend bleiben Voltaire, La Mettrie, Fries, Darwin, Mach, Verworn. Indessen anfechtbar ist wie die Problemstellung, so diese summarische Beantwortung und die Citierung der Zeugen. Schon daß Platon wirklich die Unsterblichkeit lehre, bezweifelt Teichmüller. Vgl. dagegen F. Bertram, Die Unsterblichkeitslehre Platons, Z. f. Philos. 1878. Ferner K. Fr. Hermann, **De partibus animae immortalibus sec. Platonem**, 1850; A. Bullinger, Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus und die vermeintl. Schwierigkeiten seiner Geistes- und Unsterblichkeitslehre, 1878. Schlottmann, Vergängl. und Unvergängliches in der Seele nach Aristoteles, 1873). Entsprechen nicht Schleiermachers, J. G. Fichtes, Hegels und Schopenhauers Ideen über die Ewigkeit des Geistes dem nach „Unsterblichkeit" dürstenden Empfinden mehr als die endlose Fortdauer des Individuums im Stil des vorkantischen Rationalismus? Kaum irgend ein Philosoph behauptet absolute Vernichtung (nicht einmal Mainländer), und selbst Demokrit, Epikur und Pyrrho lassen die Stimme der Hoffnung nicht schlechtweg verstummen. Umgekehrt wird schlechthinige Unsterblichkeit, welche den Satz, „der Mensch ist sterblich", aufhöbe, von niemand behauptet. Zieht man aber die Ideen der Neuplatoniker, des Joh. Sc. Erigena, J. G. Fichte, Schelling, K. Chr. Fr. Krause, Fr. v. Baader, G. Th. Fechner heran, so zeigt sich die summarische Fragestellung als völlig verfehlt. Daher 2. wie wird das Fortleben des an der Menschenseele Unvergänglichen gedacht? Der natürlichen Unsterblichkeit, welche einer anfangslosen Präexistenz entspricht oder wenigstens als Korrelat der natürlichen Vererbbarkeit durch Zeugung (Traducianismus) gedacht wird, steht gegenüber das Fortleben nach Gottes Willen trotz natürlicher Sterblichkeit; also das übernatürliche Geschenk einer geistigen (oder zugleich leiblichen) Wiederbelebung, wobei dauerndes Abhängigsein von göttlicher Gnade vorausgesetzt wird. Auch in letzterem Falle kann das Eintreten in den Zustand der Seligkeit entweder für alle (Cyprian) oder doch für die Patriarchen, Propheten, Märtyrer (Irenäus, Tertullian) sogleich mit dem Tode stattfinden; nach anderen Kirchenvätern ist zwischen Tod und Auferweckung ein Zwischenzustand anzunehmen (Justinus, Hilarius, Cyrill. von Alex.), der entweder verschwindend kurz (Hilar. in Ps 65. 22: wenigstens die Märt. werden sogleich der ewigen Seligkeit teilhaft) oder andauernd ist und während dessen entweder ein Seelenschlaf (Psychopannychie: Henoch 100, 5; 91, 10; 92, 3; vgl. Da 12, 2. 13; Apk 14, 13; Luther: „**verisimile exceptis paucis omnes dormire insensibiles**", Brief an Amsdorf 13. Jan. 1522; Calvin dagegen) oder — für die minder Gerechten — eine Läuterung, sei es durch jenseitige Reinigung (Purgatorium, Fegefeuer nach Sach 13, 9; 1 Ko 3, 13; Jud 23), sei es durch Seelenwanderung (Metempsychose, Rekurrenztheorie) oder doch Leibeswandlung (Metamorphose, Transmutation, Transformation, Verklärung) statthaben wird. Eine weitere Mannigfaltigkeit der Vorstellungen über das Jenseits ergiebt sich (bei Hilarius, Ambrosius, Augustin, Gregor v. Naz., Chrysost., Hieron.) aus der Kombination von „Paradies" und „Abrahams Schoß", Wiederbelebung der Seele und Wiedererstattung des Leibes, Warten und Anschauen Gottes. (Vgl. Wünsche S. 517—523.) Neben die Idee der allgemeinen Auferstehung tritt die Vorstellung einer partiellen Erweckung (Chr. H. Weiße vgl. Wei Sal. 5, 15) oder doch einer Einschränkung der leiblichen Erneuerung auf die Frommen (Weiß, Bibl. Theol.). Dogmengeschichtlich spielt in diese Frage die Kontroverse zwischen den Phthartolathren und Aphthartodoketen, zwischen Creatianismus, Traducianismus, Generatianismus und Präexistenzianismus sowie über die Ewigkeit der Höllenstrafen ein (vgl. die „Schutzschriften" „für die Ewigkeit der Höllenstrafen" um die Mitte des 18. Jahrhunderts). Gegen die Meinung, daß Gebet und Almosen den Toten nützen (2 Mk 12, 44 f.), sind schon früh einzelne, wie der Presbyter Aërius in Sebaste, aufgetreten; seit Anerkennung der Lehre vom Purgatorium 1439 nahmen Totenmessen und Exequien überhand. Leibniz getraute sich nicht „zu schwören, daß es nicht irgend ein Analogon gebe zu einem Purgatorium" (Ep. 34. 37 f. an Fabricius). Daß das höll. Feuer ein hylisches sei, galt nach dem Zeugnis des Lactanz und Augustin als allg. Tradition, welcher nur Aug., Greg. v. Nyssa und Ambrosius widersprachen (Wünsche S. 522). — Zum Streit über den Seelenschlaf vgl. (außer der bei Spieß angef. Litteratur): Tim. Seidel (Abt in Halberstadt), Vom Schlafe der Seele nach dem Tode, 1754; Venzky, Widerlegung des Seelenschlafes, 1755; Chyträus, **De morte et vita aeterna**, 1590, II, 46 ff. — und für die Seelenwanderung: Lessing, Erz. des Menschengeschlechts;

Herder, Dialog über Palingenesie und Seelenwanderung (Zerstreute Blätter); Joh. Fr. v. Meyer, Blätter f. höhere Wahrh., 1830, I, 244 ff.; Chr. Fourier, Passions de l'âme. Zu dem Besten, was die Wissenschaft für Aufhellung der Art und Weise des geistigen Fortbestehens geleistet hat, gehört die Zusammenstellung der konkreten Bilder, welche uns den Gegensatz zwischen dem Bleibenden und dem Veränderlichen veranschaulichen und zur Reflexion anregen. Vgl. Schopenhauer a. a. O.; Perty, Die mystischen Erscheinungen in der menschl. Natur; Du Prel, Philosophie der Mystik, 1884. Wichtiger für das Grundproblem ist die teleologische Erörterung: 3. wozu die Gewißheit eines unvergängl. Daseins notwendig sei? a) dem individual-eudämonistischen Wunsche, das liebe Ich zu konservieren, hat Schleiermacher (dem Worte des Herrn Mt 16, Jo 12 gemäß) den Satz entgegengestellt: „Wer nicht gelernt hat, mehr zu sein als er selbst, der verliert wenig, wenn er sich selbst verliert". Aber dem psychischen Lebensdurst, welcher möglichenfalls egoistisch ist, stehen zur Seite b) die Sympathien der Freundschaft und Familienliebe, die Hoffnung auf Wiedervereinigung mit den Heimgegangenen, die Sehnsucht nach unvergänglichem Genusse des Idealen, wie es die Kulturarbeit der Menschheitsgeschichte in Kunst, Wissenschaft, Gemeinwesen, Kultus geschaffen hat. Aus jenem geselligen Sinn für selbstloses Gemeinschaftsleben und aus dieser ästhetischen Sehnsucht nach unvergänglicher Teilnahme an dem Idealen entwickelt sich c) der ethische Wille, dauernd mitzuarbeiten an der Realisierung der Idee, und der Glaube an die Zielstrebigkeit und Zweckwahrheit alles sittlichen Thuns und Leidens. Diese Wahrheit scheint in Frage gestellt, falls eine Vernichtung des ethischen Kulturlebens bevorstünde, wo „alle lebenden und vernünftigen Wesen nebst allen ihren Leistungen, den Staatenbildungen, den Werken der Kunst und Wissenschaft, nicht bloß aus der Wirklichkeit spurlos verschwunden sein, sondern auch kein Andenken in irgend einem Geiste zurückgelassen haben werden, da mit der Erde natürlich auch ihre Geschichte zu Grunde gehen muß" (Strauß, v. Hellwald u. a.). Vor allem nötigt d) der Gedanke der allg. Weltharmonie, das Wunder des Daseins im ganzen, zu der religiösen Bewunderung Gottes als des Weisen und Gütigen; sowohl diese bewundernde Gottesgewißheit als deren Kehrseite, der Durst der Menschenseele nach dem lebendigen Gott, würde bei Annahme der Vergänglichkeit betrogen werden: daher um der Wahrheit des Gottesgedankens willen der Ausblick auf unvergängliches Leben unentbehrlich ist. — Auch mit dieser teleologischen Erläuterung der Motive des Unsterblichglaubens ist das Problem nicht erschöpft, da das Bedürfnis nach ewigem Leben weder von allen in gleicher Weise empfunden wird, noch, wenn dies annähernd der Fall wäre, die Möglichkeit ausschlösse, daß der Menschengeist gerade bei vollkommener Reife sein ethisches und religiöses Genüge in der immanenten Mitarbeit an den ewigen Ideen suche und finde. Daß abgesehen von dieser, von J. G. Fichte, Hegel, Fries, Schleiermacher betonten immanenten und intensiven „Ewigkeit des Geistes" noch eine transcendente und extensive „Unsterblichkeit der Seele" zu erwarten sei, suchen zu begründen die 4. nach dem Warum fragenden

VI. Beweise für die Unsterblichkeit, welche fast durchweg den Beweisen für Gottes Dasein analog sind. 1. Der Beweis e consensu gentium (vgl. mit Cicero: a) Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 1880, S. 23—34, b) Peschel S. 147; [Lubbocks Bericht über die Antwort des Arafuru (S. 175): „Es ist noch nie ein Arafuru nach seinem Tode zu uns zurückgekehrt" beruht auf ungeschickter Fragestellung und mangelhafter Beobachtung; Ansätze zum Unsterblichkeitsglauben sind so allgemein, wie zur Religion überhaupt]; c) Bastian, Beiträge zur vergl. Psychologie 1868, S. 272 ff.) scheitert z. B. an der negativen Stellung der Phönizier und des Buddhismus und hat kaum den Geltungsbereich des entsprechenden Gottesbeweises. Ebenso 2. Die Beweise ab utili und a tutiori. Jener empfiehlt die Aufrechterhaltung des Unsterblichkeitsdogmas im Interesse der öffentlichen Moral (Hobbes); dieser sucht der theoretischen Ungewißheit ein Gegengewicht zu geben in einem derartigen praktischen Verhalten, „als ob" ein jenseitiges Fortleben bestehe: diese sehr populäre Denkweise (aus einem nachgelassenen Briefe L. Byrons [1821 von einem Geistlichen in Hastings gefunden, hrsgeg. 1869]: „Unzweifelhaft haben diejenigen, welche festen Glauben in das Evangelium setzen, einen Vorteil vor allen übrigen voraus, weil, wenn das Evangelium wahr ist, sie im künftigen Leben ihren Lohn erhalten, und, giebt es kein künftiges Leben, dann teilen sie nur mit den Ungläubigen den ewigen Schlaf, nachdem sie die Stütze einer erhabenen Hoffnung ihr Leben lang gehabt und keine nachträgliche Enttäuschung erfahren haben") entspringt dem Interesse, bezüglich des Jenseits sicher zu gehen, klingt aber selbst in der Beweisführung Kants (R. V. Hartst. III, 332, vgl. 403 f. 453 ff.) an. Der Nerv der Kantischen Unsterblichkeitslehre (Pr. V.) liegt in einer Verbindung des moralischen Beweises

[s. u. 6] mit dem 3. teleologischen Beweis, welcher von der Bestimmung des persönlichen Individuums zur Vollkommenheit den Schluß macht auf eine Ergänzung des hienieden nur teilweise erreichbaren Endziels in einer jenseitigen Welt. Dieser Meinung von J. H. Fichte (Idee der Persönlichkeit und der indiv. Fortdauer, 1855), Jul. Müller (1835), Göschel (1836) und Ulrici („weil die waltende Seele sich selber Zweck und Ziel ihres Strebens setzt, ist anzunehmen, daß sie im ewigen Sein das Ziel zu erreichen bestimmt sei") hat schon Blasche (Philos. Unsterblichkeitslehre) den Unterschied zwischen der Endlichkeit des Einzelwesens und der Unendlichkeit der Gattung entgegengestellt. Umgekehrt finden auf Grund des Konstanzgesetzes die modernen Atomisten und selbst die Panpsychisten (Häckel, Perigenesis S. 37), daß des Atoms „Masse" wie „Seele" „ewig und unsterblich" sei, die Menschenseele hingegen sterblich und die Gattungsideen bloße Abstraktionen! Andere erkennen die Vergänglichkeit des Individuellen an, sehen aber in der menschlichen Persönlichkeit eine Synthese von Individuellem und Allgemeinem, so daß ihr die Ewigkeit der platonischen Idee zukomme (Rosenkranz, Weiße, auch Schaller und selbst Schopenhauer). 4. Der analogische Beweis: die Analogie der physiologischen Metamorphose (Verpuppung, Winterschlaf u. s. f.) gelte in direkter Übertragung auch für die menschliche Seele: so bei den Rabbinen die Exemplifizierung auf das Weizenkorn, eine Schneckenart, eine ägypt. Mäusegattung (Wünsche S. 368); bei den Kirchenvätern Tag und Nacht, Same und Frucht, Vogel Phönix, Tonscheibe [Gregor v. Nyssa]; der den Kosmos durchdringende Lichtstrahl (Cyrill; ebend. S. 519 ff.; vgl. Weiße, ThStK 1836, S. 323). Demgegenüber a) negativ: Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen, I, 1883; b) positiv (als richtige Verwertung der Analogie) Fr. v. Baader (Über den Begriff der Zeit): „Übrigens giebt es keinen anderen Weg, dem Menschen die Unsterblichkeit seines Daseins zu beweisen, als ihn zu vermögen, das wahre Leben zu entwickeln. Denn von dem Augenblick an, da dieses Leben Triebkraft in ihm gewänne, würde es auch ebenso unmöglich sein, ihm einen Zweifel an seiner wahren Unsterblichkeit, d. h. an der wahren Verwirklichung seines Lebens beizubringen, als es unmöglich wäre, eine zusammengedrückte Spannfeder, falls sie Bewußtsein hätte, an ihrer elastischen Natur zweifeln zu machen" (Werke II, S. 75). Wo nun die Teleologie von ideellen Analogien absah und an den Realnexus der Erscheinungswelt appellierte, führte sie zum 5. astronomischen Beweise", welcher seine Schlüsse aufbaut a) auf dem Dasein der so umfangreichen, aber andernfalls zwecklosen Existenzsphären anderer Himmelskörper, und b) auf der Wahrscheinlichkeit, daß auch das Detail des astralen Sonderlebens der Gestirne bestimmt sei, dem menschlichen Wissen zur Bereicherung zu dienen. Streithorst, Gründe für unsere Fortdauer aus der Astronomie 1792; Jonas, Die Seele unsterblich; aus den Wunderwerken des Schöpfers, dem Gebiet der Astronomie 2c., 1884; Bretschneider, Dogm. II, 367; Dorner, Christl. Glaubensl. a. a. O. Dagegen zweifelnd J. D. Michaelis, Dogm. S. 719 ff.; ablehnend Daumer, Andeutung eines Systems spekulativer Philos. S. 51. — Vgl. Joh. Huber, Zur Philos. der Astronomie, 1858, u. Klein, Astronom. Abende, 1884, Kap. 29. — Während bei der teleolog. Betrachtung Mittelzweck und Selbstzweck, ästh. und ethische Entwickelung ineinander verflochten werden, tritt die Idee des sittlichen Geisteslebens als spezifischen Selbstzweckes in den Vordergrund 6. im moralischen Beweise im Sinne Kants. Zweck des Lebens ist die Forderung der Heiligkeit als völliger Angemessenheit an das moralische Gesetz: eine Vollkommenheit, deren kein Sinnenwesen als solches fähig ist, und die daher, um annähernd erreicht zu werden, das Postulat eines unendlichen Progressus voraussetzt: daher die tröstende Hoffnung der Aussicht in eine selige Zukunft sittlich begründet sei (Krit. der pr. Vern. V, 128 ff.). Von diesem verschieden und dem Gottesbeweis Kants entsprechend ist 7. der Beweis aus der Gerechtigkeitsidee, deren Negation zur moralischen Lascivität führen würde. Tugend muß belohnt, Sünde bestraft werden: beides geschieht hienieden nur unvollkommen; daher der Ausblick auf eine außernatürliche Lebenssphäre erforderlich, wo die ausgleichende Gerechtigkeit vollkommen vollzogen werde. Ohne den Impuls, welcher aus dieser Idee des jüngsten Gerichts erwächst, wäre selbst der Fromme seinen Aufgaben nicht gewachsen; die Bösen würden triumphieren, mit Recht, denn „hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die elendesten unter allen Menschen". So mit Athenagoras und Justinus die Socinianer, Arminianer, Rationalisten, auch Calvin, Leibniz, G. H. v. Schubert; schon Platons Phädon erwähnt diesen Gedankengang. Er liegt Kants Gottesbeweis zu Grunde (Pr. Vern. V, 130 ff.) uud könnte mit demselben Recht in den Kantschen Unsterblichkeitsbeweis verwoben werden, wie dessen Ideengang gelegentlich von Kant selber in die Begründung des Gottesglaubens aufgenommen wird (z. B. VI, zum ewigen Frieden S. 429, Anm.). Demgegenüber hat die Stoa und nach ihr Clem. Alex. (Strom.

IV, 6. 22) die immanente Gerechtigkeit betont, welche schon hienieden Frevler und Ungläubige treffe (vgl. Jo 3, 18); selbst Calvin findet Inst. rel. chr. (im Unterschiede von I, 5, 10) mit Moses, Paulus, Anselm, Eckart, Luther einen frommen Verzicht auf die Paradiesesfreuden nicht undenkbar (III, 16, 2; 2, 26); und Spinoza verlangt, daß der Tugendhafte nicht durch die Idee eines seligen Endzwecks sich bestimmen lasse, sondern die Tugend soll naturgemäße Bethätigung der Seelenharmonie sein, deren unendlicher Inhalt, die Gottesliebe, keineswegs einer ebenfalls unendlichen Existenzform als Unterlage bedürfe (Ep. 34, Eth. V, 41 sq.). Diese Ablehnung des Vergeltungsbeweises, und zwar im Sinne der Spinoz.-Schleierm. (nicht sadducäischen) Denkweise ist fast Gemeingut des gebildeten Denkens geworden. Vgl. Wieland, Euthanasie S. 303; ferner Shaftesbury, Lessing, Fichte, Schelling, Fries, Daumer; vgl. Maaß, Wie dachte Schleiermacher über das Fortleben? JprTh 1891. Hingegen hat der Moralbeweis in Kantscher Fassung, kombiniert mit der christlichen Wertschätzung des Lebens, an Geltung nicht verloren (H. Schultz, 1861; Ritschl, Unterr. in d. chr. Relig. § 76; Kattenbusch, Christl. Unsterblichkeitsgl., 1881). Man kann aber diesem Verfahren noch eine metaph. Substruktion geben; nicht im Sinne des sonst sog. 8. metaphysischen Beweises, welcher aus der Einfachheit der Seele oder der Immaterialität des Geistes — im Unterschiede von der allgemeinen materiell-atomistischen indestructibilitas (Leibniz) — die Unzerstörbarkeit des menschlichen Wesens herleitet (Marsilius Ficinus, Wolff, Mendelssohn, Göschel, Gloatz in Ztschr. f. Phil. und Päd. 1895 über mein unten citiertes Buch). Denn aus der bloßen Heterogeneität des Geistes könnte man vielmehr a) mit Epikur die Gleichgiltigkeit gegen Sein oder Nichtsein ableiten (Diog. Laert. X, 27: *ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν*); oder aber man müßte b) die Unsterblichkeit (mit Leibniz und Bonnet) auch auf die Tierseelen ausdehnen. — Vgl. Kants Paralogismus in der Krit. d. r. V. III, 310 ff. und Fries, Religionsphilosophie S. 105. Hingegen kann die 9. ontologische Zusammenfassung auf Grund genetisch-sprachpsychologischer Entwickelung sich einer metaphysischen Schlußfolgerung bedienen, welche aus dem Begriff der immanenten Unendlichkeit des Geistes, wie er in der sittlich-religiösen Todesüberwindung sich bewährt, auch die Gewißheit des Endtriumphes der extensiven Lebensdauer über den Tod herleiten und als der Totalität vernünftiger Weltbetrachtung entsprechend nachweisen würde. Ein ahnend-tastender Versuch zu dieser Behandlungsweise (IX) ist Platons Wortspiel im Phädon (die Seele 1. Leben, also Nicht-Tod, folglich 2. nichttot *ἀ-θάνατος*); ebenso die Unterscheidung **amritatvam** (unsterblich) und **vyatireka** (fortlebend) in der Vedantadogmatik (Deussen S. 309); auch, daß Seele etymologisch mit Soma, dem unsterblich machenden Trank, zusammenhängt (G. Curtius, Griech. Etymol. 375. 397). Voraussetzung zu solchem Beweisverfahren ist eine Entwickelung der empirischen Entstehungsweisen des Unsterblichkeitsglaubens (VII. VIII).

VII. Die ursprünglichen Motive des Unsterblichkeitsglaubens entsprechen den natürlichen Ursachen der Gottesidee. Das Erwachen des Gottesglaubens läßt sich psychologisch auf die vierfache Wurzel zurückführen: 1. Die subjektiven Motive des Wunsches: Furcht und Hoffnung; 2. der von der Phantasie vollzogene Analogieschluß; 3. das objektive Verstandesrätsel, welchem der Kausaltrieb, der Subsumtions- und Einheitstrieb zu Hilfe kommt; 4. der Sinn für Recht und Sitte, welcher zur Idee der Humanität und der moralischen Weltordnung führt. Demgemäß entsteht der Unsterblichkeitsglaube, der nach Mt 22, 32 auf dem Gottesglauben basiert: 1. aus dem Wunsch (Todesfurcht und Lebensdurst); 2. aus der Ideenassociation, namentlich des Traumlebens; 3. aus dem unheimlichen, für den Verstand unfaßlichen Rätsel der Lebensvernichtung; 4. aus dem die Vergeltungshoffnung erzeugenden Sinn für Gerechtigkeit, Lohn, Strafe, und dem allgemeinen Vervollkommnungsstreben. (Dazu 5. Gelegenheitsursachen, namentlich (VIII, IX) sprachliche: Metapher, Hyperbel, Ellipse, Homonymie, Volksetymologie.)

1. **Quod volumus, credimus**; Hauptvertreter dieser Ableitung ist Feuerbach: „Der Inhalt des Jenseits ist die ewige Seligkeit der Individualität, die hier diesseits nur durch die Natur beschränkt existieren kann. Diese Seligkeit ist das Himmelreich des Menschen und dieser Himmel wiederum ist die Inhaltbestimmtheit seines Gottes: wie der Mensch seinen Himmel denkt, so seinen Gott“. „Gott und Unsterblichkeit sind identisch. Beide entspringen aus dem Wunsch.“ Rigveda X, 14, 8; Roth, ZdmG II, 225, IV, 427: „Wo unvergängliches Licht ist, wo der Sonnenglanz wohnt, dahin bring mich, o Soma, in die unsterbliche, unverletzliche Welt; . . . wo man sich regt und lebt nach Lust, wo Wunsch und Sehnsucht verweilen, wo die strahlende Sonne steht, wo Seligkeit und Genüge herrscht, wo alle Wünsche erfüllt sind, o dort laß mich unsterblich sein“.

Nach talmudischer Ansicht ist das Paradies eine Stätte der Wonne, welche die Freuden der Messiaszeit überbietet. „Die Frommen sättigen sich von dem Fleisch (des Leviathan), das seit dem ersten Schöpfungstage zu diesem Zweck eingesalzen wurde, und trinken Wein, zu welchem seit Anbeginn der Welt die Trauben bereit liegen“ (Wünsche a. a. O. S. 449). Indessen scheint diese positive Ausmalung der Paradiesesfreuden erst einer reiferen Kulturstufe anzugehören; auch die Symtome der Todesfurcht lassen eine andere Deutung zu. Die Sitte der Totenspeisung, welche man auf den Wunsch nach Lebensverlängerung deuten will (vgl. Tylor a. a. O.), setzen in und mit der Thatsache des persönlichen Trennungsschmerzes bereits eine tiefere Auffassung vom Tode sowie die Fähigkeit, von der eigenen Lebensverlängerung zu Gunsten des Hingeschiedenen abzusehen, voraus (Rud. Roth, Die Totenbestattung im ind. Alt., ZdmG 1854; M. Müller, ebend. 55; Andreä, Die Totengebräuche der Völker der Vor- und Jetztzeit, 1846; Waßmannsdorff, Motive der Totenbestattung. Progr. Kölln. Gymn. 1884). Der Trauergesang des Kherias, unter den indischen Khols lautet: „Wir schalten dich nie, wir kränkten dich nie, kehre zu uns zurück! Es nahen die stürmischen Tage, — weile nicht in der Kälte — komm wieder zu uns; es ist gefegt und gereinigt für dich: komm heim, zurück zu uns, die dich immer geliebt“. (Über die Stellungnahme der alten Christen zur Sitte der Totenmahlzeiten vgl. Augustin, De cura pro mortuis gerenda; Prudentius, Peristeph. V und VI; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der chr. Archäol., 1828, I, 526; Progr. d. Joachimsth. Gymn., 1877.) Andrerseits weicht der Wunsch nach Wiedervereinigung öfters der Furcht vor den Toten und dem Wunsch, von ihnen nicht beunruhigt zu werden (dies nach Waßmannsdorff S. 5 das erste Motiv). Vgl. die Worte bei der Leichenfeierlichkeit der Bodo in Nordostindien: „Nimm und iß; vormals hast du mit uns gegessen und getrunken, jetzt kannst du es nicht mehr; du warst einer von uns, du bist es nicht mehr; wir kommen nicht mehr zu dir, komm du auch nicht fürder zu uns!“ Dasselbe erzählt von den Tschuwaschen und Tscheremissen Castrén (Finnische Mythologie, S. 120ff.) und von den Raratonga-Polynesiern Waitz-Gerland (VI, 310). Die Totenmahlzeiten bedeuten oft wie die Leichenverbrennung bloß die Trennungsfeier als sinnbildliche Abfindung mit dem Gestorbenen. Jak. Grimm, Das Verbrennen der Leichen, (Ak. d. W.) 1849; W. Sonntag, Die Totenbestattung, Totenkultus alter und neuer Zeit, Begräbnisfrage 1878. [Endlich vgl. Chateaubriand (Attala und René): „Wenn einmal ein Mensch auch nur einige Jahre nach seinem Tode wieder an das Licht der Welt zurückkäme, so zweifle ich, ob ihn selbst diejenigen, die seinem Andenken die meisten Thränen geweiht, mit wirklicher Freude wieder begrüßen würden“. Ähnlich Maeterlinck, Der hl. Antonius, eine satirische Legende].

2. Der Einfluß auffallender Traumerlebnisse auf Phantasie und Gesamtweltanschauung ist nicht bloß auf niederer Kulturstufe erheblich, sondern im Vedânta und in der Kabbala, bei spekulativen Denkern wie Hier. Cardanus und und Schopenhauer werden dem Leben des Traumes über das sinnliche Gebiet hinausgehende Aufschlüsse zugeschrieben; selbst Aristoteles und Leibniz wollen das Traumleben beachtet wissen. Daß auch der Unsterblichkeitsglaube besonders auf niederer Kulturstufe dem Traumleben mächtige Anregungen verdankt, hat neben Bastian (s. o. VI, 1,c) besonders Tylor (Anfänge der Kultur I) durch Sammlung von Beispielen erhärtet. Die Verstorbenen erscheinen uns lebendig; wir leben mit ihnen, unter ihnen; der Moment des Erwachens dünkt uns ein Heraustreten aus einer Welt in eine andere. Der Reiz dieser Abwechselung hat sogar zur künstlichen Erzeugung von Traumzuständen geführt: bei dem grönländischen Angekok und dem turanischen Schamanen, wie in der antiken Mantik. Die Neuseeländer meinten, die träumende Seele entferne sich aus dem Leibe und kehre wieder zurück, nachdem sie ins Totenreich gewandert, um sich mit ihren Freunden zu unterhalten. Diese Fähigkeit, die an sich jedem zukommt, wird als Berufslegitimation vom Priester oder Zauberer verlangt: er soll seine Seele in das Jenseits wandern lassen, um von den Abwesenden, den Toten, Kunde zu bringen. Der Karene spannt (nach Bastian) in seinen birmesischen Wäldern Fäden über die Seen, damit die Geister, mit denen er im Traum verkehrt, den Rückweg nicht verfehlen. Dieselbe Idee spricht sich in dem Volksbrauche aus, einen Schlafenden nicht umzudrehen, sowie in der Sage von König Gunthram der wirkliche Traum als geträumte Wirklichkeit aufgefaßt wird. Mit dem traumhaften Eindruck von dem Fortleben des Abgeschiedenen kann sich der lebhafte Wunsch verbinden, ihn der Vernichtung entrissen zu sehen. Aber dieses doppelte Motiv, so wirksam es genetisch gewesen sein mag, ist doch nach sachlicher Wertschätzung nur ein untergeordnetes. Die Seele sieht im Traum nur das Spiegelbild des eigenen Innern. Die Kombinationen, welche die Phantasie aus den von der Außenwelt

entlehnten Wahrnehmungsreflexen bildet, bewegen sich innerhalb des geläufigen Vorstellungskreises; demgemäß ist das Land der Seligen durch die Volksideale bestimmt. Der Indianer besucht im Traum seine Jagdgründe, der Hellene schaut die elysäischen Gefilde, der Germane dachte sich das Leben in Walhalla mit blutigen Schlachten verbunden. Um diese volkstümlichen Jenseitsideale zu bilden, dazu bedurfte es schon einer umfassenderen Phantasiethätigkeit, einer Ideenassoziation, welche auch dann in Kraft bleibt, wenn die am Traum haftende Illusion als solche erkannt ist. Ungleich sachgemäßer als der Analogieschluß, welcher auf das Traumleben die Attribute des wirklichen Lebens überträgt, sind die Ideenassociationen, durch welche dem irdischen Leben der Charakter des Traumes beigelegt wird; die den Indiern geläufige, von Calderon dramatisierte Idee, „das Leben ein Traum"; der sog. Traum ein Abbild des irdischen Lebens, aber im irdischen Tode der Moment des Erwachens aus dem Lebenstraum zur wahren Wirklichkeit. Die Geschichte der Traumvorstellungen im AT zeigt eine fortschreitende Entwertung des Weissagungstraums (vgl. Dt 13; Jer 23; Coh 5, 2—6); aber diese Entwertung hindert nicht, daß eine lebhaft erwartete Wendung des irdischen Lebens, dieses sog. wirklichen Daseins der Gegenwart, als ein „Sein wie die Träumenden" gegenüber dem Eingehen zu höherer Daseinsform bezeichnet wird (Ps 126). Nur bei Vergleichung des ganzen Lebens mit einem Traumzustande wird der Einwurf gegenstandslos, daß wie im einzelnen Traum ein wirkliches Sterben geträumt werden kann, so auch das traumhafte Erdendasein überhaupt ein Spiel der vernichtenden Todesmacht sei: denn diese Vorstellung des aktuellen Sterbens gehört eben selbst dem traumhaft-irdischen Dasein an. Der wahre Traum-tod ist das Erwachen. Aber freilich der zuständliche Tod als Gestorben sein (d. i. seiendes Nichtsein) bleibt ein noch mächtigeres Rätsel, das nicht bloß die Phantasie, sondern den Verstand beschäftigt.

3. Das intellektuelle Rätsel des Todes führt auf niederer Kulturstufe zur Vorstellung einer kurzen Erweiterung des Lebens über das Grab hinaus. Nach dem irdischen Tode steht für alle eine Entscheidung bevor, deren Ausfall sei es den Tod vollendet, sei es eine fernere Lebensfrist in anderen Regionen anbahnt; so bei den Fidschi, den Guinea-Negern, den Grönländern. Oder es leben überhaupt nur die Seelen der Häuptlinge fort (so bei den Tonga-Insulanern) oder nur die Seelen der Guten (bei den Nicaraguanern; wie nach der umfassenderen Textgruppe des Henochbuches nur Henoch und Elias das Vorrecht haben, im Paradiese zu leben). Vielfach ist die Beobachtung der Trauerfeierlichkeiten und Bestattungsmaßregeln seitens der Hinterbliebenen die Bedingung für ein ferneres Leben der Gestorbenen; daher die Gebräuche und Vorstellungen, welche sich auf die bleibende Verbindung zwischen Seele und Körper beziehen; *ψυχαγωγία*, Kenotaphien, Einbalsamierung, Mitgabe von Nahrungsmitteln und hl. Papyrusrollen, Reliquienkult. Vgl. Odyss. XI, 51 ff. 73; Il. XXIII, 71 ff.; Vergil. Aen. VI, 325 ff. 362 ff.; Hi 14, 22 (vgl. Dillmann); Jes 66, 24 (vgl. Hitzig); 14, 19; Dt 28, 26; Jer 16, 4; Si 38, 16. Tylor, Anf. d. Kultur, II, 21; Bastian, Verbleibsorte der abgeschiedenen Seelen, 1893. Die Gefahr eines Todes im Jenseits ist für die Seele keineswegs ausgeschlossen; aber zunächst sind die Toten nur gestorben für das Jetzt und Hier, um wenigstens zeitweise oder wenigstens in einigen auserwählten Häuptern fortzuleben in einem Dort und Dann. Wie kann denn die Seele sogleich tot sein, wenn der Körper doch noch nicht völlig vernichtet ist? Und warum sollte, wie alles in der Natur die Formen wechselt, ohne darum schon die Lebenskraft einzubüßen, — das atmende Leben des Menschen untergegangen sein, wenn eben das körperliche Atmen aufgehört hatte? — Aber umgekehrt schleicht sich auch in die Jenseitsvorstellung die Möglichkeit des Unterganges ein: jener „zweite Tod" ist das größere Übel. Man kann die wandellose Fortexistenz ebensowenig vorstellen wie die absolute Vernichtung (gerade wie die Anfangslosigkeit so wenig wie ein Weltanfang vorstellbar ist); aber unfaßlicher und störender ist der Vernichtungsgedanke, weil er a) die nachsinnende Reflexion verstummen machen will, — den Wunsch, über das Jenseits aufgeklärt zu werden, im Keime erstickt, und b) der Phantasie die erschütternde Anschauung aufnötigt, daß der unvergleichliche Wert eines Menschenlebens in einem Moment ins Nichts versinken könne. So unerträglich ist der Gedanke der plötzlichen Vernichtung eines Geistwesens, daß wenn er einmal auf höherer Religionsstufe klar vollzogen wird, sofort an die Forderung der Verzichtleistung sich die entgegengesetzte Forderung knüpft, auch den aktuellen Tod als Nichtsein, das Sterben als Schein zu betrachten und einen Zustand zu erdenken, wo Sterben und Nichtsterben, Tod und Unsterblichkeit, sei es identisch, sei es nicht sind, oder (modern ausgedrückt) wo auch das Nichts als bloße Vorstellung erkannt werde. Rig Veda X, 129: „Nicht Tod und nicht Unsterb-

lichkeit war damals rc." Buddha (bei Oldenberg S. 278—91): „Ist das der Preis, zu wissen, ob die Welt ewig oder nichtewig, ob Seele oder Körper identisch oder verschieden — ob der vollendtte Buddhajünger nach dem Tode fortlebt oder nicht, oder ob er zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt, noch nicht fortlebt: ist das der Preis, so kannst du nicht mein Jünger sein!" „Wer nach der Seelen Seligkeit strebt, der hat besseres zu thun als zu forschen nach dem Sein oder Nichtsein". Das Rätsel des Lebensabschnittes wird eben auf höherer Kulturstufe als intellektuelles Problem dem durchgängigen Zusammenhang suchenden Kausaltrieb des Verstandes zugewiesen und abgesondert von der religiösen Jenseitshoffnung; nur auf dem Standpunkt der kindlichen Phantasie, wo Denken und Wollen noch in keimhafter Einheit sich entwickelten, war das Rätsel ein Motiv des Unsterblichkeitsglaubens. — Jene primitive Idee des „zweiten Todes" hat nun (schon bei den Naturvölkern) meist sittliche Nebenmotive, besonders

4. die Vergeltungsvorstellung, welche hervorgeht aus dem Sinn für den Zusammenhang zwischen Selbstgefühl und sozialer Zweckmäßigkeit, und ausmündet in den sittlichen Glauben an eine höchste Gerechtigkeit und ausgleichende Güte. Die verhängnisvolle Krisis, welche nach dem Glauben der Fidschi die Seelen der eben Verstorbenen erwartet, trifft besonders die beharrlich Ehelosen mit Vernichtung: vielleicht ein Hinweis auf die natürliche Unsterblichkeit durch Zeugung, jedenfalls eine Beurteilung der physischen Weltordnung nach der moralischen Idee der Gerechtigkeit. Für diese ethische Begründung der Unsterblichkeitsvorstellung bieten die Religionen sowohl der Natur- wie der Kulturvölker zahlreiche Belege: das Interesse an der in diesem Leben oft unvollkommenen Ausgleichung zwischen Tugend und Schicksal schafft den Gedanken einer nachzeitlichen Vergeltung; und dieses Interesse kann ein objektiv-sittliches sein, losgelöst von dem individuellen Wunsch nach Beseligung. Daß an sich die Vergeltungsidee aus anderer Wurzel stammt als der Unzerstörbarkeitsglaube, erhellt aus der Idee jenes „zweiten Todes" (bei Negern und Fidschianern), welche der Vergeltung die Unzerstörbarkeit opfert (fiat justitia, pereat mundus), wie auch aus der Ablehnung des transcendenten Vergeltungsmotivs von seiten solcher, die an der Unsterblichkeit kaum zweifelten (manche Stoiker, Lessing, Voltaire). Die Opposition der Sadducäer gegen die pharisäische Auferstehungslehre richtete sich vielleicht gegen die heteronome Form des Vergeltungsmotivs (vgl. Gröbler a. a. O. S. 667; Wünsche 370; Leusden zu P. Aboth. I, 3; ähnlicher Gedankengang Schleierm., Chr. Gl. § 158, 1). Der Vergeltungsidee ist der Mosaismus günstig, um die Ausbildung der Unsterblichkeitshoffnung hat er kein Verdienst. Auch die griech. Mythologie unterscheidet die der Vergeltung gewidmeten Gefilde, über welche Minos und Aeacus regieren, von dem schattenhaften Aufbewahrungsort für die unzerstörbaren Elemente seelischen Lebens. Herakles' Seele fristet drunten jene Schattenexistenz, während die leibhafte, wahrhafte (vgl. Jl. 1, 4) Existenz im Kreise der Seligen thront. Auch die christliche Lehre von der Hölle hat zwei heterogene Motive; Scheol und Gehinnom (Luther übersetzt ᾅδης und γέεννα mit „Hölle"). Im talmudischen Begriff Gehinnom verbinden sich beide Momente: Schattenreich und Brandstätte, Finsternis und Feuer [Wünsche S. 382 f. 495 ff.]. So im Buche Henoch (103, 8; 100, 9): „Beim großen Gericht wird ihr Geist eingehen in die Finsternis und in die Umstrickung und in die brennende Flamme", vgl. Gröbler S. 678. Auch im Deutschen bedeutete das Wort Hölle ursprünglich den dunkeln Ort [hella, helle zusammenh. mit helan, heln (hehlen, celare), auch mit cella und (litt.) kletis, seitliches Vorratsgebäude, kurl. „Klete"], wurde aber allmählich mit der Vorstellung des Hellen, Feurigen vermischt und ging volkstümlich in die Anschauung der „düsterroten Glut" [Schiller], des „Finsterfeuers" [Jakob Boehme] über. — Ulfilas braucht gaiainna neben halja. — (Vgl. d. Metaphern Mt 8, 12; 13, 42.) Daß das Tal Gehinnom als Stätte des göttlichen Strafgerichts zugleich mit der Vorstellung des Feuertodes verknüpft war, hat einen zufälligen Grund: der Schauplatz des Molochopfers (Jer 8, 31) war die präsumtive Stätte des göttlichen Zorngerichts (19, 2. 6; 7, 31—33; 2 Kg 23, 10; 2 Chr 33, 6) und des ewigen Verderbens (Mt 10, 28, vgl. 23, 33 und V. 15). Aber diesem historisch bedingten Wechsel in dem Anschauungsbilde (Schatten — Brandstätte) entsprach eine sachliche Umgestaltung, sofern seit dem Exil im Zusammenhang mit den konkreten Messiaserwartungen die Vergeltungsidee in den Vordergrund trat: das gegenwärtige Leben wurde als Vorhalle für das Jenseits, als Herberge oder Pilgerreise aufgefaßt (Wünsche S. 363—367), und erst das Endgericht wird den angemessenen Zustand dauernden Gleichmaßes in der sittlichen Welt schaffen. Daß an die Idee der jenseitigen Vergeltung auch sinnliche, selbstsüchtige Motive, ja Schadenfreude ansetzen können, zeigt Henoch 90, 26; 27, 2 f.; sowie die Thatsache, daß gerade der Mangel an Idealismus, der Unglaube

und Halbglaube, dem Vergeltungsmotiv mehr zugänglich ist als der Glaubensidealismus und sich oft durch den auf die Methode ab utili restringierten Vergeltungsbeweis umstimmen läßt. Gleichwohl ist das vorwiegende Gepräge des Vergeltungsausblickes die Überzeugung von dem Walten einer sittlichen Weltordnung; auch im NT wird das
5 Strafgericht in Verbindung gesetzt mit dem Fortleben der Abgeschiedenen. Merkwürdig bleibt, daß die nämlichen psychologischen Motive, welche außerhalb des biblischen Ideenkreises schon früh zur Vergeltungslehre geführt haben, gerade in der Religion der „Heimsuchung der Vätersünden an den Kindern" zunächst kaum dazu beigetragen haben, aus dem schattenhaften Totenreich einen Schauplatz moralischer Ausgleichung zu bilden, sondern
10 erst dann, als neue Motive (Messiasidee, Fremdherrschaft, Einflüsse des Parsismus hinzu traten. Aber eben hieraus erhellt, wie unzulässig es ist, durch abschließende Dogmatisierung den alttest. Lehren ein normatives Gepräge zu geben (wie bei Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung; Cremer und Rink s. o.). Vielmehr stellt uns wie das AT so das NT mit seinen eschatologischen Andeutungen Aufgaben an unser eigenes Denken;
15 wir brauchen uns bei Lösung dieser Aufgaben von dem Boden christlicher Lebensschätzung, so weit dieselbe Sache der Empfindung und des Wollens ist, nicht zu entfernen, ohne darum den Anspruch auf freie Wissenschaftlichkeit aufzugeben: wofern wir nur anerkennen, daß die Vorstellungsgebilde, mittels deren wir dem Ringen nach Klarheit über den Inhalt jener Empfindungen Gestalt zu geben suchen, wandelbar und von dem Sprachgebrauch
20 des Zeitbewußtseins abhängig sind. Das zeigen

VIII. die Hauptmomente des christlichen Unsterblichkeitsideals. Für das gebildete Denken unserer Zeit gilt in weiten Kreisen Kant als Interpret christlicher Lebensschätzung. Kants Unsterblichkeitsbeweis beruht zwar mehr auf dem Endlosigkeit heischenden Tugendstreben als auf der Vergeltungsidee; aber das Grundmotiv ist dasselbe wie
25 in seinem Gottesbeweis: der Sinn für das unbedingte Seinsollen der sittlichen Weltharmonie. Auch in die christliche Auferstehungsidee fließt das Vergeltungsmotiv ein. Aber es erschöpft den Inhalt der christlichen Lebensschätzung nicht. Diese ordnet alle Motive der Unsterblichkeitshoffnung dem Gottesglauben unter: aus dem Gesamtreflex des Gottesideals ergiebt sich (trotz 1 Ti 6, 16) die Gewißheit über das ewige Leben, welche dem
30 christlichen Lebenswerte entspricht. Deshalb bilden die Momente, welche dem Christen das Wesen Gottes konstituieren, auch Anregungen zur Fixierung des Unsterblichkeitsglaubens; denn es ist wahr, daß Gott „nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott" ist. Die apologetische Erhärtung des Unsterblichkeitsglaubens hat dem Gang der Gottesbeweise zu folgen; insbesondere ist auf die Liebe Gottes zur einzelnen Kreatur zurückzugreifen. Vorbedin-
35 gungen für richtige Deduktion sind: 1. negativ: die Ablehnung der Beweisführung aus der rationalen Psychologie. Der Aufwand an Scharfsinn, der auf dieses Schoßkind der philosophischen Orthodoxie verwendet worden, erliegt dem Ansturm jeder Erkenntnistheorie, welche die raum-zeitliche Apriorität unserer Denkorgane auch nur problematisch berücksichtigt (Fries, Prakt. Philos. II, S. 101). So wenig wie wir den Gedanken eines Ab-
40 schlusses definitiv ausdenken können, sind wir im stande, den Gedanken der wirklichen Endlosigkeit oder des Nicht-Abschlusses zu vollziehen. Alles Denken versiert in dem Wechsel des kraftsammelnden Ausruhens (indem wir, um weiter zu denken, provisorisch ein räumliches Ende setzen), und des Fortspinnens im zählenden Zeitrhythmus (Kants Antithetik d. r. V.). Daher ist es zwar richtig, daß „kein Wesen kann zu nichts zerfallen",
45 aber auch „Alles muß zu nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will" (Goethe). Und mindestens müßte, wenn die Seele des Menschen deshalb unsterblich wäre, weil sie einfach und immateriell sei, auch von der Seele des Tieres, der Pflanze dasselbe gelten, da sie nicht minder wie die des Menschen sub specie aeternitatis angesehen werden kann und so gut wie jene ein „transscendentaler" Kollektivbegriff ist. Aber sogar die
50 Atome, obwohl gerade sie wandellos, weil schlechthin einfach, bleiben sich selbst nur insofern gleich, als die Verhältnisse des Gleichgewichts zwischen ihren erscheinenden Funktionen konstant wiederkehren: diesen wahrnehmbaren Funktionen gegenüber gilt das Atom selbst nur als begriffliche Zusammenfassung der Phänomene zur Idee Eines Substrats. Nun werden zwar die unter dem kollektiven Substrat der Tierseele zusammen-
55 gefaßten „Elemente" d. h. „Empfindungen" als „Bewußtseinsvorgänge" bezeichnet; darin unterscheidet sie sich von dem Atom; aber ist sie deshalb weniger oder mehr vergänglich als dieses? Als Mensch kenne ich nur die Menschenseele, meine innere und äußere Erfahrung: und ähnliche psychische Gesetze, wie die, welche meine animalische Empfindung, etwa des Durstes oder der Rache bedingen, liegen auch dem Bewußtseins-
60 vorgang zu Grunde, vermöge dessen ich mittels der äußeren Sinne „äußere" Objekte

auffasse. Beide Erlebnisse werden im Schlafe latent, beide setzen entwickelte psychische Regsamkeit voraus. Auch der Unsterblichkeitsgedanke entwickelt sich aus einfachen psychischen Erlebnissen. Nicht bloß der Seele des Kindes, des Wilden ist der Gedanke an eine fernere Zukunft schwer faßbar, sondern überhaupt ist die Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft nur nach Maßgabe des Bedürfnisses möglich. Das Kind denkt kaum an morgen und gestern; der Begriff vorgestern, übermorgen ist schon ein großer Fortschritt. Das Kind lebt in der Freude der inneren Unendlichkeit des Augenblickes. Manche Wilde haben nur das Bedürfnis, auf Jahre, auf Monate vorwärts zu denken: die abstrakte Unsterblichkeitsidee reift erst mit dem Monotheismus. Aber auch dem reiferen Denken bleibt diese „absolute Unendlichkeit" ein nur halbverständliches Problem. Paradies und Gehinnom werden bald als „meßbar groß" bald als „geradzu unendlich" bezeichnet (Wünsche S. 495). Das fromme Denken hat nur ein anschaulich übersehbares Gebiet möglichen Fortlebens im Auge; die Frage nach der Unsterblichkeit tritt ihm sogar in den Hintergrund gegenüber dem ethischen, sozialen Interesse und dem Gottesglauben, in dem die wahre Unendlichkeit empfunden wird (Ps 73). Auch wer mit Ernst dem Unsterblichkeitsgedanken nachhängt, wird dazu weniger durch die Idee der „Unendlichkeit" oder des im Wechsel Beharrenden veranlaßt als durch Reflexionen, die an die moralische Wertschätzung des Lebens anknüpfen. Nur unterstützend wirkt dabei der Gedanke, daß insofern, als die Vorstellung nicht bloß Erzeugnis, sondern Erzeugerin des Weltganzen, mit Einschluß der Zeit und des Raumes, ist (Berkeley, Fichte, Schopenhauer, Schuppe, Mach, Verworn), das denkende Subjekt selber als denkendes nicht durch sein selbsterzeugtes Objekt, die Zeit, getötet werden kann. Aber auch die Begriffe Subjekt, Objekt, Vorstellung, Zeit, Unendlichkeit u. s. f. sind nicht das Ursprüngliche; elementarer ist die (alle Kulturwerte mit erzeugende) Sprache, deren Entstehung praktische Triebfedern hat; und erst aus der psychologischen Analyse der sprachlichen Ausdrucksweise für Unzerstörbarkeit und Seele gewinnen wir mit Feststellung der Schranke des Problems auch 2. positiv: die sprachliche Vorbedingung zur Lösung des Problems. a) Seele ist der Mensch als Einheit, Leib als Organismus vieler Faktoren; Seele als Erscheinung zarterer, vergeistigter Funktionen, Leib als Erscheinung der gröberen Daseinselemente. Das Wort Seele mit seinem mystischen Zauber, besonders in volkstümlichen Kombinationen (z. B. im Deutschen mit „selig") knüpft gleichwohl an die körperhafte Vorstellung der bewegten Meeresfläche an (got. **saivala**, ahd. **sêula**, vielleicht aus **su** „erregen", zusammenhängend mit See). „Seele des Menschen, wie gleichst du dem Wasser! Vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es, ewig wechselnd". Wie die See, „vom Sturm gepeitscht, eine Stätte bewegender Kräfte ist", so wird die Seele von Leidenschaften durchwühlt; auch sie hat regelmäßige Ebbe und Flut: „Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt"; das Auf- und Niederwogen erhebender und depressiver Affekte entspricht der Wellenbewegung (Cares, Poesie und Moral). Im Begriff der Seele liegt wie das Leben so auch der Wechsel, das Nichtbeständigsein, der Tod. Das Wesen der *ψυχή* ist Vergänglichkeit; das „unruhige, verzagte Ding" ist dem Tode geweiht (mhd. „**veige**"). Der Höhepunkt des irdischen Lebens ist, in mehrfachem Sinn, seine Verneinung; im Tode vollendet sich das Leben. Wer um seine *ψυχή* ängstlich bemüht ist, der „wird sie verlieren". Auch das Erkennen schützt nicht vor dem Untergang: mit dem Verlust der Unschuld wirkt der Genuß von Erkenntnisbaum die Austreibung aus der Stätte, da der Baum der Unsterblichkeit stand. Der Lebensprozeß, einschließlich derjenigen Unendlichkeit, welche im Gedanken liegt, endigt im Tode. Und doch ist die Seele ihrem Begriff nach wesentlich Leben. b) Die negativen Ideen des Unvergänglichen, Unendlichen entstammen dem Vermögen der Abstraktion und Negation; die positiven haben konkrete Anknüpfungspunkte. Die Unterwelt z. B. ist bei Ägyptern und Neuseeländern, im Henoch und bei den Essäern, bei den Hellenen und im MA. identisch mit dem Ort des Niederganges der Sonne im Westen (**Procop. bell. Goth. IV, 20**; Dillmann, Henoch, S. 217; Gröbler S. 670. 696f.; Tylor, Anf. d. Kultur II, 64). Der Tote geht „durch das Tor der untergehenden Sonne", um „die Wege der Finsternis zu durchwandern" und den Vater Osiris zu schauen. Hier wie dort die bildlichen Wendungen vom „Verschwinden", „Hinabsinken in die Gruft", Hinabsteigen in die Tiefe, in den Abgrund, dem Auslöschen des Lebenslichtes, dem Scheiden aus dem Lande der Lebendigen. Infolge solcher sprachlich gleichartigen Benennungen wird dann auch die fernere Dauer des sterblichen Menschen in Analogie gesetzt mit der „unvergänglichen" Sonne. Nach Ps 72, 17 (110, 4) soll der Name des Königs bleiben, so lange die Sonne währt. Nach Da 12, 3 soll das Leuchten der Schriftgelehrten ewig dauern. Daß das Königreich des Gesalbten ewig

bleibt, *sieht* der Prophet Da 7, 14. Obwohl noch in den Ps Salom. (3, 16) *ἀναστῆναι εἰς ζωὴν αἰώνιον* vgl. mit *πίπτειν, πτῶμα* V. 5. 13 auf bildliche Fassung deutet, so wurde doch allmählich, seitdem sich mit Hilfe des „zweiten Schriftsinnes“ aus Redetropen feste Kategorien herausbildeten, die Herrschaft des Messias als „ewige, der Zeit enthobene“ bestimmt (H. Schultz, Altt. Theol. 831). c) Wie — bes. nach ägyptischem und akkadisch-babylonischem Mythus — die Sonne, so ist das Samenkorn Erzeugnis und Erzeuger zugleich, und besonders dieses Sinnbild der Unvergänglichkeit hat zur Schöpfung der Unsterblichkeitsterminologie beigetragen (α) der Persephonekultus, β) 1 Ko 15, γ) poet. Wendungen, wie Schillers „Noch köstlicheren Samen bergen —“). Von dieser durch die homonymen Bezeichnungen der Sprache aufgenötigten Betrachtungsweise ist zur Idee der Metempsychose nur noch ein Schritt (Degradation und Elevation; Strafe und Läuterung). Gegenüber der realistischen Verwertung des Samenkornbildes (Zeugung, Zellenteilung) steht die idealistische, wonach die Seele den Kerker des Leibes verläßt, um in anderen Gestaltungen eine neue Hülle zu suchen, bis sie dereinst Resorption in das Nichtsein erringt (Buddhism.). Religiös vollendet ist erst die christliche Ansicht, wonach die Seele als Substanz des Leibes durch das Licht der schöpferischen Gottessonne zu neuer individueller Leiblichkeit hervorgelockt wird (Jo 12; 1 Ko 15). Die Seele ruht „in Gott“ (Wei 3, 1; Kol 3, 3; Apk 14, 13) als Geistwesen teilnehmend an der Seligkeit Gottes; aber durch schaffende Gottesthat empfängt sie einen neuen, verklärten Leib, dessen Grundzüge schon auf Erden durch sittliches Wachstum, Leiden, Überwinden gebildet werden und herausstrahlen sollen; während die Vervielfältigung dieses Samenkorns nicht mehr als physiologische gedacht werden darf (Mt 22, 30). Wie solche Ideen durch sprachliche Metamorphose zu stande kommen, dafür bietet AG 2, 31 f. als Umbildung von Ps 16 ein Beispiel; gleichwohl ist in den von der christlichen Phantasie geschaffenen Bildern ein vollendeter Ausdruck für den Höchstgrad der Lebensschätzung erreicht. (Vgl. Apk 21, 4 aus Jes 25, 8.) Dem kann weder der Tod noch die Unfähigkeit, uns von endloser Zukunft eine klare Vorstellung zu machen, Abbruch thun (Rö 8). Und darin liegt

IX. die *Wahrheit* der Ausdrucksformen für das ewige Leben. In dem Grade wie die naturwahre, sittlich begründete Empfindung sich entsprechenden Ausdruck schafft, kann die Wahrheit ihrer Aussagen dem Zweifel enthoben werden. Wechseln die Wortformen für den geschaffenen Gedanken, so bleibt die Macht des schaffenden Gedankens und würde, selbst wenn die gesamte eschatologische Terminologie aus dem Sprachschatz des Kulturverkehrs getilgt würde, immer von neuem analoge Anschauungsbilder zeitigen. Das zeigen schon die Surrogate, welche Comte, Strauß, Dühring, E. v. Hartmann an die Stelle christlicher Hoffnung setzen. Der radikalste Reformer J. Popper (Das Recht zu leben, 1878) verlangt folgerichtig Ausmerzung aller sprachlichen Anlässe zur Idealisierung, sogar des weiblichen Geschlechts in dem Worte „die Natur“. Die Durchführung dieses Nihilismus wäre zugleich der Tod der Naturwissenschaft, deren Begriffe (Energie, Gesetz, Funktion, Atom, Äquivalent, Auslösung) ebenfalls zufälligen Ursprungs, sinnbildlichen Charakters sind. In jedem Denken ist die treibende Kraft das Ringen nach Klarheit, der Wille, nicht bloß „zu einem gegebenen Begriff seinen Gegenstand zu suchen“ (Kant), sondern zu einem gegebenen Wort seinen Begriff, und zu dem begriffenen Gegenstand sein Wort, seinen klaren sprachlichen Ausdruck. Sowohl das gegebene Wort wie das gefundene wird aber irgendwie als segenbergendes Geschenk (als befreiende Gabe) empfunden, und solches Empfinden, dem religiösen Gefühl eng verwandt, verbürgt der Sprache da, wo nicht müßiges Spiel der Phantasie, abergläubische Einbildung, sondern ernstes Sinnen und Trachten waltet, ihr Recht und ihre Kraft zu schöpferischer Urteilsbildung; so auch in Bezug auf die Unsterblichkeit. Gerade die Religion der Vernichtung, der Buddhismus beweist das. „Versenkten Geistes, die Unentwegten, die gewaltig ringen immerdar, sie ergreifen das Nirwâna, den Gewinn, über welchen kein anderer Gewinn“. Nirwâna, obwohl man weder sagen darf, daß dort die Seele ist, noch daß sie nicht ist, wird dennoch bezeichnet als das „Land des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet“, als das „unermeßliche, unergründliche Meer der Ewigkeit“, die Schrankenlosigkeit, wo kein Entstehen und Vergehen mehr ist (Sprüche des Dhammapada). Solche sprachlichen Ausdrücke zwingen auch dem Philosophen den Gedanken an ein positives Ideal der Unvergänglichkeit auf. Mächtiger aber als bei dem Buddhisten ist die Sehnsucht des Christen nach dem absolut Befreienden und Beseligenden; denn erst das thätige Streben und Schaffen im Dienst des Gottesreiches entbindet die Vollkraft motorischer Lebensinnervation, ohne deren Mitwirkung die Sensibilität des Empfindens und Vorstellens quieszierend bliebe. Darum fallen in den christlichen Gedankenkreis diejenigen Wortsymbole,

welche das irdische Leben als Arbeitsfeld und Rüsttag für ein höheres Sein charakterisieren. Die Fülle der Gottesliebe, wie sie das im Reich Gottes thätige Christenherz erfüllt, ist unmittelbare Unendlichkeit. In dem Maße, wie die reale Basis lebenswahren Empfindens gegeben ist, muß die positive Freude an den Bildern christlicher Verklärungshoffnung bejaht werden: direkte Verneinung wäre eine Verletzung der Kulturpflicht, dem innerlich erfaßten Ideal angemessene äußere Fassung zu geben. Jede Andeutung definitiver Trostlosigkeit, jede Verkürzung der naturgemäßen Schlußfolgerung von der intensiven Unendlichkeit auf eine entsprechende äußere Daseinsfülle hieße den gesunden geistigen Lebenstrieb unterbinden mit Hilfe von ungesunden Voraussetzungen, die der abstrakten Denkweise erborgt würden, obwohl diese erst jenem ihren Ursprung verdankt. Darum wird der bloß theoretische Streit um die Kategorien der Ewigkeit, Unendlichkeit, Unsterblichkeit so resultatlos verlaufen wie jene Kontroverse zwischen Averroisten und Alexandristen: als siegend erschien schließlich die Partei, welche, obwohl ihr theoretisches Dogma negativ lautete, doch die ethischen Grundlagen des mittelalterlichen Christentums mehr als die Gegner zu wahren geeignet war: die Averroisten. (Diese leugneten die Unsterblichkeit, vertraten aber die pluralistische Psychologie gegenüber dem Pantheismus der Alexandristen, welche insofern die Unvergänglichkeit lehrten, als die Einzelseelen ihrem Wesen nach mit der Weltseele identisch und somit nur Eine Seele seien). — Ergebnis: Die Stellung zur Unsterblichkeit wird eine positive sein, falls 1. die Gottesgewißheit als höchster konkreter Inhalt des (ethisch bestimmten) Bewußtseins vorausgesetzt wird; 2. das Eine Wunder, welches in dem Sein des Weltganzen liegt, unter dem korrekten Bilde einer schöpferischen Gottesthat angeschaut wird, und demgemäß auch 3. die Zukunftshoffnung, welche der christlichen Wertschätzung des Lebens entspricht, in direkte Beziehung zu der Idee jener schöpferischen Gottesthat gesetzt wird. Und dies ist nicht nur möglich, sondern unerläßlich. Nur das reine Herz schaut Gott; so weit dies Herz ein endloses Sein zu wünschen vermag, darf es dessen Verwirklichung auch erwarten. Die beiden Inhalte des christlich bestimmten Gemütslebens, a) die Idee des Vatergottes als der freien, schöpferischen Liebe und b) die Hoffnung, daß von dem „unendlichen" Wert der Liebe Gottes nichts Zukünftiges scheiden kann und daß dem „unendlichen" Ernst der Lebensaufgabe keine Fernsicht Abbruch thun darf, kommen in so gleichartiger Weise zu stande, daß eins ohne das andere kaum gedacht werden kann. Sind nun die Realgründe beider Ideen unerschöpflich, so werden auch die Versuche zu formeller Gestaltung des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens ebenso untilgbar sein wie die Kraft der Sprache überhaupt. Die Sprache als Tochter der schaffenden Empfindung ist zugleich des zeugenden Erkenntniswillens Gefährtin und durch ihn Mutter des geschaffenen Gedankens; ihr kommt es zu, in Gemäßheit jener lebenswahren Empfindung deren Wesensgehalt zu bejahen.

Ausführliche Erörterung und Begründung dieser Thesen s. in meiner Schrift „Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung" (Stud. z. vgl. Religionswissenschaft II), 1894. **G. Runze.**

Unterrichts- und Bildungswesen, theologisches. — Quellen und Litteratur: W. Möller, Lehrbuch d. Kirchengeschichte, 1. Bd, neu bearbeitet von H. v. Schubert; 3. Bd, bearbeitet von G. Kawerau, Tübingen und Leipzig, 1902 bezw. 1899; K. A. Hase, Kirchengeschichte, 11. Aufl., Leipzig 1886; K. Müller, Kirchengeschichte, 1. Bd, Freiburg i. Br. 1892; 2. Bd, Tübingen und Leipzig 1902; A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902; ders., Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (TU II, 2); ders, Die Quellen der sog. apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen (TU II, 5), Leipzig 1886; M. Siebengartner, Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen, Freiburg i. Br. 1902; E. Sachsse, Die Lehre von der kirchlichen Erziehung, Berlin 1897; H. Hering, Die Lehre von der Predigt, Berlin 1905; O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885; Fr. X. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagoge, Freib. i. Br. 1907. — A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 1.—4. Bd, 1. bezw. 2. Aufl. Leipzig 1896 bis 1903; Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, 2. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1896 bis 97; A. L. Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 8. Aufl., bearbeitet von Dove und Kahl, Leipzig 1877; K. J. Hefele, Konziliengeschichte, 2. Aufl., 4 Bde, Freiburg i. Br. 1873—79; Fr. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, Stuttg. 1885; G. Müller, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der sächsischen Landeskirche (= Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, IX und X), Leipzig 1894 u. 95. — A. L. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 2 Bde, Weimar 1845—46; E. Sehling, Die evangelischen Kirchen-

ordnungen des 16. Jahrh., 1. Bd, 1. u. 2. Abt., Leipzig 1902—04; A. L. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851; O. Mejer, Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen, Hannover 1889; K. Köhler, Lehrbuch des deutschen evangelischen Kirchenrechts, Berlin 1895; P. Drews, Der evangelische Geistliche (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, XII), Jena 1905; Th. Kolde, Martin Luther, 2 Bde, Gotha 1884—93; J. Köstlin, Martin Luther, 5. Aufl. bearbeitet von G. Kawerau, 2 Bde, Berlin 1903; G. Rietschel, Luther und die Ordination, 2. Ausg., Wittenberg 1889; Württembergische Kirchengeschichte, hsgeg. vom Calwer Verlagsverein, Calw und Stuttgart 1893; E. Blösch, Geschichte der schweizerischen reformierten Kirchen, 2 Bde, Bern 1898—99; R. Stähelin, Huldr. Zwingli, sein Leben u. Wirken, 2 Bde, Basel 1895—97; F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation, 2 Bde, 2. Ausg., Frankf. a. M. 1864; W. Diehl, Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen, 3. Bd (Monum. Germ. Paedagog. XXXIII), Berlin 1905; G. Egelhaaf und W. Diel, Vorträge, gehalten auf der VII. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte (Schriften d. Vereins für Reformationsgesch., Schrift 83), Halle a. S. 1904; K. Brunner, Die badischen Schulordnungen, 1. Bd (Mon. Germ. Paed. XXIV), Berlin 1902; Phil. Jak. Speners Hauptschriften, bearbeitet von Paul Grünberg (Bibl. theol. Klassiker, XXI), Gotha 1889; Ph. J. Spener, Theologische Bedenken und andere briefliche Antworten, 4. Bd, Halle, Waisenhaus, 1709; W. Hoßbach, Ph. J. Spener u. seine Zeit, 2 Bde, Berlin 1828; P. Grünberg, Spener, 3 Bde, Göttingen 1893—1906; Veit Ludw. von Seckendorff, Christen-Staat, Leipzig bei Thom. Fritschen, 1706; G. Kramer, A. H. Franckes pädagogische Schriften, 2. Aufl., Langensalza 1885; Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, im Auftrage der evangel. Kirchenbehörden, Stuttgart, Grüninger, mehrere Jahrgänge (citiert: A.K.); Protokolle der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz vom 8. bis 14. Juni 1882; dies. vom 12.—18. Juni 1884, Stuttgart 1882 bezw. 1884; Chr. H. Ebhardt, Gesetze, Verordnungen und Ausschreiben für den Bezirk des Königl. Konsistoriums zu Hannover, 1. Bd, Hann. 1845; G. Uhlhorn, Die praktische Vorbereitung der Kandidaten der Theologie für das Pfarr- und Schulinspektoratsamt, 2. Aufl., Stuttgart 1887; G. Schmidt, Die Notwendigkeit u. Möglichkeit einer praktischen Vorbildung der evangelischen Geistlichen, Berlin 1893. — S. Bender, Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland, Braunsberg 1868; C. Braun, Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diöcese Würzburg, 2 Bde, Würzburg 1889—97; [Ginzel], Die theologischen Studien in Oesterreich und ihre Reform, Wien 1872. — Die übrige Litteratur, namentlich die über die einzelnen evangelischen Predigerseminare, s. im Artikel selbst; vielfach beruhen die Angaben auch auf brieflichen Mitteilungen der Leiter der betreffenden Anstalten, die alle bereitwilligst Auskunft gegeben haben.

Gliederung des Artikels: I. Die Anfänge; II. Die Kloster- und Kathedralschulen und Universitäten des Mittelalters; III. Theologisches Unterrichts- und Bildungswesen seit der Reformation (bes. in Deutschland): 1. in der evangelischen Kirche: a) Prüfungen und Studium; b) Kandidaten, Vikarie und Predigerseminar; 2. in der römisch-katholischen Kirche.

Der Artikel „Universitäten" ist vorausgesetzt.

I. Die Anfänge. Es hat lange gedauert, ehe selbst die ersten Spuren einer Sorge um die Vorbildung und Vorbereitung der Lehrer der Gemeinden in der christlichen Kirche sich zeigten. So lange das Charisma die Träger der Gemeindeämter bestimmte, war derartiges ja überhaupt ausgeschlossen, und gerade das Recht zu lehren hat man noch weithin charismatisch Begabten zuerkannt, als die Ämter der Verwaltung und des Kultus schon mehr und mehr nach menschlichem Ermessen besetzt wurden. „Bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts gab es wahrscheinlich überall noch freie Lehrer, Laien, die im Gottesdienst reden und auch sonst eine Lehrthätigkeit ausüben durften" (TU II, 5 S. 88). Am nächsten hätte es gelegen, wenigstens bei dem Vorleser (*ἀναγνώστης*, Lector), der schon früh als besondere gottesdienstliche Person erscheint, von vorneherein nach einer gewissen Vorbildung zu fragen, und spätestens aus dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts stammt auch wohl die in der sog. Apostolischen Kirchenordnung (s. Bd I S. 730ff.) Kap. 19 sich findende Bestimmung: *ἀναγνώστης καθιστανέσθω πρῶτον δοκιμῇ δεδοκιμασμένος . . . εὐήκοος, διηγητικός*, aber zunächst wurde auch die Kunst des Lesens zur Erbauung der Gemeinde als eine Gabe des hl. Geistes angesehen (TU II, 2 S. 234; II, 5 S. 86).

Eine Nachwirkung dieses enthusiastischen Vertrauens, daß Gott durch seinen Geist den Seinen allezeit die rechten Männer erwecken und sie auch mit den rechten Gaben und Kenntnissen ausstatten würde, ist es dann wohl, daß man noch lange die Lehrer der Gemeinde mehr werden, als bilden läßt. Anders wäre es vielleicht gewesen, hätte man von vorneherein im Bischof auch den eigentlichen und notwendigen Träger des Lehramtes gesehen; aber wenn er auch der Regel nach dafür galt (z. B. bei Justin, Apol. I, 67), allgemein ist er es doch erst im 3. Jahrhundert geworden (Möller, Kirchengesch. I, S. 749). So war es freilich auch früher schon wünschenswert, daß er *παιδείας μέτοχος, δυνάμενος τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν* sei, aber es wird auch der Fall ins Auge gefaßt, daß

er ἀγράμματος ist, und wichtiger, als gelehrte, ist Herzensbildung (Apost. Kirchenordnung, Kap. 16); vielfach scheint der Lektor neben der Vorlesung auch gleich die Auslegung des Textes besorgt zu haben (TU II, 5 S. 88), und wo auch er versagte, konnten jederzeit die freien Lehrer eintreten.

Wohl begegnen wir schon vom Ende des 2. Jahrhunderts an gelehrten christlichen Schulen, unter denen die sog. Alexandrinische Katechetenschule (s. Bd I S. 356 ff.) die berühmteste ist. Aber sie sind nicht aus dem Gedanken hervorgegangen, für die Bildung des heranwachsenden Klerus zu sorgen, haben vielmehr wahrscheinlich zunächst lediglich apologetischem Interesse gedient. Dennoch sind sie im Erfolg gewiß vielfach zu einem Hauptmittel für die Ausbildung christlicher Lehrer geworden (Möller a. a. O. S. 253 f.) und haben, den heidnischen Philosophen- und Rhetorenschulen nachgebildet und die christliche Wahrheit mit den Mitteln heidnischer Wissenschaft verarbeitend, viel dazu beigetragen, den heidnischen Wissensstoff in die christliche Gemeinde einzuführen. Nicht im entferntesten darf man aber an irgend eine Art pflicht- oder gewohnheitsmäßigen Besuchs dieser Schulen denken.

Die ersten Anfänge zur bewußten Heranbildung geistlichen Nachwuchses fallen mit der Entstehung der Ordines (s. Bd XIV S. 425 f.) im 3. Jahrhundert zusammen. Sie sind aus den Bedürfnissen der kirchlichen Praxis hervorgegangen, doch werden dann ganz von selbst die niederen Ämter zu einer Vorschule für die höheren. Bald wird es als etwas Empfehlens- und Nachahmenswertes angesehen, daß jemand alle Ordines nacheinander bekleidet und zum höheren nur vom niederen aufsteigt. Rühmend hebt Cyprian (Ep. 55, 8) von Cornelius von Rom hervor: non ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus . . . ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit; und Zosimus (Ep. 11) hat später die Zeiten für die einzelnen Stufen sorgfältig abgegrenzt: er fordert fünf Jahre für die niederen Weihen, vier Jahre für den Subdiakonat und abermals fünf Jahre Dienst als Diakon. In der afrikanischen Kirche erscheint dann die Forderung, daß niemand ohne Prüfung von einem Ordo zum anderen zugelassen werde; Cyprian (Ep. 29) hat sie zuerst gestellt (vgl. Ritschl, Cyprian von Karthago, S. 170 f.), und das Konzil zu Hippo (393) hat sie sich zu eigen gemacht (Hefele, Konziliengeschichte, II, S. 57).

Vor allem werden es praktische Fertigkeiten gewesen sein, die man zum Inhalt einer solchen Prüfung machte. Sie lernten sich am besten durch das Beispiel und die Übung, und sie sich anzueignen genügte ein amtlich-dienstlicher Verkehr. Vielfach hatte sich aber auch schon ein engerer persönlicher Verkehr, eine Art Hausgenossenschaft des Bischofs mit den jüngeren Klerikern zum Zweck ihrer Unterweisung herausgebildet, die sog. Diatribe (Siebengartner, Schriften und Einrichtungen, S. 10 f.). Sind aus älterer Zeit die Nachrichten über sie unklar und unbestimmt, so sind aus dem Ende des 4. Jahrhunderts uns die ersten bestimmteren Angaben über eine derartige Einrichtung erhalten. Wieder ist es Afrika, wo wir sie am meisten ausgebildet finden. Hier verband Augustinus mit ihr Formen des Mönchtums und gestaltete sie dadurch geradezu zu einer Art Klerikerschule, wenn man darunter nicht ein Unternehmen zur Heranbildung werdender, sondern nur zur Ausbildung schon im Dienste befindlicher Kleriker verstehen darf (s. Bd II S. 274, 41 ff.). Augustinus' „De doctrina christiana", namentlich das 4. Buch, eine Art Homiletik (Hering, Lehre von der Predigt, S. 28 ff.), und die kleine Schrift „De catechizandis rudibus" können uns zeigen, was etwa in dieser Schule getrieben wurde. Nachweislich sind mehrere exegetische Schriften des Augustinus aus den mit den jungen Klerikern betriebenen Studien erwachsen. Über die inhaltreichen belehrenden Tischgespräche hat uns Possidius (s. Bd XV S. 574 ff.), selbst ein Schüler des Augustinus, in der Vita seines Lehrers wertvolle Nachrichten hinterlassen.

Zahlreiche Bischöfe sind aus jener Schule damals hervorgegangen, die nun ihrerseits wohl wieder in ähnlicher Weise erziehlich auf ihren Klerus einwirkten, so daß wir überall, wo sie im Amte standen, derartige Schulen annehmen dürfen. In Afrika begegnen uns Alypius von Tagaste, Evodius von Uzalis, Profuturus von Cirta, Severus von Mileve und Urbanus von Sicca (Eggersdorfer, Der hl. Augustinus, S. 130 ff.). Aber auch über Afrika hinaus wird Augustinus Nachfolger gefunden haben. Was wir im 5. und 6. Jahrhundert an ähnlichen Einrichtungen in Südgallien und Spanien finden — z. B. Lerinum (s. Bd XI S. 400 ff.) und sein berühmter Schüler Cäsarius von Arles (s. Bd III S. 622 ff.) —, —, wird auf seinen Einfluß zurückgehen.

Doch müssen wir vor übereilten Verallgemeinerungen gerade in dieser ältesten Zeit uns hüten. Der Bildungszustand und die Einrichtungen sind in den einzelnen Gebieten

der Kirche sehr verschieden gewesen. Unsere Nachrichten aber sind um so unsicherer, als wir bei den wenigen Quellen, die wir haben, noch nicht einmal überall mit Sicherheit den Ort ihrer Entstehung angeben können. —

II. Die Kloster- und Kathedralschulen und Universitäten des Mittel-5 alters. Was bisher sich herausgebildet hatte, ist durch die Stürme der Völkerwanderung vielfach wieder vernichtet worden. Was aber an Fürsorge für die Bildung des Klerus sich findet, stellt zunächst als Rückkehr zu den ehemaligen Einrichtungen sich dar. So bestimmte das Konzil zu Vaison (529) unter ausdrücklichem Hinweis auf ältere italische Verhältnisse, daß die Presbyter die jüngeren Kleriker in ihr Haus aufnehmen und sie im 10 Psalmengesang, in kirchlichen Lektionen und im göttlichen Gesetz unterrichten sollten (Hauck, Kirchengesch. Deutschl. I, S. 219). Das Konzil zu Bracara (569) beschloß, damit auch alte Bestimmungen erneuernd, daß niemand Priester werden solle, der nicht wenigstens ein Jahr lang das Amt des Lektors oder des Diakonen verwaltet und so die kirchlichen Ordnungen kennen gelernt habe (MSL Bd CXXX, S. 566). Und auch das, 15 was die nach Benedikts von Nursia (s. Bd II S. 577 ff.) Vorbild neu gegründeten Klöster auf unserem Gebiete leisten, unterscheidet sich nicht wesentlich von dem, was ehemals schon Augustinus und seine Schüler eingerichtet hatten.

Mögen die Benediktinerklöster von Anfang an den Betrieb der Wissenschaften in ihre Regel aufgenommen (a. a. O. S. 582, 22 ff.), oder mag erst Cassiodorius (s. Bd III S. 749 f.) 20 wissenschaftlicher Arbeit in den Klöstern das rechte Ansehen verschafft haben, etwas Neues gegenüber Augustinus' Bestrebungen wird doch erst dadurch geschaffen, daß bewußtermaßen die Heranbildung der Jugend zum kirchlichen Dienst als Aufgabe der Klöster erkannt wird und Klosterschulen für Knaben begründet werden. Möglich, daß derartiges hier und da in manchen Klöstern schon früher geschehen ist, indem die sog. Oblati, die den Klöstern 25 schon im frühesten Alter (im 7. oder schon im 5. Jahre) zugebrachten Knaben, von selbst auf Unterricht der Jugend führten (Specht, Gesch. des Unterrichtswesens, S. 9 f.), die ersten sicheren Spuren planmäßiger Klosterschulthätigkeit finden sich in der angelsächsischen Kirche. Von hier haben sowohl Bonifacius (s. Bd III S. 301 ff.), wie Alkuin (s. Bd I S. 365 ff.) die Sache nach Deutschland und in das Frankenreich getragen, und in ihrer 30 Nachfolge hat Karl der Große seine berühmte „**Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis**" (um 790) erlassen (Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, S. 186 ff.). Chrodegangs (s. Bd IV S. 82 f.) Reformen haben wohl von vornherein unter dem Einfluß solcher Bestrebungen gestanden, so daß er bei seiner Organisierung der Weltgeistlichkeit gleich die von den Kanonikern zu leitenden Kathedralschulen 35 den Klosterschulen an die Seite stellte (Specht a. a. O. S. 12).

Aus Karls des Großen und Alkuins Bestimmungen gewinnen wir einen deutlichen Einblick in das theologische Unterrichtswesen ihrer Zeit. Der Unterricht begann mit dem Psalmenunterricht. Der Psalter, das tägliche Gebetbuch der Kleriker, diente außer den elementarsten Katechismusstücken (Glaube und Vaterunser) sowohl als erster Lern- wie als 40 erster Lesestoff; er wurde ganz auswendig gelernt. Ihm folgten die wichtigsten religiösen Formeln, das Athanasianum, der Exorcismus, das Pönitentiale u. dgl., weiterhin das Evangelium oder die Lektionen des Comes und die Homilien für die Sonn- und Festtage. Zum Unterricht im Lesen trat bald der Unterricht im Schreiben und im kirchlichen Gesang; außerdem das Berechnen der kirchlichen Festtage und die lateinische Grammatik. 45 Geförderte studierten die „**Regula pastoralis**" Gregors des Großen (s. Bd VII S. 87, 7 ff.), Isidors „**De officiis ecclesiasticis**" (s. Bd IX S. 449, 36 ff.) und den Pastoralbrief des Gelasius (s. Bd VI S. 473), wozu für die Kanoniker noch die „**Regula de vita canonica**", für die Mönche die „**Regula S. Benedicti**" kam (Specht a. a. O. S. 58 ff. bes. 62 f.).

50 Damit war die wichtigste geistliche Ausbildung, die sich jemand zur Not auch wohl in den Pfarrschulen aneignen konnte, wie sie eigentlich bei jeder Pfarre vorhanden sein sollten (Specht a. a. O. S. 26), erschöpft. Wer weitere Ziele verfolgte, der trat nunmehr in das Studium der sieben freien Künste ein, das mindestens seit Augustinus' Zeit, seitdem Martianus Mineus Felix Capella die **Septem artes liberales** unter dem Bilde 55 der Hochzeit Merkurs mit der Philologie in neun Büchern dargestellt hatte (A. Ebert, Geschichte der Literatur des Mittelalters, I, 2. Aufl., S. 482 ff.), mehr und mehr die Grundlage höherer Bildung geworden war und es das ganze Mittelalter hindurch, ja bis in die Reformationszeit hinein geblieben ist. In die Grammatik, den ersten Teil des Triviums (der ersten drei Stücke der **Artes liberales**), waren die Schüler schon notdürftig 60 eingeführt; zu ihr gehörte nun aber auch die Lektüre der lateinischen Schriftsteller; Catos

Distichen (Ferd. Hauthal, Catonis philosophi liber, Berlin 1869) machten hier den Anfang, Virgil und Ovid waren die wichtigsten klassischen Autoren, die freilich häufig durch die christlichen Dichter Juvencus und Sedulius ersetzt wurden. Auf die Grammatik folgten als fernere Teile des Triviums die Rhetorik und Dialektik, erstere namentlich an Ciceros „De inventione" studiert und vielfach unmittelbar mit dem Rechtsstudium verbunden, im übrigen aber seltsamerweise gering geachtet, da es nach Isidors Wort zur Verkündigung des Wortes Gottes „des Wortgepränges eines Rhetors" nicht bedürfe; die Dialektik in Disputationen geübt und mehr und mehr im Dienste der Scholastik als „Königin des Schulunterrichts" sich herausbildend. Wohl galt das Trivium, das sprachliche Studium, als das Fundament, auf dem die gesamte theologische Gelehrsamkeit sich aufbauen konnte; dennoch begnügte in der Regel auch der gelehrte Theologe sich nicht mit den sprachlichen Fächern, sondern schritt zum Quadrivium oder zur Mathematik fort, die in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie sich teilte, und die infolge dieser Kultivierung durch die Theologen mehrfach rein theologisch bestimmt war. Bei der Arithmetik war der Komputus, die kirchliche Zeitrechnung, deren Grundzüge ja schon dem elementarsten Unterricht angehörten, ein Hauptgegenstand des Studiums; astronomische Kenntnisse bildeten dazu die notwendige Ergänzung; vielfach wurde aber auch die mystische Bedeutung der Zahlen im pythagoräischen Sinne behandelt, und die Schüler in die tieferen Geheimnisse der Zahlenlehre eingeführt. Das gründliche Studium der Musik erforderte auch theoretische Kenntnisse, Orientierung über Tonart und Rhythmus, über Klanggeschlechter und Vermischung; es wurde deshalb zuweilen direkt mit dem Studium der Arithmetik verbunden. Das Studium der Geometrie aber würde man heute als Geographie bezeichnen.

Neben den freien Künsten, die einzelnen auch wohl, so weit sie nicht direkt der Theologie dienten, als ungeistlich und unchristlich erschienen (vgl. Isidor, Mon. reg. cap. IX), liefen aber patristische, kanonistische und vor allem exegetische Studien selbstständig her. Namentlich Augustinus wurde eifrigst gelesen; die vielen mit deutschen Glossen versehenen Handschriften der „Canones Conciliorum" und der „Decreta Pontificum" zeigen, daß man sich viel mit ihnen befaßt hat; und daß exegetische Studien als selbstverständlich erachtet wurden, hören wir von Rabanus, der (De clericorum institutione, III, Kap. 1) sagt, daß kein Kleriker auf theologische Bildung irgend einen Anspruch erheben könne, wenn er nicht hinreichende Bibelkenntnis besäße (Specht a. a. O., bes. S. 81 ff.).

In das 12./13. Jahrhundert fällt die Entstehung der Universitäten (s. den Art). Von jetzt an wird es mehr und mehr Sitte, daß die, die höhere theologische Bildung begehren, diese auf dem Studium generale sich suchen. Vor allem wetteifern die Orden darin, stets mehrere ihrer Glieder studieren und akademische Grade sich erwerben zu lassen. Aber auch Fürsten und Städte machen den Erwerb bestimmter Pfarrstellen von dem Besitz akademischer Grade abhängig (Beiträge zur sächs. Kirchengesch. X, S. 157 f.). So ersetzen diese vielfach die durchweg vernachlässigten und veräußerlichten Amtsprüfungen, und immer steht eine große Zahl gelehrter Theologen auch im praktischen Amte; freilich nicht gerade in den höchsten Stellen, da es mehr und mehr möglich geworden ist, diese durch Gunst und Geld zu erwerben (Hase, Kirchengeschichte, S. 322 f.); doch sind die höchsten Beamten und Berater der Bischöfe und anderer hoher Geistlichen meist wissenschaftlich gebildete Leute und außer in der Theologie vor allem im kirchlichen Recht bewandert.

Im allgemeinen werden bei dem theoretischen, scholastischen (s. oben) Betrieb des Studiums die Erfordernisse des geistlichen Amtes vernachlässigt. Die Predigten der Zeit tragen vielfach den Stempel der Scholastik, den auch die Mystik nicht immer zu verbergen vermag (Hering a. a. O. S. 71 ff.).

Manche litterarische Erscheinungen aus der zweiten Hälfte des Mittelalters, die nach Erfindung der Buchdruckerkunst sich häufen, zeigen, daß man jenen Mangel empfand und ihn abzustellen suchte. Neben homiletischen Hilfsmitteln, die freilich nicht immer als einwandsfreie Führer sich erweisen (s. Bd XV, S. 652 ff.), und Büchern, die dem wichtigsten kirchlichen Institut, der Beichte, zu dienen bestimmt sind (s. vor allem Geffcken, Der Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts, I, Leipzig 1855, S. 28 ff.), finden sich auch Erscheinungen pastoraltheologischer Art, so vor allem der schon 1330 geschriebene, aber erst im 15. Jahrhundert verbreitete „Manipulus curatorum" des Guido de Monte Rotherii, und die Schriften des Basler Pfarrers Ulrich Surgant (um 1500).

Im 15. und 16. Jahrhundert dringen in die gelehrten Kreise der Geistlichen humanistische Ideen ein. Dadurch wird vielfach die theologische Bildung neu befruchtet und vor allem auch Bibelstudium wieder mehr an die Stelle der Scholastik gesetzt; doch giebt

es auch Geistliche, die anstatt theologisch lediglich humanistisch gebildet sind und mit der Verehrung für die Werke der Klassiker vielfach auch ihre Weltanschauung angenommen haben. —

III. Theologisches Unterrichts- und Bildungswesen seit der Reformation (bes. in Deutschland); 1. in der evangelischen Kirche; a) Prüfungen und Studium. Sobald aus der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts ein neues Kirchenwesen sich zu bilden begann, hat man verlangt, daß die Diener am Wort einer Prüfung sich unterziehen und ihre Befähigung beweisen sollten.

Was zunächst das Wittenberger Reformationsgebiet betrifft, so heißt es schon im „Unterricht der Visitatoren" (1527), der Grundlage zahlreicher evangelischer Kirchenordnungen, daß, bevor jemand zum Pfarrherrn oder Prediger angenommen würde, er zuvor dem Superattendenten solle vorgestellt werden; der solle ihn verhören und examinieren, wie er in Lehre und Leben geschickt, und ob das Volk mit ihm genugsam versehen sei, auf daß kein Ungelehrter oder Ungeschickter zur Verführung des armen Volkes aufgenommen würde (Weber, Melanchthons Kirchen- und Schulordnung, Schlüchtern 1844, S. 104 f.). Die Superintendenten mit dieser Prüfung zu betrauen, war nur ein vorläufiger Versuch; bald heißt es (Kursächsische Visitationsartikel 1529 und 1533: Richter, Evangel. Kirchenordnungen, I, S. 103, 226), daß ein zum Pfarrherrn Ausersehener zum Verhör an den Hof solle geschickt werden; durch die Reformatio Wittebergensis (1545) wird die Prüfung der theologischen Fakultät übertragen, bis endlich durch die kursächsische Kirchenordnung von 1580 die oberste geistliche Behörde damit betraut wird (Richter a. a. O., S. 83, 90; Sehling, Kirchenordnungen, I, 1, S. 377 ff.). Das ist dann in den meisten evangelischen Landeskirchen vorläufig Recht geworden, immer zunächst aber so, daß die bevorstehende Anstellung zur Prüfung erst den Anlaß bietet.

Es liegt auf der Hand, daß Luther und Melanchthon, selbst durch gelehrtes Studium herangebildet und selbst Lehrer an der Universität, keinen anderen als den akademischen Bildungsgang für den evangelischen Geistlichen wünschen konnten. So macht denn auch von vorneherein der „Unterricht der Visitatoren" neben der Geschicklichkeit die Gelehrsamkeit zum Gegenstand der Prüfung. Dennoch haben die Examina der ersten Jahrzehnte oft genug gänzlich davon absehen müssen, weil wissenschaftlich gebildete Examinanden nicht zur Verfügung standen. Das Wittenberger Ordiniertenbuch 1537—60 (herausgegeben von Buchwald, Leipzig 1894), das — da anfangs Wittenberg für fast alle evangelischen Landeskirchen ordinierte — einen großen Teil der ersten evangelischen Geistlichen umfaßt, nennt neben 647 aus der Wittenberger Universität Hervorgegangenen und 125 sonstigen Gelehrten auch 425 Schulmeister, 81 Kantoren und 211 Küster, bei denen gelehrte Bildung z. T. mindestens höchst zweifelhaft ist, und außerdem 161 Ordinierte, die zweifellos keine gelehrte Bildung besessen haben, z. T. Handwerker, Tuchmacher oder auch kurzweg als Bürger Bezeichnete. Trotz Leonhard Hutters Protest gegen jesuitische Vorwürfe (Gründtlicher Bericht vom ordentlichen und rechten Apostolischen Beruf und Ordination der Lutherischen Evangelischen Prediger- Wittenberg 1608) läßt es sich also doch nicht bestreiten, daß bei den Lutherischen auch „gemeine Laien zu Predigern berufen und aufgestellt" worden sind (vgl. auch Drews, Der evangelische Geistliche, S. 20 und 22 f.). Wird auch übertrieben sein oder zu den verschwindenden Ausnahmen gehört haben, was die Jesuiten auch behauptet haben, daß manche noch nicht einmal hätten lesen oder schreiben können — da die, die nicht selbstständig eine Predigt abzufassen im stande waren, doch mindestens eine mußten vorlesen können —, so hat vielfach doch wohl die elementarste Vorbildung zur Versehung eines geistlichen Amtes ausreichen müssen. Die Prüfung wird in der ältesten Zeit vielfach wesentlich in der Abnahme des Versprechens bestanden haben, die reine evangelische Lehre zu predigen, wie solche Verpflichtung vor allem die Goslarer Kirchenordnung uns aufbehalten hat (Richter a. a. O. S. 154 ff.).

Doch hat man nicht abgelassen auf gelehrte Vorbildung zu dringen. Im Jahr 1544 wird in Leipzig ausdrücklich festgesetzt, daß keiner solle angestellt werden, der nicht eine Zeit lang auf einer Universität gewesen sei; werde ein Nichtstudierter für ein Amt vorgeschlagen, so solle er erst einige Zeit studieren; nur ganz ausnahmsweise sollte es genugen, wenn er bei einem Superintendenten oder Pfarrer in praxi den Kirchendienst kennen gelernt habe (Drews a. a. O. S. 16). So wurde eine gewisse gelehrte Bildung jedenfalls bald die Regel. Mindestens dürfen wir die Bildung, wie eine Lateinschule sie darbot, bald als die Durchschnittsbildung des geistlichen Standes voraussetzen. Und um so mehr konnten die Lateinschulen als geeignete Bildungsstätten angesehen werden, als religiöser und direkt theologischer Unterricht eine breite Stelle in ihnen einnahm. Lehrer

an diesen Schulen werden geradezu als Professoren der Theologie bezeichnet (Beiträge zur sächs. Kirchengesch., X, S. 137), und die in den Religionsstunden behandelten lateinischen Katechismusauslegungen wachsen mehr und mehr zu Kompendien der Dogmatik sich aus (vgl. z. B. Conr. Dieterici Institutiones Catecheticae, neu herausgegeben von A. G. Dieckhoff, Berlin 1864); ja vielfach waren in den Lateinschulen geradezu Melanchthons 5 „Examen Ordinandorum" (CR XXIII, S. 1 ff.), um 1552 von ihm zusammengestellt, und später Selneckers „Explicatio Examinis Ordinandorum" (s. Bd XVIII S. 189,60 ff.), die meistgebrauchten Kompendien der lutherischen Theologen im 16. und 17. Jahrhundert, als Schulbücher im Gebrauch.

Sie zeigen uns, daß die Dogmatik ziemlich uneingeschränkt in der damaligen theologi- 10 schen Bildung die Herrschaft führte. In der kursächsischen Kirchenordnung von 1580, die neben jenen Kompendien über die an die jungen Theologen gestellten Anforderungen mit am eingehendsten uns unterrichtet, wird freilich auch auf die Bekanntschaft mit der Schrift besonderes Gewicht gelegt; ausdrücklich wird gefordert, daß festgestellt werde, ob die Examinanden auch „selbst in der Bibel nachgeschlagen und sich des eigentlichen Verstandes 15 dort erholet hätten". Dennoch kommt die Schrift nur als Spruchsammlung für die dogmatischen Artikel in Betracht; als selbstständiger Prüfungsgegenstand erscheint sie nicht. Das anfängliche ernstliche Bestreben, die lutherischen Theologen vor allem zu Schrifttheologen zu erziehen (vgl. Beiträge zur sächs. Kirchengesch., X, S. 132 f.), war also bald verkannt oder mißverstanden worden. Dagegen ist es bedeutsam, daß in der kursächsischen 20 Kirchenordnung die Ablegung einer Probepredigt zum Bestehen des Examens erforderlich ist; das ist ein verheißungsvoller Ansatz. Einzelne aufbehaltene Prüfungen (besonders Melanchthons: s. Drews a. a. O. S. 41; vgl. auch Zeitschrift für niedersächs. Kirchengeschichte, VIII [1904], S. 121, 167 ff., 196 ff. u. ö.) verraten uns, inwieweit im allgemeinen die Examinanden den gestellten Anforderungen entsprachen. 25

Eine ganz besondere Stellung nimmt in den lutherischen Gebieten Württemberg ein. Hier stiftete Herzog Ulrich zur Heranbildung von Staats- und Kirchendienern das sog. Stipendium an der Landesuniversität und überwies ihm am 6. August 1547 das Tübinger Augustinerkloster. Herzog Christoph sorgte auch für den jüngeren theologischen Nachwuchs, indem er 13 Klöster in evangelische Klosterschulen umschuf, von denen freilich 4 sehr bald 30 wieder eingingen. Landeskinder im Alter von 14 oder 15 Jahren, die die Aufnahmeprüfung in Stuttgart bestanden hatten, fanden in ihnen Aufnahme und wurden dann außer in den gewöhnlichen Fächern der Lateinschule und in den Anfangsgründen des Griechischen auch schon unter ganz spezieller Rücksicht auf ihren späteren Beruf unterrichtet; sie wurden eingehend mit dem Neuen Testament in lateinischer Übersetzung bekannt 35 gemacht, wurden in den Psalter und die Perikopen eingeführt und im Chorgesang geübt. Aus den niederen, grammatischen kamen sie dann in eine der 4 höheren Klosterschulen, Bebenhausen, Herrenalb, Hirschau und Maulbronn, wo zu den genannten Fächern vor allem das Alte Testament, Dialektik und Rhetorik hinzutraten. 16 Jahre alt konnten sie in das Tübinger Stipendium oder Stift aufgenommen werden. Hier bereiteten sie 40 sich zwei Jahre auf das Baccalaureat oder Magisterium vor, indem sie den Kursus der Artisten-Fakultät absolvierten (s. d. A. „Universitäten"); nur nebenbei widmeten sie sich theologischen Studien, indem sie Vorlesungen über ein theologisches Kompendium und über die Pastoralbriefe hörten. Erst im dritten Jahre wandten sie sich ganz dem Berufsstudium zu. Im wesentlichen ist die Anlage des Studiums bis heute die gleiche geblieben 45 (Württembergische Kirchengeschichte, S. 365, 401 f., 444 f. u. ö.). —

Nicht minder hat man auf reformierter Seite von Anfang an die gehörige Ausbildung der Geistlichen betont. Von früh an hat Zwingli durch die Umgestaltung des Großmünsterstifts in eine theologische Lehranstalt und durch die Einrichtung der sog. „Prophezei" ihr Rechnung getragen. Mit letzterer glaubte er das wieder ins Leben zu 50 rufen, was 1 Ko 14 von der gegenseitigen prophetischen Belehrung der ersten Christengemeinden berichtet ist (vgl. Antwort an Val. Compar: Schuler und Schultheß, Zwinglis Werke, II, 1, S. 15 f.). Fast täglich fand sie unter Zwinglis Leitung vormittags in der Großmünsterkirche, unter Mykonius' Vorsitz nachmittags in der Frauenmünsterkirche statt; sie sollte nach Zwinglis Wunsch an die Stelle des bis dahin den Chorherren obliegenden 55 Horengesangs getreten sein; doch nahmen außer diesen die Studierenden, die sich auf den geistlichen Beruf vorbereiteten, und alle Geistlichen der Stadt nebst ihren Kaplänen daran teil; getrieben aber wurde ausschließlich die Erklärung der heiligen Schrift, vormittags des Alten, nachmittags des Neuen Testaments (Stähelin, Huldreich Zwingli, II, S. 84 ff.).

Bald wurden für Ausbildung und Anstellung der Geistlichen feste Ordnungen in 60

Zürich geschaffen, die dann im ganzen für die verwandten kirchlichen Gebiete vorbildlich geworden sind. Unter Aufsicht des Rates waltet von 1532 an eine bestimmte Prüfungsbehörde, bestehend aus dem Antistes als Präsidenten, vier Ratsherren, den Professoren der Theologie und zwei Pfarrern, ihres Amtes. Vorgenommen aber wird die Prüfung 5 also, daß „man für das erst Locos communes anzüche, demnach erfahre, wie beläsen und geübt die Fürgestellten in beiden Testamenten syend; was sie für ein Judicium in Scripturis habind, wie sie die bruchind, läsind und dem Volke erklärind" (Blösch, Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen, I, S. 91).

Während also im lutherischen Kirchengebiet zunächst in einseitigster Weise die Dog- 10 matik betont wird, wird hier von vorneherein neben ihr der Bibelkenntnis und der praktischen Befähigung bei der Prüfung eine Stelle eingeräumt. Außerdem hat man in Zürich und danach überhaupt auf reformierter Seite von Anfang an nach der Befähigung für den geistlichen Stand überhaupt gefragt, ohne erst die Berufung für ein bestimmtes Amt abzuwarten und hat dadurch die ganze Weise von vorneherein praktischer gestaltet. Mehr 15 und mehr bildet sich dann in beiden Kirchengebieten das gleiche Verfahren heraus.

Zunächst bleibt während des 17. Jahrhunderts der Zustand im Prinzip ziemlich unverändert. In Wirklichkeit löst der 30jährige Krieg vielfach alle Ordnung auf. —

Als man nach dem Kriege darauf sinnt, die Wunden zu heilen, die er geschlagen, da wendet man auch gerade unserer Frage eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu. Vor 20 allem ist es der Pietismus, der auf bessere Vorbildung der Geistlichen dringt. Schon in den „Pia desideria" regt Spener die Frage an; in seiner Vorrede zu Dannhauers „Tabulae hodosophicae" (1690), die den besonderen Titel führt: „De impedimentis studii theologici" behandelt er sie ausführlich und kommt in den „Theologischen Bedenken" wiederholt auf sie zurück. Auch Großgebauer und Seckendorf (s. unten) weisen 25 auf sie hin; am vollständigsten aber faßt vielleicht A. H. Francke alle Gedanken in seiner „Idea Studiosi Theologiae" (1712) zusammen. Bezeichnenderweise trennt er nicht die innere Zurüstung von der äußerlichen Ausbildung und stellt deshalb obenan die Forderung, daß „man zuerst und vor allen Dingen an einem Studioso Theologiae suche, daß sein Herz rechtschaffen sei vor Gott". Zur Grundlage des theologischen Studiums 30 aber macht er jetzt mit Bewußtsein die hl. Schrift, die recht zu verstehen ein jeder Griechisch und Hebräisch lernen müsse. Neben die Dogmatik aber und die Controversiae theologicae tritt in bedeutsamer Weise das Studium der symbolischen Bücher. Und endlich wird auch die Kirchengeschichte, zwar zunächst nur, weil sie „ad accuratiorem exegesin Scripturae erfordert wird, nächstdem aber im Studio controversiarum am 35 wenigsten entraten werden kann", zum Studium empfohlen. Was aber noch wichtiger ist, das Studium soll der Praxis dienen. „Wenn deshalb der junge Theologe einen soliden Grund in der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit geleget, inzwischen auch zu guter Übung und Erfahrung in den Wegen Gottes kommen ist, so richtet er auch dahin sein Gemüt näher, wie er geschickt werden möge, des guten Schatzes, so Gott in seine Seele 40 geleget, auch andere durch öffentlichen Vortrag teilhaftig zu machen". Aufgabe seines ferneren Studiums ist also, sich auch praktisch auf sein späteres Amt vorzubereiten (Kramer, Franckes pädagogische Schriften, S. 407 ff.).

Eine Folge dieser Anregungen ist es, daß in verschiedenen Landeskirchen um diese Zeit neue Prüfungsordnungen entstehen, z. B. schon 1718 in Preußen (Mylius, Corpus 45 Constitutionum Marchicarum, I, Nr. 118), 1732 in Kursachsen (Beiträge zur sächs. Kirchengesch., X, S. 161), 1735 im Kurfürstentum Hannover (Ebhardt, Gesetze, Verordnungen und Ausschreiben, I, S. 583 ff.). Zunächst wird jetzt allgemein das Examen als Qualifikationsbeweis für den geistlichen Beruf überhaupt angesehen und wird, indem jetzt akademisches Studium als unumgängliche Vorbedingung gilt, durchweg an das Ende der 50 Universitätszeit gelegt. Dabei ist die Behörde, die das Examen abnimmt, nicht überall dieselbe; bald wird es vor der Fakultät, bald vor dem Konsistorium, bald vor einer zusammengesetzten Kommission abgelegt (vgl. die Verhandlungen gerade über diese Frage in Cleve-Mark in: Fritz Resa, Theologisches Studium und pfarramtliches Examen in Cleve-Mark, Bonn 1905). Vielfach behält man aber neben diesem das Studium abschließenden 55 Examen das Examen beim Amtsantritt bei, und es werden forthin in mehreren Landeskirchen zwei Prüfungen gefordert; die zweite Prüfung bleibt meist unangefochten Sache der obersten Kirchenbehörde.

Die vermehrten Anforderungen und veränderten Gesichtspunkte gehen deutlichst aus der preußischen Prüfungsordnung hervor. Wie sehr jetzt der praktische Gesichtspunkt der 60 bestimmende geworden ist, zeigt sich gleich daran, daß schon vor der Prüfung eine Probe-

predigt einzureichen ist, „daß sie von einem jeden Examinatore gelesen und zensiert werde“, und daß ihr dann gleich im Anfang der Prüfung „eine mit etlichen Kindern anzustellende katechetische Übung“ folgt, eine deutliche Folge der großen Wertschätzung, der sich dank den Förderungen durch den Pietismus seit einigen Jahrzehnten die katechetische Thätigkeit der Geistlichen erfreute. Die Partes Theologiae, in denen sodann das eigentliche Examen angestellt werden soll, sind Theologia thetica und polemica, exegetica und moralis, casuistica, pastoralis, Historia ecclesiastica und „was zur erbaulichen Seelensorge gehöret“. Hinsichtlich letzterer werden für das Examen ganz besonders spezielle Bestimmungen gegeben, ein Zeichen, wie sehr man sie betont zu sehen wünschte. So sollen die Examinatoren fragen, „wie der Examinand sich im Beichtstuhl zu verhalten habe, wie er mit Angefochtenen und Sterbenden, wie mit Kranken zu verfahren und wie er sich bei der Taufe und dem heiligen Abendmahl zu verhalten habe, daß sein Amt jedermann erbaulich sein möge“. Aber auch in den zunächst theoretischen Fächern tritt die Betonung des praktischen Gesichtspunktes hervor. So soll der Examinand, um zu beweisen, „daß er im Studio biblico wohl versieret sei“, nicht nur die Summam und Scopum jedes biblischen Buches wissen, er soll auch, wenn ihm ein Text vorgegeben wird, „solchen ex tempore analysieren, disponieren, das Fürnehmste notdürftig erklären und die Usus herausziehen“ können. Und selbst die Prüfung „von den fürnehmsten Artikulen der christlichen Lehre“ soll besonders auf die praktischen Materien gerichtet werden, auf „Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Erneuerung, Heiligung“. Dabei soll der Examinand „seine Thesin mit den Hauptsprüchen des Alten und Neuen Testaments, die er im Grundtext anführen und verstehen muß, beweisen, soll den Grund des Beweises aus den Sprüchen selbst zeigen, den in der Hauptsprache liegenden Nachdruck eruieren und die gebührende Anwendung finden können; imgleichen soll er wissen, wo in denen rezipierten symbolischen Büchern davon gehandelt werde“. Ganz dem von Spener vorangestellten Prinzip entsprechend aber sollen daneben die Examinatoren, ein jeder privatissime, den Examinanden nach seinem inwendigen Zustande prüfen, „ob er in der Buße und lebendigem Glauben stehe, und was er hiervon für Kennzeichen von sich geben könne; wie er sein Leben von Jugend auf geführet, wie er zu Gott bekehret worden, welche Specimina providentia diviniae er an sich erfahren, und ob er seines Lebens halber Anfechtungen empfinde?“ (Mylius a. a. O. S. 230 ff.). Nicht überall hat der Pietismus den Prüfungsordnungen so deutlich seinen Charakter aufgeprägt.

Auch aus der rationalistischen Zeit kennen wir Bemühungen um die Vorbildung der Theologen. Manches Neue bringt die „Pfarrkandidaten-Prüfungs-Ordnung für Baden-Durlach“ 1756 (Brunner, Die badischen Schulordnungen, I, S. 107 ff.). Außer der Probepredigt fordert sie auch eine wissenschaftliche schriftliche Arbeit: „sobald sich einer um das Examen meldet, ist ihme eine Materie in einer zu bestimmenden Zeit lateinisch zu elaborieren aufzugeben, zum Exempel ein Dictum Sacrae Scripturae, welches er grammatice, rhetorice, polemice et practice abhandeln solle“. Kirchengeschichte wird mehr um ihrer selbst willen geprüft; neben die Theologie tritt als selbstständiges Prüfungsfach die Philosophie, und zwar Logik, in der der Examinand „die nötigsten terminos zu erklären im stande sein“ soll, „Metaphysik, in der er „die Definitiones der Ontologia und die vornehmsten Lehren aus der Theologia naturali und Psychologia empyrica“ wissen muß, und Moral, in der er „das Principium generale der ganzen Moral und das Speciale des Juris naturalis nebst denen vornehmsten Definitionen, die bei denen Pflichten gegen Gott, sich selbsten und anderen vorkommen, z. E. was cultus Dei externus, internus etc. moderamen inculpatae tutelae, pactum, laesio etc. seien, hersagen und die Gründe soll anführen können, warum solche Stücke nach der Natur geboten, verboten oder erlaubt seien“. Keine geringe Anforderungen werden auch an die Sprachkenntnisse des Examinanden, auch im Hebräischen, gestellt. Zuerst begegnen hier Vorschriften über verschiedene Zensuren.

Bei derartigen sorgfältigen Bestimmungen ist es doppelt auffallend, daß — auf das Ganze gesehen — die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts einen Niedergang auf unserem Gebiet darstellt. Darf man auch nicht jede Klage verallgemeinern, so wiederholen sich die Auslassungen über mangelhafte Vorbildung der Theologen doch immer wieder, und eine Verhöhnung des geistlichen Standes, wie die in der Jobsiade von Kortum (Deutsche National-Litteratur, herausgeg. von Joseph Kürschner, Bd 140), oder eine Satire, wie die zunächst auf niederländische Verhältnisse sich beziehende von Petrus Hofstede (s. Bd VIII S. 242, 49 ff.), wären nicht möglich gewesen, wenn sie nicht in weitem Umfange begründet gewesen wären (vgl. auch Drews a. a. O. S. 132 ff.). Hat bei diesem Niedergang jeden-

falls die Reaktion des Rationalismus gegen den Pietismus erheblich mitgewirkt, so hat dann der Rationalismus in ernster Arbeit auch wieder an der Hebung des geistlichen Standes gearbeitet (s. unten).

Höchst bedeutsam für die Heranbildung eines wohlunterrichteten Theologenstandes ist auch die Einrichtung des Abiturientenexamens geworden, mit der Preußen 1788 voranging, und die dann allmählich in anderen Ländern durchgeführt wurde (Paulsen, Gesch. d. gelehrten Unterrichts, II, S. 92 ff., 354 u. ö.). Damit war eine sichere Grundlage gelegt, auf der nun die von da an entstehenden neuen theologischen Prüfungsordnungen sich aufbauen konnten, die immer mehr zu bessern man fort und fort bedacht gewesen ist. Sie sind zusammengestellt bei Richter, Kirchenrecht, 8. Aufl., S. 708 und bes. in den Protokollen der deutschen evangelischen Kirchen-Konferenz, 8.—14. Juni 1882, S. 88 ff., doch haben seitdem mehrere Landeskirchen neue Ordnungen erhalten: Koburg-Gotha durch Verfügung vom 15. November 1887 (Allgemeines Kirchenblatt 1888, S. 214 ff.); Sachsen-Weimar, Schwarzburg-Sondershausen und Braunschweig im Jahr 1889 (A.K. 1889, S. 257, 265, 585 ff.); der Konsistorialbezirk Kassel im Jahre 1891 (A.K. 1891, S. 180); das Großherzogtum Oldenburg und der Konsistorialbezirk Wiesbaden im Jahre 1892 (A.K. 1892, S. 677 u. 293); Sachsen-Altenburg durch Verfügung vom 8. Juni 1893 (A.K. 1893, S. 473 ff.); der evangelische Oberkirchenrat hat unter dem 2. Mai 1894 genaue Anordnungen wegen der Handhabung der zweiten Prüfung getroffen (A.K. 1894, S. 537 ff.), und Hamburg hat durch Verfügung vom 12. Oktober 1893 die zweite Prüfung eingerichtet (A.K. 1894, S. 10 ff.); im Königreich Sachsen sind die Verhältnisse für die zweite Prüfung im Jahre 1895, für die vor der theologischen Fakultät in Leipzig (unter dem Vorsitz eines Mitgliedes des Landeskonsistoriums) abzulegende erste Prüfung im Jahre 1902 neu geordnet (A.K. 1895, S. 33; 1902, S. 531); Schaumburg-Lippe besitzt eine neue Ordnung seit dem 17. April 1895; Schleswig-Holstein seit dem 28. Okt. 1898; Waldeck seit dem 14. März 1899 (A.K. 1899, S. 449, 273); für den Konsistorialbezirk Speyer ist eine neue Ordnung im Jahre 1900, für das Großherzogtum Baden am 11. Februar 1906 erlassen worden (A.K. 1900, S. 146; 1906, S. 185 ff.).

Im allgemeinen gilt in den deutschen evangelischen Landeskirchen hinsichtlich der Vorbildung der Theologen heute folgendes. Durchweg sind zwei theologische Prüfungen in Übung; die erste, **pro licentia concionandi** oder **pro candidatura**, bildet den Abschluß des Studiums; die zweite, **pro ministerio, pro ordinatione** oder **pro munere**, ist die Vorbedingung der Anstellung, doch wird auch sie schon seit Jahren ohne Rücksicht auf eine vorliegende Berufung, meistens mindestens 1 bis 2 Jahre nach der ersten Prüfung abgelegt. Nur in wenigen Landeskirchen, z. B. in Anhalt, kennt man noch eine der Anstellung unmittelbar vorangehende Prüfung in der alten Weise, die nun also eine dritte Prüfung darstellt. Doch wird sie nur abgehalten, wenn zwischen der zweiten Prüfung und der Anstellung längere Zeit verflossen ist. Mehrfach ist sie in eine vor der Behörde zu haltende Probepredigt umgewandelt. Die Voraussetzungen für die erste Prüfung sind überall die bestandene Maturitätsprüfung und ein mindestens dreijähriges Universitätsstudium. Nur Württemberg, Bayern und Straßburg haben ein vierjähriges Studium, und Baden begnügt sich vor dem ersten Examen mit fünf Semestern. Hinsichtlich der Prüfungsbehörde ist die Lage im ganzen so geblieben, wie wir sie schon für den Anfang des 18. Jahrhunderts feststellten; mehr und mehr hat der Zustand sich herausgebildet, daß beim ersten Examen Vertreter der Fakultäten mitwirken, beim zweiten nur Mitglieder der Konsistorien oder im praktischen Amte stehende Geistliche prüfen, die nicht immer vom Kirchenregiment ernannt sind, sondern hier und da auch synodale Körperschaften vertreten. Die Prüfungsgegenstände sind meist so verteilt, daß die erste Prüfung mehr wissenschaftlich, die zweite mehr praktisch sich gestaltet, doch werden auch bei der ersten Prüfung praktische Leistungen, eine Probepredigt und eine Katechese, heute allgemein gefordert. Beim zweiten Examen treten dazu außer einer Prüfung in der praktischen Theologie (Homiletik, Katechetik, Liturgik u. a.) noch gesanglich-liturgische und auch wohl musikalische Leistungen, hinsichtlich derer namentlich Preußen neuerdings ausführliche Bestimmungen erlassen hat (A.K. 1891, S. 499; 1901, S. 654; 1903, S. 47). Durch Einführung von praktischen Übungen in Predigt, Katechese und Liturgie (in den sog. homiletischen, katechetischen und liturgischen Seminaren; vgl. G. Fr. Seiler, Von der frühen Bildung der Prediger einige Gedanken, geschrieben als das Prediger-Seminarium auf der Friedrich-Alexanders-Akademie errichtet wurde, Erlangen 1773; Heinr. Phil. Sextroh, Über praktische Vorbereitungsanstalten zum Predigtamt, nebst einer Nachricht vom Königlichen Pastoralinstitut in Göttingen, Göttingen 1783; Köster, Ge-

schichte des Studiums der praktischen Theologie auf der Universität zu Kiel, Altona 1825; Beiträge zur sächs. Kirchengesch., X, S. 140 ff.), sowie durch die durch Schleiermacher (s. Bd XVII S. 596, 47 ff.) wissenschaftlich begründete Aufnahme der praktischen Theologie unter die theologischen Disziplinen haben die Universitäten dem Drängen auf praktische Ausbildung der Theologen mehr und mehr nachgegeben. Andererseits hat die 5 theologische Entwickelung auch auf die an die jungen Theologen zu stellenden Anforderungen eingewirkt. Einmal ist die Kirchengeschichte aus ihrer dienenden Stellung herausgetreten und längst selbstständiger Prüfungsgegenstand neben den anderen geworden. Dann hat die historische Behandlungsweise der Schrift, der Glaubens- und der Sittenlehre eine Reihe neuer Disziplinen hervorgerufen. Zu der Exegese sind die biblische Ein- 10 leitung und die biblische Theologie, zur Dogmatik die Dogmengeschichte, zur Ethik die Geschichte der christlichen Sitte getreten, die alle auch in den Prüfungen zu ihrem Rechte kommen.

Eine breite Stelle nimmt in den neuen Ordnungen das schriftliche Verfahren ein. Neben der Probepredigt wird fast allgemein ein katechetischer Entwurf eingereicht und 15 neben wissenschaftlichen Arbeiten, die vor der Prüfung zu fertigen sind, werden bei der Prüfung Klausurarbeiten geliefert, deren Zahl in einigen Landeskirchen bis auf 5 (Braunschweig), 6 (Schwarzburg-Rudolstadt), ja auf 12 (Schleswig-Holstein) steigt. Nur ganz vereinzelt, z. B. in Baden (A.K. 1906, S. 185 ff.), besteht abgesehen von der Predigt und dem katechetischen Entwurf das lediglich mündliche Verfahren zu Recht. 20

Vielfach schreiben die Ordnungen neben der speziell theologischen Prüfung auch eine Berücksichtigung allgemeinerer Wissensgebiete vor und legen Wert auf Bekanntschaft mit den altklassischen Sprachen an sich, mit allgemeiner Geschichte, Philosophie und Pädagogik, damit den Anforderungen allgemeiner Bildung Rechnung tragend. Dagegen ist die in Preußen durch Gesetz vom 11. Mai 1878 geforderte „wissenschaftliche Staatsprüfung", 25 die von den evangelischen Theologen noch einen besonderen Nachweis allgemeiner Bildung forderte (das sog. „Kulturexamen") durch Gesetz vom 21. Mai 1886 wieder abgeschafft.

b) Kandidaten. Vikarie und Predigerseminar. Den Kandidaten, die um Pfarrstellen sich bewerbend auf ihre Anstellung warten mußten, hat die evangelische Kirche 30 vor dem Aufkommen der doppelten Prüfung (s. oben) kaum Beachtung geschenkt; erst von da an erwacht die Sorge um ihre besondere Ausbildung oder Weiterbildung, und eigentlich erst neuerdings ist dieser Angelegenheit in gesetzgeberischen Maßregeln die gebührende Beachtung geschenkt worden (s. die Übersicht über die damals giltigen Kandidatenordnungen, von denen mehrere seitdem durch neue ersetzt worden sind, bei: Uhlhorn, 35 Die praktische Vorbereitung der Kandidaten der Theologie für das Pfarr- und Schulinspektoratsamt, Stuttgart 1887, S. 7).

Nach Luthers Urteil war die beste Vorübung für die künftigen Pfarrer die Schulthätigkeit; ist es nach ihm doch „allezeit so gewest, daß die Schulmeister die besten Pfarrherren geben" (De Wette, Luthers Briefe, IV, S. 372). Diesem Urteil stimmte man 40 zunächst unbedingt zu. Lange Zeit finden wir durchweg die späteren Pfarrer vorher als Schullehrer beschäftigt (vgl. z. B. Kawerau, Agricola, S. 57 ff.; Mt der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgesch., VII [1897], S. 366 ff.), und der Übergang von einem Amt zum andern war ein so gewöhnlicher, daß vielfach Pfarrer, wenn sich ihnen eine besser besoldete Schulstelle bot, zum Schuldienst zurückkehrten; mannigfach waren auch 45 Schul- und Kirchenamt miteinander verbunden (s. z. B. Bd IV S. 344, 7 f.). In Hessen wurde der Schuldienst, wie in den Städten, so auf dem Lande, als unerläßliches Durchgangsstadium zum Pfarramte betrachtet (Diehl, Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen, III, S. 10). Als die Ansprüche an den Pfarrerstand wuchsen und allmählich ein Volksschullehrerstand sich zu bilden begann, konnte derartiges nicht bestehen 50 bleiben. Doch hat hinsichtlich der Lehrämter an höheren Schulen erst vom 18. Jahrhundert an, namentlich durch den Einfluß Friedr. Aug. Wolfs (Paulsen a. a. O. II, S. 222 ff.), sich die Loslösung eines besonderen Standes der Gymnasiallehrer von den Theologen vollzogen. Eine enge Verwandtschaft des Lehramts mit dem Pfarramt aber dauert noch heute fort, und die von alters her von den jungen Theologen geübte In- 55 struktorenthätigkeit hat in ihrer heutigen Beschäftigung als Hauslehrer oder als Lehrer an Privatschulen ihre unmittelbare Fortsetzung.

Ein erstes Symptom der Erkenntnis, daß die Zeit des Übergangs vom Studium zum Amt vor allem noch der praktischen Vorbildung auf letzteres gewidmet sein müsse, zeigt die Kursächsische Kirchenordnung von 1580, die nicht gleich selbstständige Pfarrer 60

sehen, sondern alle durch ein Diakonat hindurchgehen lassen will, damit sie „durch den Pfarrer, als im Kirchenamt geübten und erfahrenen, beide in ihrem Predigen und Verrichtung ihres Amtes bei Gesunden und Kranken, wie auch denen Gefangenen, notdürftiglich unterrichtet und also erst recht zu solchem Amt abgerichtet werden könnten" (Sehling a. a. O. Bd I, 1, S. 381). Auch sog. Predigergesellschaften oder Predigerkollegien, deren Entstehen wir vom Anfang des 17. Jahrhunderts an beobachten können (Beiträge zur sächs. KG, X, S. 147 ff.), zeigen das Bestreben, die Kandidatenzeit nutzbringend für das spätere Amt zu gestalten. Aber erst vom Anfang des 18. Jahrhunderts an werden ernstlichere Veranstaltungen im Interesse der Kandidaten getroffen. So ordnet das Konsistorium in Hannover im Jahre 1735 sog. Seminaria der Kandidaten der Theologie an, „die das erste Examen ausgestanden". Sie sollen „nach der Gelegenheit eines jeden Orts unter der Direktion des Superintendenten oder des Stadt-Ministerii zum Predigen, Katechisieren, Besuchung der Kranken in denen publiquen Lazaretten, Armenhäusern, Hospitälern und Klöstern, auch darin mit denen Armen zu haltenden Morgen- und Abend-Betstunden, nicht weniger zur Besuchung der Gefangenen angeführet und in eine beständige Übung gebracht werden" (Ebhardt a. a. O. S. 587). Etwas Verwandtes ist es, wenn das Konsistorium in Dresden 1788 den Superintendenten eine eifrigere Fürsorge für die Kandidaten ans Herz legt und ihnen aufgiebt, „ihnen bisweilen durch exegetische oder Pastoralvorlesungen oder asketische und ähnliche mit ihnen anzustellende Übungen zu mehrerer Reife Gelegenheit zu geben" (Beiträge z. sächs. KG, X, S. 149 f.). Aus letzterer Verfügung ist im Jahre 1844 das Regulativ über die theologischen Kandidatenvereine, eine speziell sächsische Einrichtung, erwachsen, das dann durch die sächsische Kandidatenordnung vom 16. Februar 1892 aufs neue bestätigt worden ist. Danach werden die Kandidaten einer Ephorie unter dem Vorsitz des Superintendenten zu einer Vereinigung zusammengeschlossen, die von Zeit zu Zeit Versammlungen zu gegenseitiger Förderung und Belehrung abhält. Von den einzelnen Mitgliedern sind Arbeiten aus dem Gebiete der wissenschaftlichen und praktischen Theologie anzufertigen, die dann in den Versammlungen kritisiert und behandelt werden (a. a. O. S. 151 ff.). Auch in anderen Landeskirchen (vgl. z. B. die Bestimmungen des Konsistoriums in Speyer vom 3. Mai 1882: Uhlhorn a. a. O. S. 8, und das Kirchengesetz, betr. die Anstellungsfähigkeit und Vorbildung der Geistlichen in der ev.-luth. Kirche der Provinz Hannover vom 16. Juli 1906, § 13: Kirchl. Amtsblatt für den Bezirk des Kgl. Landeskonsistoriums in Hannover, 1906, S. 109 f.) hat man derartige Einrichtungen getroffen oder doch ins Auge gefaßt. —

Eine andere Art der Fürsorge für die Fortbildung der Kandidaten ist das Vikariat. Seine Wiege ist Württemberg, für die Ausbildung eines solchen Instituts der geeignete Boden, weil dort die Kirchenregierung infolge des Unterrichts der Theologen auf öffentliche Kosten in den Klosterschulen und im Stift (s. oben) in weit höherem Maße, als anderswo, ein Verfügungsrecht über die jungen Theologen besitzt. Gleich nach dem Bestehen der ersten Prüfung werden dort die Kandidaten im Kirchendienst verwendet und zu dem Zweck nach vorausgegangener Verpflichtung seit 1855 auch ordiniert. Sie heißen dann Vikare und werden zunächst als Pfarrgehilfen einem bestimmten Geistlichen zur Hilfeleistung, aber auch zu ihrer weiteren Ausbildung zugeteilt; sie leben mit ihm in häuslicher Gemeinschaft und stehen unter seiner unmittelbaren Aufsicht, erhalten von ihm die nötigen Erinnerungen über ihre Predigten und Katechesen und werden in alle pfarramtlichen Verrichtungen in Kirche und Seelsorge von ihm eingeführt. Darauf erhalten sie entweder eine Pfarre zur vikarischen Versehung oder werden Hilfsgeistliche in Städten und großen Landgemeinden (Stadt- oder Parochialvikare) mit relativer Selbstständigkeit, doch so, daß über sie bis zu ihrer definitiven Anstellung von dem vorgesetzten Dekan regelmäßig an die geistliche Behörde berichtet werden muß.

Unter diesen Einrichtungen hat die Stellung der Pfarrgehilfen, der Lehrvikare, wie sie dann meistens genannt werden, in anderen Landeskirchen mehr und mehr Nachahmung gefunden, früher schon in Baden, im Großherzogtum Hessen und in Schwarzburg-Sondershausen, neuerdings auch in Preußen (Allg. Kirchenbl. 1899, S. 370) und in der Hannoverschen Landeskirche (Amtsblatt a. a. O. S. 155 ff.). Durchweg dauert das Vikariat ein Jahr und liegt vielfach erst nach dem zweiten Examen. Thätigkeit und Pflichten des Vikars sind durch genaue Vorschriften der Behörden geordnet; hier und da sorgt eine Wanderbibliothek für die Ausrüstung mit der nötigen Litteratur. —

Neben diesen Maßnahmen aber, die in die bestehenden kirchlichen Verhältnisse ohne große Schwierigkeit sich eingliedern lassen, hat man nun auch auf besondere Anstalten

zur weiteren Ausbildung der Kandidaten Bedacht genommen und in mehreren Landeskirchen Predigerseminare gegründet.

Ihre ersten Spuren fallen in die Zeit des Pietismus. Es ist fraglich, ob man das Loccumer Hospiz, das im Jahr 1677 durch den Abt Gerhard Molanus (s. Bd XIII S. 253 ff.) die ersten Leges erhielt, um diese Zeit schon als Predigerseminar bezeichnen 5 darf. Denn der eigentliche Grund, weshalb man in Loccum mehreren Kandidaten Aufenthalt und Unterhalt gewährte, war der, bei dem in einer gewissen Umgestaltung beibehaltenen Horendienst und beim Unterricht in der Klosterschule — hier und da auch beim Predigen — Gehilfen zu haben (Chr. Erich Weidemann, Geschichte des Klosters Loccum, Gött. 1822; Fr. Düsterdieck, Das Hospiz im Kloster Loccum, Gött. 1863, S. 12 ff.). Mittel- 10 bar mußte ja freilich diese Thätigkeit den angehenden Geistlichen eine höchst erwünschte Vorbereitung auf ihren Beruf sein. Und jedenfalls ist diese Einrichtung mit der Anlaß gewesen zur Gründung des ältesten wirklichen evangelischen Predigerseminars, das wir bisher kennen, des Seminars in Riddagshausen bei Braunschweig. Obgleich seine Statuten vom 27. September 1690 von pietistischen Sonderlichkeiten sich frei halten, so 15 lassen doch die engen Beziehungen, die der damalige Herzog von Braunschweig Rudolf August zu Spener unterhielt, ohne weiteres vermuten, daß das Seminar pietistischen Anregungen seine Entstehung verdankt. Dazu kommen litterarische Beweise. In seinem 1685 erschienenen „Christenstaat" macht Veit Ludw. v. Seckendorf (s. Bd XVIII S. 113,25 ff.) den Vorschlag, Seminaria oder Colloquia zu stiften, „die hauptsächlich mit ad praxin 20 gerichtet und in denen diejenigen, so schon vorher in der theoria das Nötigste begriffen haben müßten, vornehmlich in den Stücken, zur Seelsorge gehörig, wie auch im eingezogenen, exemplarischen und mäßigen Leben unterrichtet und geübet würden" (Ausg. v. 1706, S. 524). Mit diesen Gedanken beschäftigt sich Spener in dem freilich erst 1702 erschienenen IV. Teil seiner „Theologischen Bedenken" eingehend (Ausg. v. 1709, S. 526 ff.); 25 aber es ist anzunehmen, daß sie ihn vom Erscheinen des „Christenspiegels" an bewegt und zu entsprechenden Anregungen veranlaßt haben. Ausgeführt aber hat den Plan in Riddagshausen der damalige Generalissimus von Wolfenbüttel, Joh. Luk. Pestorf, ein ehemaliger Loccumer Hospes. Er wird auf den Gedanken gekommen sein, nach dem Vorbild Loccums gerade das alte Riddagshausen zum Sitz eines solchen Seminariums 30 zu wählen. Zwölf Kandidaten sollten nach den Statuta (abgedruckt: Zeitschr. f. niedersächs. KG X [1905], S. 203 ff.) in dem Seminar vereinigt sein, und zwar sollten die dazu ausgewählt werden, „die sich in dem Examine hervorgethan". Zunächst sollte jeder ein Probejahr durchmachen und, „wenn sodann nach dessen Ablauf würde befunden werden, daß er eines stillen Lebens und christlichen Wandels sich beflissen, auch das 35 Studium theologicum unabläßig mit gutem Succeß traktiert, so daß er die Zeit über unsträflich befunden, noch zwei und also drei volle Jahr" im Seminar sich aufhalten dürfen. Regelmäßig sollten die horae canonicae gehalten werden; um 9 Uhr sollte man täglich gemeinsam in der Erklärung der hl. Schrift sich üben, Dienstags um 8 Uhr aber sollte allwöchentlich eine Disputierübung stattfinden, „und zwar also und dergestalt, 40 daß diejenigen, welche dafür capables seien, nach Gutbefinden des Abts respondieren, andere aber, welche die Reihe träfe, opponendo ihre dubia vorbringen" sollten, Predigten und Katechisationen sollten alternieren. Das Seminar hat unter allerlei Veränderungen — zuletzt plante Abt Bartels die Umwandlung der mit ihm verbundenen Chorknabenschule in ein Lehrerseminar — bis 1809 bestanden; unter der französischen Fremdherr- 45 schaft wurde es aufgehoben.

Val. Ernst Löscher, der Gegner des Pietismus, ließ doch durch seine Anregungen sich bestimmen; so gründete er 1718 in Dresden ein Consortium theologicum mit der Aufgabe, die Kandidaten durch Predigt, Seelsorge und Katechesen in den Armenschulen zu üben und zu fördern; im siebenjährigen Kriege ist es wieder eingegangen. 50

Ein anderes Seminar pietistischen Gepräges bestand seit 1735 in Frankfurt a. M. Hier sollte der jedesmalige Senior des Ministeriums Kandidaten zu „einer rechtschaffenen theologischen Erudition, wahrer Gottseligkeit und was sie in der Verwaltung ihres künftigen Amtes zu thun und zu wissen von nöten hätten Anleitung geben." Von 1743 an hat Joh. Phil. Fresenius (s. Bd VI S. 265 f.) dieser Anstalt vorgestanden. Er hat 55 in seinen „Pastoral. Sammlungen" 1748 auch den Plan eines weit umfassenderen Seminarium theologicum entworfen, der sich aber nicht verwirklicht hat (Drews a. a. O. S. 115 ff.).

Infolge seines auf das Praktische gerichteten Sinnes hat dann der Rationalismus der Predigerseminare sich angenommen. Von seinem Geist beeinflußt zeigt sich schon 60

das Reskript Karl Friedrichs von Baden vom Jahre 1769, durch das er die Errichtung eines Pfarrseminariums anordnet. Es ist im wesentlichen das Werk der Kirchenräte Walz und Mauritii. Vor allem durch Predigen, Betstunden und Katechisieren sollen hier die Kandidaten geübt werden. Sie sollen auch nach kurzer Vorbereitung predigen lernen. Durch die Betstunden sollen sie in die Bibel eingeführt werden, und „damit dieses desto gewisser geschehe, müssen sie jedes biblische Buch in eine Tabelle bringen und die Erklärung der schweren Stellen und, was aus den Altertümern oder der Kirchengeschichte zu deren Erläuterung gehöret, ebenso wie die Nutzanwendung über einzelne Verse oder Teile des Kapitels in margine beifügen". Die rationalistische Bestimmtheit der Anordnung tritt besonders in „dem nicht Wesentlichen" zu Tage, „das aber zur Zierde gereichet und manchen zufälligen Nutzen stiften kann". Neben den altklassischen Sprachen und der badischen Landesgeschichte werden hier auch Mathesis und Physik den Seminaristen zum Studium empfohlen, „deren kein Pfarrer entbehren könne", und außerdem ökonomische Wissenschaften", und zwar 1. dessen, was zur Verbesserung des Acker- und Feldbaues, wie auch der Nahrung der Unterthanen gehöre; und 2. Kenntnis der Pflanzen und Bäume." Für die Mußestunden wird die Seidenzucht empfohlen (Brunner a. a. O. S. LXXV und 199 ff.).

Auch von Herder besitzen wir den Entwurf eines Predigerseminariums. Allerdings ist es zweifelhaft, ob das von ihm Beabsichtigte nicht mehr den oben behandelten Kandidatenvereinen anzugliedern wäre, da im wesentlichen Cirkularpredigten und zeitweise Versammlungen ins Auge gefaßt werden. Unter den zu behandelnden Materien ist aber auch hier ein Oeconomicum für die künftigen Landprediger vorgesehen, da „der Einfluß, den in solchen Dingen ein Geistlicher auf seine Gemeinde haben könne, sehr beträchtlich sei". Zur Ausführung scheint Herders Plan nicht gekommen zu sein (Herders Werke, herausg. v. Suphan, Bd XXXI, S. 782 ff.).

Die Umbildung des Loccumer Hospizes zu einem wirklichen Predigerseminar und die Gründung des Predigerseminars in Hannover gehören auch der rationalistischen Zeit an. Schon der Abt Chappüzeau hatte 1789 in seiner Redaktion der Leges des Molanus „Studien und praktische Übungen als den eigentlichen Zweck des Aufenthaltes der Hospites im Kloster" bezeichnet; Abt Salfeld regelte 1800 die gemeinsame Thätigkeit durch einen „Studienplan", stellte einen „Studiendirektor" an und organisierte die Kritik der praktischen Übungen teils durch den Studiendirektor, teils durch die Hospites selbst; auf den von ihm getroffenen Einrichtungen beruht im wesentlichen die im Jahre 1820 festgestellte Studienordnung, von der an die neuere Entwickelung des Seminars datiert (Düsterdieck a. a. O. S. 22 ff.; Salfeld, Beiträge zur Kenntnis und Verbesserung des Kirchen- und Schulwesens I, Hann. 1800, S. 465 ff.; Walther, Theol. Nachrichten 1821, S. 364 ff.; 1823, S. 393 ff.; Vierteljährl. Nachrichten von Kirchen- und Schulsachen, Hann. 1829, S. 24 ff.; Schuster, Die Ausbildung der Theologen im Predigerseminar des Klosters Loccum, Hann. 1876).

Das Predigerseminar in Hannover ist nach längeren Vorverhandlungen im Jahre 1816 ins Leben getreten. Nach Loccumer Muster eingerichtet war es doch weit geringeren Umfangs, hat höchstens fünf Mitglieder gezählt und nur ganz kurze Zeit einen Studiendirektor gehabt. 1854 wurde es einer Umgestaltung unterzogen, indem man die Zahl der eigentlichen Seminaristen noch verringerte, dagegen mit dem Seminar ein Kooperatoreninstitut verband (Vierteljährl. Nachrichten, Hann. 1824, S. 1 ff.); 1891 ist es nach Erichsburg bei Markoldendorf verlegt worden (s. unten). —

Vielleicht weil vielfach der Rationalismus so eifrig für die Gründung von Predigerseminaren eintrat, wurden von entgegengesetzter Seite Stimmen laut, die dringend davon abrieten. So wandte Klaus Harms (Pastoraltheologie, 3. Buch, 2. Abt.: Bibl. theol. Klassiker, VI, S. 166 ff.) sich namentlich gegen die übungsweis getriebene Seelsorge, die er geradezu als Mißhandlung der Seelen bezeichnete. Dennoch fanden auch auf konservativer Seite sich Begünstiger der Seminare. In einer besonderen Kabinettsordre vom 27. Mai 1816 wies Friedrich Wilhelm III. auf die Notwendigkeit von Predigerseminaren hin: „Es muß auf die Kandidaten der Theologie, wenn sie die Universität verlassen, mehr Aufmerksamkeit verwandt werden. Ich will, daß zu diesem wichtigen Zweck geistliche Seminarien errichtet werden, in welchen die Kandidaten, nachdem sie die Universität verlassen haben, unter der Leitung würdiger Geistlichen zu vorzüglichen Seelsorgern ausgebildet werden sollen." Der einzige — freilich nicht zu unterschätzende — Erfolg war damals die Errichtung des Predigerseminars zu Wittenberg, das zugleich einen Ersatz für die der Stadt verlorene Universität darstellen sollte. Es wurde 1817 am 1. November in Gegenwart

des Königs eingeweiht; am 10. November nahmen die Kollegien ihren Anfang (Heinr. Ed. Schmieder, Das Kgl. Predigerseminar zu Wittenberg in seinen ersten Anfängen, Aufzeichnungen aus dem Jahre 1818, Wittenberg 1892; Blätter zur Erinnerung an das Stiftungsfest des Predigerseminariums zu Wittenberg, gefeiert am 29. und 30. September 1842, Mskr. für Brüder und Freunde; Verzeichnis der Leiter und Mitglieder des Kgl. Pred.-Sem. zu Wittenb. für die Zeit vom 1. Juli 1817 bis 1. September 1883, Wittenb. 1883; Jahresberichte der Seminargemeinschaft von 1877 an). Erst in den vierziger Jahren kam die Sache in Preußen aufs neue in Fluß, und das Resultat war damals die Gründung des Kgl. Domkandidatenstifts in Berlin im Jahre 1854 (Das Kgl. Domkandidatenstift 1854—1904, Festschrift zum 50jährigen Stiftsjubiläum von Dr. Conrad, Berlin 1904) und des zur Ausbildung von Religionslehrern an höheren Schulen bestimmten Kandidatenkonvikts beim Kloster Unser lieben Frauen in Magdeburg 1857 (Jahrbuch des Pädagogiums zum Kloster U. L. F. in Magdeb., 1907). In der Folge sind dann in Altpreußen noch die Predigerseminare in Soest (1892), Naumburg a. d. Queis (1898) und Dembowalonka (1899), neuerdings Wittenburg genannt, entstanden, und es wird angestrebt, daß wenigstens jede Provinz ihr Seminar besitzen soll.

Inzwischen sind auch in manchen anderen Landeskirchen Seminare ins Lebens gerufen. Schon 1818 begründete in Anknüpfung an seine alte Universität das Herzogtum Nassau sein Predigerseminar Herborn (s. die Denkschriften des Seminars, namentlich die von Fr. Zimmer herausgegebenen für die Jahre 1873—90 und 1891—93, Herborn 1890 bezw. 1893), das ursprünglich bestimmt war, das lediglich theoretische Studium der Nassauischen Theologen nach der praktischen Seite hin zu ergänzen. Nachdem schon wiederholt auf die Notwendigkeit einer derartigen Anstalt hingewiesen war (vgl. Über die Notwendigkeit und zweckmäßigste Einrichtung eines theol. Seminars für künftige Geistliche der ev. Kirche Bayerns, Sulzbach 1824), wurde 1833 das Seminar in München eröffnet (Festschrift zum Andenken an die 50jährige Jubelfeier des ev. Predigerseminars zu München am 16. September 1884, München 1884). Aus dem Jahre 1836 stammt das Seminar in Wolfenbüttel für die braunschw. Landeskirche, eine Erneuerung und Fortsetzung des Seminars in Riddagshausen (T. W. H. Bank u. E. L. T. Henke, Das Predigerseminar zu Wolfenbüttel, Braunschweig 1837); aus dem Jahre 1837 das Hessisch-Darmstädtische Seminar in Friedberg (K. W. Köhler, Handbuch der kirchlichen Gesetzgebung des Großherzogtums Hessen, 2 Bde, Darmst. 1847 u. 48, I, S. 36, 325 ff., 336 ff., 341 ff. 367 f.; II, S. 365 ff.; Karl Köhler, Kirchenrecht der ev. Kirche des Großh. Hessen, Darmst. 1884, S. 189 ff.; Ph. P. Crößmann, Denkschrift des Seminars für das Jahr 1838, S. 34 ff.). Im Jahre 1838 entstand von Th. W. Dittenberger (Über Predigerseminarien, mit Berücksichtigung der zu Herborn, Loccum und Wittenberg vorhandenen und in Bezug auf die Errichtung eines solchen im Großherzogtum Baden, Heidelberg 1835) empfohlen, vom Rich. Rothe (Warum fühlt die deutsch-evangelische Kirche gerade in unsern Tagen das Bedürfnis von Predigerseminarien? Denkschrift der Eröffnung des Großh. Badischen ev.-prot. Predigerseminariums, Heidelberg 1838) geweiht, das Seminar in Heidelberg (Dan. Schenkel, Die Bildung der ev. Theologen für den prakt. Kirchendienst, eine Denkschrift zur 25jähr. Stiftungsfeier des Predigerseminars in Heidelberg, Heidelb. 1863; H. Bassermann, Rich. Rothe als praktischer Theologe, Freiburg i. B. 1899, S. 89 ff.; Gesetzes- und Verordnungsblatt für die Verein. ev.-prot. Kirche des Großh. Baden, 1895, Nr. IV, S. 40 ff.); 1862 das Predigerkollegium zu St. Pauli in Leipzig (Br. Brückner, Das Pred.-Koll. zu St. Pauli, Bericht über das erste Jahr seines Bestehens, Leipzig 1863; G. Bauer u. Br. Hartung, Festschrift zur 25jähr. Stiftungsfeier des Prediger-Koll. zu St. Pauli, Leipzig 1887; Wissensch. Beilage der Leipziger Zeitung, 1904, Nr. 88). 1883 hat man in Altenburg ein Predigerseminar eröffnet, nachdem schon seit 1834 dort ein praktisch theologischer Kursus für Kandidaten bestanden hatte. Um diese Zeit plante man auch schon die Einrichtung eines Seminars in Hessen-Kassel; im Landtagsabschiede vom 31. Oktober 1833 wurde die Notwendigkeit eines solchen anerkannt und seine Errichtung genehmigt, aber erst im Jahre 1891 ist es in Hofgeismar begründet worden (A. Klingender, Das Prediger-Seminar zu Hofgeismar, 1891—96, Kassel 1897; Blätter aus dem Prediger-Seminar zu Hofgeismar, Nr. 1, Sommer 1903). Im Jahre 1896 erhielt die Landeskirche Schleswig-Holsteins ein Seminar in Preetz; seit 1870 (vgl. Chalybäus, Schlesw.-holst. KR II, S. 223) bestand eine derartige Anstalt in Hadersleben mit dem speziellen Zweck Kandidaten für die Verwaltung des Predigtamts an Gemeinden mit dänischer Sprache zu befähigen. Das jüngste Predigerseminar, das der mecklenb. Landeskirche in Schwerin, stammt aus dem J. 1901 (Satzung v. 16. April d. Js.; Lehrplan d. Pred.-Sem. zu Schwerin i. M.). —

Die Einrichtung dieser Seminare ist verschieden. Im allgemeinen lassen sich drei Gruppen unterscheiden: 1. Obligatorische Anstalten alter Art: Herborn, Friedberg und Heidelberg; 2. Fakultative Anstalten: die sämtlichen altpreußischen Seminare, die Seminare der Hannoverschen Landeskirche, München, das Predigerkollegium zu St. Pauli in Leipzig und die Seminare in Altenburg, Hofgeismar und in Wolfenbüttel nach seiner Neorganisation im Jahre 1906 (vgl. Amtsbrüderl. Mitteilungen des Landespredigervereins im Herzogt. Braunschweig, XIII [1904], Nr. 3); 3. Obligatorische Anstalten neuer Art: Preetz mit Hadersleben und Schwerin. Die erste und dritte Gruppe gleichen sich darin, daß ihr Besuch unerläßliche Bedingung für die Zulassung zum zweiten Examen ist. Sie werden also alle von Kandidaten besucht, die zwischen dem ersten und zweiten Examen stehen. Dennoch trägt jene Bestimmung bei der ersten Gruppe einen anderen Charakter. Die betreffenden Seminare behalten noch im wesentlichen die Lehrweise der Universität bei, und wenn sie auch ihre Hauptaufgabe darin sehen, die Seminaristen in praktischer, pfarramtlicher Thätigkeit, namentlich in Predigt und Katechese, auszubilden, so bleiben diese doch noch im wesentlichen lediglich Lernende. Anders die Seminare der dritten Gruppe. Diese haben sich in der Lehrweise ganz den Seminaren der zweiten Gruppe angeschlossen, die, wie sie den Eintritt von dem freien Willen der einzelnen — mehr oder weniger — abhängig machen, so auch den ganzen Unterricht freier zu gestalten suchen, die deshalb nicht nur bei praktischen Leistungen, sondern auch in geeigneten Referaten die eigene Arbeit der Seminarmitglieder anregen und an die Stelle der Vorlesungen konversatorische Besprechungen setzen. Infolge dieser breiteren Anlage brauchen die Seminare der zweiten Gruppe sich auch nicht auf Kandidaten der Theologie zu beschränken, sondern können auch Kandidaten aufnehmen, die schon ihr zweites Examen bestanden haben. Zwar ist es für die meisten auch dieser Seminare neuerdings Sitte oder Vorschrift geworden, auch nur vor dem zweiten Examen stehende Theologen zu Mitgliedern zu haben, doch ist es in Wittenberg und Hofgeismar durchaus die Regel, daß auch Kandidaten des Predigtamtes unter den Mitgliedern sind, und das Domkandidatenstift in Berlin und das Predigerkollegium zu St. Pauli nehmen im ganzen, das Seminar in Wolfenbüttel sogar prinzipiell nur zur Anstellung stehende Theologen auf. Dabei machen aber die meisten als sog. Eliteanstalten in allen Fällen die Aufnahme von guten Examensleistungen abhängig.

Gemeinsam verfolgen alle Seminare das Prinzip, wissenschaftliche mit praktischer Ausbildung zu verbinden. Und wenn sie ihr Hauptinteresse auch der praktischen Theologie im weitesten Umfange zuwenden, so betreiben sie doch einmal die hier in Frage kommenden Disziplinen vom wissenschaftlichen und historischen Gesichtspunkte aus, lassen daneben aber auch keins der übrigen theologischen Fächer außer acht. Je nach seiner speziellen Bestimmtheit oder auch nach der Richtung und Begabung seines Leiters bevorzugt das eine Seminar mehr die systematischen, das andere mehr die historischen Disziplinen.

Auch heute noch rechnen manche Seminare Übungen in der Seelsorge unter ihre Aufgabe; indem ihr Leiter, wie in Hofgeismar oder Naumburg a. Qu., zugleich ein Pfarramt verwaltet, hat er Gelegenheit, den Seminaristen bestimmte seelsorgerliche Aufträge zu geben. Ganz besonders betont dieses Moment das Berliner Domkandidatenstift; auch das Leipziger Predigerkollegium hält es für wichtig. Das Predigerseminar in Wittenberg hat, den Aufgaben der Zeit folgend, zur Übung in der Jugendpflege einen „Jugendverein" ins Leben gerufen (Bericht des ev. Jugendvereins zu Wittenberg über das Jahr 1906). In Schleswig-Holstein müssen seit 1906 alle Kandidaten, nachdem sie das Seminar in Preetz absolviert haben, — sofern sie nicht nach Hadersleben gehen (s. oben) — ein Jahr Vikar werden.

Andere Nachrichten werden am Besten in tabellarischer Form gegeben, s. S. 317.

2. Das theologische Unterrichtswesen in der römisch-katholischen Kirche erhält im 16. Jahrhundert einen neuen Antrieb durch den Beschluß des Tridentiner Konzils, den heranwachsenden Klerus in kirchlichen Anstalten zu erziehen und zu unterrichten, und zu dem Zweck Priesterseminare zu gründen (**Sess. XXIII, Cap. 18, De reform.**). Vom zwölften Jahre an sollten diesen die künftigen Kleriker angehören; Elementarbildung sollten sie mitbringen, der sog. niedere grammatische Unterricht aber sowohl wie möglichst der gesamte theologische höhere sollte ihnen dann im Seminar zu teil werden. Die Gründung der Seminare wurde vor allem den Bischöfen zur Pflicht gemacht.

Manche derartige Anstalten traten bald ins Leben; der Kardinal Amulio von Rieti

Namen (in chronologischer Folge)	Jahr der Gründung	Einrichtung	Zahl der Mitglieder	Jährliches Stipendium	Dauer des Kursus	Lehrkörper
Loccum	?, bezw. 1800	Internat	12	300 Mk.	2 Jahre	Studiendirektor und Stiftsprediger
Wittenberg *)	1817	Internat (seit 1901)	18	monatl. 15, vom 2. J. an 25 Mk.	2 Jahre	Direktor, Ephorus und Inspektor
Herborn	1818	Externat mit 5 Freiwohnungen	wechselnd	?	1 Jahr	2 Professoren und Lektor
München	1834	Internat ohne Verköstigung	6	1200 Mk.	2 Jahre	Mitglied des Oberkonsistoriums und ein Geistlicher
Wolfenbüttel	1836 bezw. 1690	Externat	wechselnd	1200 Mk. Senior: 1500 Mk.	2 Jahre	Die geistlichen Räte des Konsistoriums und ein Geistlicher
Friedberg	1837	Externat	wechselnd	?	1 Jahr	Direktor und ein Professor
Heidelberg	1838	Externat	wechselnd	?	1 Jahr	Professoren der Universität und möglichst ein Pfarrer
Berlin, Domkandidatenstift *)	1854	Internat	11 u. 1 Adjkt.	?	2 Jahre	Ephorus und Inspektor
Magdeburg	1857	Konvikt z. Ausbildg. von Religionslehrern an höheren Schulen	3	540 Mk.	1—2 Jahre	Direktor, geistlicher Inspektor und Professoren
Leipzig Prediger-Kollegium zu St. Pauli	1862	Externat	16	1000 Mk.	1—2 Jahre	Leiter: der erste Universitätsprediger; unterstützt von Theologen der Universität und Geistlichen der Stadt
Altenburg	1883	Externat	wechselnd	300—600 Mk.	1 Jahr	Generalsuperintendent, zwei Konsistorialräte, ein Geistlicher und einige Hilfskräfte
Erichsburg	1891 bezw. 1816	Internat	12	300 Mk.	2 Jahre	Studiendirektor
Hofgeismar (Gesundbrunnen)	1891	Internat	15, darunter 3 ref. Ostfriesen	300 Mk.	1—2 Jahre	Studiendirektor und Inspektor
Soest	1892	Internat	20	300 Mk.	1—1½ Jahre	Studiendirektor und Inspektor
Preetz	1896	Internat	20	200 „	1 Jahr	Studiendirektor
Naumburg a. Qu.	1898	Internat	20	300 „	1 Jahr	Studiendirektor
Wittenburg (Dembowalonka)	1899	Internat	?	300 „	1 Jahr	Studiendirektor und Inspektor
Schwerin	1901	Externat	wechselnd	bis 900 Mk.	1 Jahr	Mitglieder des Oberkirchenrats u. Geistliche

*) Das Predigerseminar in Wittenberg und das Domkandidatenstift in Berlin rekrutieren sich aus allen alten Provinzen Preußens, während die übrigen altpreußischen Seminare sog. Provinzialseminare sind und nur je für einige Provinzen gelten.

und Bischof Martin von Schaumberg in Eichstätt, die schon 1564 Seminarien eröffnen, sind wohl die ersten, die das Dekret verwirklichen. Bald folgen Seminare in Benevent, Verona, Larino in Sizilien, in Brixen, in Osimo. Vielfach gewährt der Papst Mittel zu ihrer Gründung, und es entstehen sog. päpstliche Seminare; so gründete Gregor XIII. 5 in Rom sechs Seminare für die orientalische Kirche, ferner das helvetische Seminar in Mailand und zwei Seminare in Venedig; dem päpstlichen Alumnat in Dillingen gewährte er einen jährlichen Zuschuß von 1380 Skudi. Im weitesten Umfange aber nimmt der Jesuitenorden den kirchlichen Organen die Sorge auch für das klerikale Unterrichtswesen ab (s. d. A. Jesuitenorden, Bd VIII S. 757, 23 ff.). Erst nach seiner Auflösung hat 10 man mit der Ausführung des Tridentiner Beschlusses rechten Ernst machen müssen. Dabei hat man der Oberaufsicht des Staates sich jedoch meist nicht erwehren können.

In Deutschland ist heute das Verhältnis durchweg so, daß die jungen Kleriker entweder von früh an in bischöflichen Seminaren — zuerst in den Knaben- dann in den Priesterseminaren — ihre Bildung erhalten und bis zur Priesterweihe darin bleiben 15 können, oder daß sie zunächst ein öffentliches Gymnasium und dann das Triennium an einer staatlichen Anstalt absolvieren und dann vor der Priesterweihe noch einen Kursus in den Seminarien durchmachen, die übrigens in allen wichtigen Stücken von staatlicher Genehmigung abhängig sind. Über ihre innere Einrichtungen orientieren z. B. die bei Siebengartner, Schriften und Einrichtungen, S. 479 ff. bezw. 485 ff. abgedruckten „Sta- 20 tuten des erzbischöflichen Knabenseminars Ottonianum in Bamberg“ vom Jahre 1880 und die „Statuten des Georgianischen Klerikalseminars in München vom 28. Juni 1893.

Es bestehen heute in Preußen Priesterseminare in Trier, Kulm, Gnesen, Ermland, Hildesheim, Osnabrück, Fulda und Limburg; je zwei Seminare haben Köln, Münster, Paderborn und Breslau. Theologische Fakultäten bestehen in Bonn, Paderborn und Breslau, 25 Lyceen in Braunsberg, Fulda und Gnesen, dazu die Akademie in Münster. Sachsen hat ein Priesterseminar in Prag (wendisches Seminar). Die oberrheinische Kirchenprovinz und Elsaß-Lothringen besitzen in Mainz, Straßburg und Metz je eins, in Freiburg und Rottenburg je zwei Priesterseminare. Theologische Fakultäten bestehen in Freiburg und Rottenburg. Die bayerischen Diöcesen besitzen übrigens je eins, München-Freising zwei Priester- 30 seminare; Kgl. Lyceen bestehen in Freising, Dillingen, Regensburg, Passau, Bamberg und Eichstätt, theologische Fakultäten in München und Würzburg. Dazu kommen zahlreiche Knabenseminare, die meist auch an den Sitzen der Priesterseminare sich befinden.

Für die Entwickelung des theologischen Studiums ist namentlich die Studienreform in Österreich im 18. Jahrhundert bedeutsam geworden. Durch sie sind namentlich die 35 kirchengeschichtlichen Fächer und die biblischen Hilfswissenschaften in das theologische Studium eingeführt worden, die Pastoraltheologie ist von der Moral und dem Kirchenrecht getrennt, und es sind systematische Vorlesungen über Dogmatik und Moral eingerichtet worden. Der auf drei Jahre bemessene österreichische Studienplan ist in Deutschland durchweg angenommen worden und steht noch heute in Geltung (Siebengartner a. a. O. 40 S. 151 ff.).

Ferdinand Cohrs.

Unterscheidungsjahr s. Diskretionsjahr Bd IV S. 708.

Ur s. d. A. Abraham Bd I 106, 8.

Urban I., Papst, war nach Eusebius und den Papstkatalogen Nachfolger des Kallistus auf dem römischen Stuhle, den er 8 Jahre inne hatte, 222—230 (Eus. 45 h. e. VI, 21, 2; 23, 3 nach der Chronik 9 Jahre). Eusebius berichtet nur seinen Namen; die späteren Nachrichten über ihn sind unglaubwürdig. Dazu gehört schon die Notiz des Lib. pont. S. 22 der Ausgabe von Mommsen, er sei Konfessor gewesen, und die Erzählungen in den jungen Märtyrerakten AS Mai VI S. 11 ff. und Anal. Boll. VIII S. 164 f. Nicht einmal über seinen Todestag giebt es eine einheitliche Überlieferung; im 50 Lib. pont. ist als Tag der Beisetzung der 19. Mai genannt, das sog. Martyrologium Hieronym. dagegen erwähnt den Tod zum 25. Mai. U. scheint in dem coemeterium Callisti beigesetzt worden zu sein; denn eine dort gefundene Inschrift ΟΥΡΒΑΝΟϹ Ε. wird am einfachsten auf ihn bezogen. Doch läßt ihn der Lib. pont. im Coemet. Praetextati begraben sein.

Hauck.

55 **Urban II.**, Papst, 1088—1099. — Urbans Briefe und Urkunden sind verzeichnet bei Jaffé S. 657 ff. Die berichtenden Quellen zusammengestellt bei Watterich, Pontif. Rom.

Vitae I, 571 ff. Die Konzilienbeschlüsse bei Mansi, Coll. conc. XX. Gregorovius, Gesch. d. St. Rom im MA IV^4, Stuttg. 1890; Reumont, Gesch. d. St. Rom II, Berlin 1867; Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhls, Freiburg 1887 S. 255; Giesebrecht, KZ III, 1; Meyer von Knonau, Jahrb. d. deutschen Reichs unter Heinrich IV. u. V., Leipzig 1890 ff. Bd 4 f. 1903 f.; Richter, Annalen des deutschen Reichs im Zeitalter der Ottonen und Salier, Halle 1898; Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzuges, 2. Aufl., Leipzig 1881; Stern, Zur Biographie des Papstes Urban II., Berlin 83; Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums, Berlin 1876; Langen, Geschichte der röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893; Hefele, Conciliengeschichte V^2, bearb. v. Knöpfler, Freiburg 1886; Hauck, KG Deutschlands III^3, Leipzig 1906, vgl. auch die Litteraturangaben bei dem Art. Kreuzzüge.

Urban II. war von Geburt ein Franzose aus ritterlichem Geschlechte, Odo von Lagny aus Chatillon s. Marne. Frühzeitig trat er in den geistlichen Stand; die für sein Leben ausschlaggebenden Eindrücke erhielt er in der Umgebung Brunos von Köln, des Gründers des Karthäuserordens. Er wurde Archidiakonus in Rheims; dann aber entschloß er sich zum Eintritt in das Kloster, er ging nach Cluny; unter der Leitung des Abtes Hugo, dem er auch als Papst noch dankbare Verehrung widmete, durchdrang er sich mit den Ideen der Reformmönche. Im Kloster erkannte man den Wert des jungen Mannes: er wurde Prior, Gregor VII. berief ihn nach Italien und ernannte ihn 1078 zum Kardinalbischof von Ostia. Als solcher bewies er sich als treuer und tüchtiger Mitarbeiter des Papstes, besonders durch Führung seiner Legation in Deutschland im J. 1084; die Gegner spotteten, er sei der Bediente Gregors, dieser aber bezeichnete ihn sterbend neben Anselm von Lucca und Hugo von Lyon als geeignet sein Nachfolger zu sein. Keiner von den Dreien jedoch wurde gewählt, sondern der Abt Desiderius von Monte Cassino, der sich als Papst Viktor III. nannte. Es gelang dem trefflichen Manne nicht, die kirchliche Lage zu bessern: sie war, als er am 16. September 1087 starb, weit schlimmer als bei dem Tode Gregors VII. Erst im März des nächsten Jahres vereinigte sich eine Anzahl Kardinäle mit 21 (? 16) Bischöfen und etlichen Äbten zur Vornahme einer Neuwahl in Terracina. Die Wahl Odos war längst zweifellos: so wurde er denn am 12. März in der Kirche des hl. Petrus und Cäsarius einstimmig gewählt und sofort konsekriert. Für die Gedanken, mit denen er sein Amt antrat, ist der Brief bezeichnend, den er am Tage nach der Wahl an die deutschen Gregorianer richtete. De me, schrieb er an sie, porro ita in omnibus confidite et credite sicut de beatissimo p. n. Gregorio; cujus ex toto sequi vestigia cupiens omnia quae respuit respuo, quae damnavit damno, quae dilexit prorsus amplector, quae vero rata et catholica duxerit confirmo et approbo et ad postremum in utramque partem qualiter ipse sentit in omnibus omnino sentio atque consentio. Das war die Absicht; aber Urban II. war eine ganz andere Natur als Gregor VII., es fehlte ihm die rücksichtslose Leidenschaftlichkeit, welche der letztere bei der Durchführung seiner Gedanken entwickelte und die seinen Gegnern Waffen wider ihn bot: Urban war geschmeidiger, klüger; das wirkte auf die Ausführung der Absicht. Wenn er deshalb auch den Kampf mit dem Kaiser fortsetzte, so vermied er doch durch so scharfe Betonung der päpstlichen Oberherrschaft, wie man sie bei Gregor gewöhnt war, die Opposition der übrigen europäischen Fürsten zu provozieren; man möchte vermuten, daß zwar nicht auf seine Anschauungen, aber doch auf seine Äußerungen das Beispiel seines Vorgängers nicht ohne Einfluß geblieben ist. Es gelang dem Papste auf diese Weise Erfolge zu erzielen, die Gregor versagt waren; in Frankreich, Spanien, England wurde der päpstliche Einfluß mächtiger als er seit lange gewesen war.

Zunächst freilich war die Lage Urbans nicht glänzend. Im Spätjahr 1088 begab er sich nach Rom; aber der Anhang Clemens' III., des einstmaligen Erzbischofs Wibert von Ravenna, den Heinrich IV. auf der Synode von Brixen 1080 zum Gegenpapste hatte wählen lassen, war in der Stadt weit größer als der seine. In einem Briefe an Bischof Gebhard von Konstanz, den er 1089 zum Gehilfen Altmanns von Passau im deutschen Vikariat ernannte, erklärte Urban, daß Wibert, samt König Heinrich und allen, die von ihnen kirchliche Würden empfangen hatten, exkommuniziert blieben; aber Clemens III. konnte eine Synode in der Peterskirche versammeln (wahrscheinlich im J. 1089) und hier die Exkommunikation Heinrichs für nichtig erklären; Urban dagegen sah sich im Sommer 1089 genötigt, Rom wieder zu verlassen; er ging nach Süditalien, in Melfi hielt er am 10. September eine Synode, die von 70, nach anderen von 115 Bischöfen besucht war; sie faßte Beschlüsse gegen die Simonie, Laieninvestitur, Ehen der Kleriker u. dgl. In Bari weihte er am 1. Oktober die zu Ehren des Nikol. v. Myra erbaute Kirche. Seine Rückkehr nach Rom führte nicht zum dauernden Besitze der Stadt; im Sommer 1090

war er wieder auf normannischem Gebiet, und während Clemens III. im Frühjahr 1091 in Rom einzog, sah Urban die Stadt erst im November 1093 wieder. Er war während dieser Jahre nicht unthätig; er hielt Synoden in Benevent (28.—31. März 1091) und Troia (11. und 12. März 1093), hauptsächlich aber galt seine Aufmerksamkeit den Ver-
5 hältnissen Deutschlands: hier wirkte die Hirschauer Kongregation im päpstlichen Interesse auf das Volk; mit den Gregorianern unter den Fürsten und Bischöfen war Urban sofort in die engste Verbindung getreten. Eine Zeit lang schien es, als sei der Friede mit dem Kaiser möglich; die Sache scheiterte jedoch daran, daß Heinrich Clemens III. nicht fallen lassen konnte und wollte, während Urbans Ziel die Beseitigung Wiberts und dadurch die
10 Beendigung des Schismas war; der Kampf hatte also seinen Fortgang. Und Urban bewies sich nun als ein Politiker, dem jedes Mittel recht war, wenn es nur zum Ziele führte: durch die Vermittelung der Ehe zwischen der Markgräfin Mathilde, dieser sichersten Stütze des Papsttums in Italien, und dem jüngeren Welf von Baiern (1089) wußte er nicht nur das welfische Haus in seiner Anhänglichkeit an Rom zu festigen, sondern auch
15 die Verbindung seiner italienischen und deutschen Bundesgenossen zu verstärken. War aber schon die Stiftung der Ehe zwischen einem 17jährigen Jüngling und einer ungefähr dreimal so alten Frau sittlich nicht zu rechtfertigen, so noch weniger, daß Urban die Empörung König Konrads gegen seinen Vater (1093) wenn nicht veranlaßte, so doch förderte, und geradezu schmachvoll war, daß er den Verrat der schamlosen Kaiserin Adelheid an
20 ihrem Gemahle (1094) billigte und benützte. Doch die Frucht dieser Maßregeln war für die Sache des Papstes sehr günstig: die Macht Heinrichs zerbröckelte, die der Gregorianer konsolidierte sich: es kam für Urban die Zeit der Triumphe.

Im Sommer 1094 brach er wieder von Rom auf, wie ein Sieger durchzog er das mittlere und obere Italien; vom 1.—7. März 1095 hielt er eine große Synode zu
25 Piacenza. Italienische, burgundische, französische Bischöfe sammelten sich in großer Zahl um den Papst; auch die Führer der deutschen Gregorianer fehlten nicht, Gebhard von Konstanz, den Urban einstmals als Legat zum Bischof geweiht hatte, Udalrich von Passau und Diemo von Salzburg; vor allem aber umgeben ihn die Scharen der Mönche und keine Kirche vermochte die herbeiströmende Menge der Laien zu fassen, man sprach von
30 4000 Klerikern und mehr als 30 000 Laien, die Zeugen der Synode waren; die öffentliche Meinung trug den Papst. Die Synode erneuerte die Beschlüsse gegen die Priesterehe und die Simonie, erklärte die von Clemens III. und seinen Anhängern erteilten Ordinationen für nichtig und sprach von neuem den Fluch über den Gegenpapst und die Seinen aus; die von der Kaiserin gegen Kaiser Heinrich erhobenen Anklagen wurden ohne
35 Untersuchung als glaubwürdig angenommen, während sie doch augenscheinlich den Stempel der Lüge trugen, und der Kaiserin volle Absolution gewährt. Ganz anders verfuhr der Papst und die Synode mit König Philipp von Frankreich, obgleich es sich bei ihm um ein notorisches Verbrechen handelte. Philipp hatte seine Gemahlin Bertha verstoßen und lebte in ehebrecherischem Verhältnis mit Bertrada, der von ihm entführten Gemahlin des
40 Grafen Fulco von Anjou. Deshalb hatte ihn Erzbischof Hugo von Lyon auf einer Synode zu Autun exkommuniziert; aber nicht alle französischen Bischöfe hatten so viel Mut wie er; nachdem Bertha gestorben war, waren sie bereit, die Verbindung des Königs mit Bertrada anzuerkennen. Urban hatte den König und den Erzbischof vor die Synode zu Piacenza geladen; beide erschienen nicht; die Synode aber gewährte dem Könige eine
45 neue Frist zur Rechtfertigung, suspendierte dagegen Hugo von Lyon von seinem Amte. Am folgenreichsten wurde der letzte Vorgang, der zu erwähnen ist: der griechische Kaiser Alexius hatte eine Gesandtschaft an den Papst geschickt, um die Hilfe des Abendlandes zum Kampfe gegen die Ungläubigen zu erbitten. Urban empfing die Gesandten vor der Synode und forderte zur Unterstützung der Griechen auf; seine Worte waren nicht ver-
50 geblich geredet, sofort gelobten nicht wenige der Anwesenden eidlich den Zug ins Morgenland, den Kampf gegen die Ungläubigen. So wurde eine Bewegung in Fluß gebracht, die länger als zwei Jahrhunderte nicht wieder zur Ruhe kommen sollte. Schon längst hatte man im Abendlande mit dem Gedanken eines Zuges nach dem Osten gespielt: der Geist der Zeit war für ein solches Unternehmen bereit, es fehlte nur an dem Manne, der
55 die vorhandenen Kräfte entfesseln, ihnen die Richtung zu geben vermochte. Man darf es als die wichtigste Handlung Urbans bezeichnen, daß er sich entschloß, dem griechischen Hilferuf Beachtung zu verschaffen. Der Beginn der Kreuzzüge ist sein Werk.

Was in Piacenza begonnen war, kam in Clermont zu voller Entfaltung.

Im Herbste 1095 verließ Urban Italien, auch diesseits der Alpen sollte sich die
60 neue Macht des Papsttums zeigen. In Clermont gedachte er eine allgemeine Synode zu

halten; in der That waren die europäischen Länder, wenn auch nicht gleichmäßig auf dieser Synode (18.—28. November 1095) vertreten; neben den Romanen, die in großer Zahl erschienen waren, verschwanden die wenigen Deutschen, aus England vollends war nur ein Bischof, Anselm von Canterbury, anwesend. Auf französischem Boden verhängte Urban den Bann über den französischen König, da er sein Verhältnis zu Bertrada zu 5 lösen sich weigerte; hier in den Gegenden, wo der Gottesfriede zuerst eingeführt worden war, sprach er die Allgemeingiltigkeit desselben als kirchliches Gesetz aus (s. Bd VII S. 24). Die Bestimmungen gegen die Simonie und die Laieninvestitur wurden erneuert und verschärft (can. 15f. 18). Selbst die Leistung des Lehenseides wurde den Geistlichen untersagt (can. 17). Doch dies alles tritt an Wichtigkeit zurück gegenüber der Begeiste- 10 rung, welche Urban hier für den Kreuzzug zu erwecken wußte. Tausende waren herbeigeströmt, um den Papst reden zu hören, wieder war man genötigt, aus der Kirche unter den freien Himmel hinauszuziehen. Und hier sprach dann Urban für den Zug zum heiligen Grab, er verhieß allen denen, die in diesem Kampfe fallen würden, die Krone des Martyriums. Nie machte eine Rede größeren Eindruck als diese. Als der Papst 15 geendet, brach die Menge in den oft wiederholten Ruf aus: Gott will es, Gott will es. Tausende bezeichneten sich mit dem vom Papste bestimmten Zeichen, dem roten Kreuz. Die Bewegung ergriff ganz Frankreich, teilte sich von dort den benachbarten Ländern mit; nicht nur die Ritterschaft sah hier ein Ziel, das sie begeisterte, sondern auch das niedere Volk wurde durch Männer wie Peter von Amiens entflammt. 20

Für die Stellung des Papstes war dieser Erfolg ausschlaggebend, er war nun in der That der Führer der abendländischen Welt. Die Macht König Philipps verschwand gleichsam neben der des Papstes, er trennte sich von Bertrada und wurde durch Urban vom Banne losgesprochen. In Tours und Nîmes hielt der Papst weitere Konzilien (Frühjahr 1096). Dann kehrte er nach Italien zurück; hier war die Macht Heinrichs 25 und Clemens' III. völlig gebrochen. Der Papst, der gegen Ende des Jahres 1096 seinen Sitz wieder in Rom nahm, konnte nun (Januar 1097) eine Synode im Lateran halten; im August 1098 gelangte er endlich — wahrscheinlich durch Verrat — in den Besitz der bisher vom Anhang Clemens' III. besetzten Engelsburg. Er selbst befand sich in dieser Zeit in Unteritalien; er hielt daselbst am 3. Oktober 1098 eine Synode in Bari, die 30 durch die Verhandlungen über den Ausgang des hl. Geistes eine allgemeinere Bedeutung hat. Eine zweite römische Synode fand vom 24.—30. April 1099 in der Peterskirche statt. Nicht lange danach starb Urban (29. Juli 1099). An geistiger Bedeutung steht er weit unter Gregor VII., aber seine Klugheit erntete größere Erfolge als der kühne Mut Gregors. Die Lage der Kirche war für das Papsttum bei seinem Tode weit 35 günstiger als im Jahre 1085.

Hauck.

Urban III., Papst, 1185—1187. — Die Briefe und Urkunden Urbans verzeichnet bei Jaffé, II, S. 854. Die annalistischen Quellen bei Watterich, Pontif. Rom. Vit. II, S. 663ff.; MG CI I S. 441ff. Nr. 314—317; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA, IV; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, II; Wattenbach, Gesch. d. röm. Papsttums; Scheffer-Boichorst, 40 Kaiser Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, Berlin 1866; Prutz, Kaiser Friedrich I., Bd III, Danzig 1873; Giesebrecht, Gesch. d. d. Kaiserzeit, Bd VI, Leipzig 1895, S. 114ff.; Langen, Gesch. d. röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 564ff.; Hauck, KG Deutschlands IV, Leipzig 1903 S. 304ff.

Hubert Crivelli gehörte einer Mailänder Familie an; Lucius III. nahm ihn in das 45 Kardinalskollegium auf; seit 1185 war er Erzbischof von Mailand. Am 25. November desselben Jahres bestieg er als Urban III. den päpstlichen Stuhl. Das Verhältnis zu Kaiser Friedrich I. war schon unter Lucius III. manchfach gestört: die mathildische Erbschaft, die Triersche Bischofswahl, die Kaiserkrönung Heinrichs VI. waren Fragen, über die sich Papst und Kaiser nicht verständigen konnten (s. d. Art. Lucius III. Bd XI, 50 S. 669f.). Wie sich der neue Papst stellen würde, konnte kaum fraglich sein. Urban III. war nicht nur durch das Verhalten seines Vorgängers gebunden, er hatte auch persönliche Gründe zur Feindschaft gegen den Kaiser: bei der Zerstörung Mailands im J. 1162 hatte Friedrich mehrere Glieder der Familie Crivelli teils ihres Vermögens beraubt, teils grausam mißhandeln lassen. Der Papst zeigte denn auch bald, daß er nicht gesonnen sei, 55 dem Kaiser entgegenzukommen. Schon daß er das Mailänder Bistum auch als Papst behielt, war eine Handlung der Feindseligkeit gegen Friedrich; sodann erneuerte er die Forderung der Zurückgabe der mathildischen Güter; endlich erhob er neue Klagen gegen den Kaiser. Dieser nahm das Spolien- und Regalienrecht in Anspruch und zog darauf

gestützt die Hinterlassenschaft der Bischöfe und die Einkünfte der Bistümer während der Sedisvakanz ein. Beides stand in Widerspruch mit kirchlichen Bestimmungen, die von alters her galten: der Papst erklärte es für unrecht; er forderte von dem Kaiser den Verzicht auf seine vermeintlichen Rechte. Seinerseits verweigerte er dem Kaiser die von ihm lebhaft gewünschte Krönung Heinrichs, ja er suchte die deutschen Bischöfe in ihrer Treue gegen den Kaiser wankend zu machen, und wenigstens bei Philipp von Köln hatte er Erfolg. Wenn er in der Trierschen Wahlfrage versprach, niemals dem Archidiakonus Folmar die Weihe zu erteilen, so war dieses Zugeständnis nur ein Mittel, um seine wahren Absichten zu verhüllen. Der offene Bruch ließ denn auch nicht lange auf sich warten. Urban unterstützte das aufständige Cremona; als Friedrich siegte, war ihm der Rückzug nicht mehr möglich, er mußte vorwärts; unter offenem Bruch seiner Zusage weihte er am 1. Juni 1186 Folmar zum Erzbischof von Trier. Der Kaiser rächte sich, indem er durch seinen Sohn Heinrich den Kirchenstaat verwüsten ließ, den Papst aber cernierte er in Verona und schnitt ihm jeden Verkehr mit der Außenwelt, zumal mit Deutschland ab. Dort war Philipps Haltung unter den Bischöfen nicht ohne Nachfolge geblieben. Um die päpstliche Partei zu festigen, ernannte Urban Philipp zum päpstlichen Legaten. Doch die Hoffnungen, die er auf die päpstliche Partei in Deutschland setzte, erwiesen sich als trügerisch, auf dem Tage zu Gelnhausen (28. November 1186) wußte Friedrich die Fürsten und Bischöfe zur Anerkennung seines Rechtes im Streite mit dem Papste zu bewegen. Um so schroffer wurde dieser; er lud den Kaiser vor sein Gericht in Verona. Es war vergeblich, daß Friedrich eine Gesandtschaft an ihn sandte, um zu einer Verständigung zu gelangen; der Papst verweigerte ihm den Frieden, er drohte mit dem Bann. Ehe er indes diese Absicht ausführen konnte, ereilte ihn der Tod. Er starb zu Ferrara, wohin er sich von Verona begeben hatte, am 19. Oktober 1187. **Hauck.**

Urban IV., Papst 1261—1264. — Les Registres d'Urbain IV. p. J. Guiraud. Reg. ordin., 2 Bde, Paris 1901 u. 1904; Reg. caméral, Par. 1901; Potthast, Regest. II. 1474 ff.; MG Ep. s. XIII. e reg. pont. Rom. selectae ed. C. Rodenberg, Bd 3 S. 474 ff., Berlin 1894; Posse, Analecta Vaticana, Innsbr. 1878, S. 15 ff., 128 ff.; Baumgarten, RQS III, S. 42 ff.; 3 Biographien Urbans bei Muratori Scr. III, 1 S. 593, III, 2 S. 404 ff., vgl. RQS XII, S. 152 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, Berlin 1867; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA V², Stuttg. 1871; F. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen u. ihrer Zeit, 2. Aufl. 4. Bd. Leipzig 1841, S. 422 ff.; C. de Cherrier, Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe, 2. Aufl. 3. Bd, Paris 1858, S. 113 ff.; Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufen, Göttingen 1871; Sternfeld, Karl v. Anjou als Graf von d. Provence, Berlin 1888; Tenckhoff, Der Kampf der Hohenstaufen um die Mark Ancona, Paderborn 1893; K. Hampe, Urban IV. u. Manfred, Heidelb. 1905; W. Sievert in d. RQS X, S. 451 ff. XII S. 127 ff.; Magister, Vie du pape Urbain IV., Troyes 1854 (mir unzugänglich); Georges, Histoire du pape Urbain IV. et de son temps, Paris 1865.

Urban IV. hieß vor seinem Pontifikate Jakob Pantaleon. Sein Geburtsjahr ist unsicher; er war der Sohn eines Schuhmachers zu Troyes, erhielt seine Bildung in Laon (P. 18337) und Paris, wurde Kanonikus zu Laon, Domherr und Archidiakon zu Lüttich, 1247 päpstlicher Nuntius in Schlesien, Polen, Preußen und Pommern, 1249 Archidiakon in Laon, im Dezember 1253 Bischof von Verdun. Der gelehrte, energische und talentvolle Mann wurde bald in Rom bemerkt und benützt. Innocenz IV. sandte ihn 1247 wie bemerkt als päpstlichen Bevollmächtigten nach dem Nordosten; Alexander IV. ernannte ihn 1255 zum Patriarchen von Jerusalem. Die Bedrängnis der Christen im Orient bewog ihn, sich nach Italien zu begeben, um die Hilfe des Papstes zu suchen: er befand sich in Viterbo, als Alexander starb. Hier wurde er nach einem dreimonatlichen Konklave am 29. August 1261 zum Papste gewählt und am 4. September konsekriert. Die Verhältnisse lagen äußerst schwierig. Rom war so gut wie unabhängig; in Italien hatte König Manfred die Oberhand; in Deutschland standen sich die Parteien unversöhnt gegenüber: es gab wohl zwei gewählte Könige, aber keinen allgemein anerkannten Herrscher. Urban suchte thatkräftig und durchgreifend das päpstliche Interesse zu wahren. Er ergänzte alsbald nach seiner Inthronisation des Kardinalskollegium durch die Ernennung von vierzehn Kardinälen, acht Italienern und sechs Franzosen; er stellte in Rom und der Umgebung, so weit es möglich war, die päpstliche Oberherrschaft wieder her. Dagegen suchte er die deutschen Verhältnisse in der Zerrüttung zu erhalten, in der sie sich befanden. Da der Plan aufgetaucht war, Konradin, dem letzten Hohenstaufen, die Krone zu übertragen, so erließ er (3. Juni 1262) Schreiben an die Kurfürsten von Mainz, Köln und

Trier, in welchen er unter Drohung mit dem Banne dessen Wahl verbot. Richard von Cornwall und Alphons von Castilien, die beide gewählt waren, forderte er zur Entscheidung vor den päpstlichen Stuhl. Zwar gelang es ihm 1263 sie zur Anerkennung seines Gerichts zu bestimmen, P. 18634; doch mußte er am 27. August 1264 die Entscheidung wieder vertagen, P. 18931. Er sollte sie nicht mehr erleben. Seine Hauptsorge bildete die Macht Manfreds. Dieser suchte den Frieden: er erbot sich zur Zahlung einer sehr bedeutenden Summe, um die Anerkennung des päpstlichen Hofes zu erlangen; aber vergeblich; er bewog König Jakob von Aragon zu Friedensvermittlungen, auch sie scheiterten; nicht minder die Bemühungen Balduins von Jerusalem. Denn der Papst wollte keinen Frieden: er wollte den Untergang des hohenstaufischen Fürsten. Deshalb lud er den König vor seinen Richterstuhl, bannte ihn und übertrug 1263 die Krone von Neapel und Sizilien unter Absehen von dem älteren Plane, Edmund, den Sohn Heinrichs III. von England auf den sizilischen Thron zu erheben, dem Grafen Karl von Anjou, den er auch in der Würde eines Senators von Rom anerkannte. Doch ehe Karl in Italien eintraf, starb der Papst in Perugia am 2. Oktober 1264. Von kirchlichen Handlungen Urbans IV. ist nur die allgemeine Einführung des Fronleichnamsfestes (P. 18998f., 19016) und die Einleitung zur Union mit der griechischen Kirche (P. 18605ff. 18951) zu erwähnen. **Hauck.**

Urban V., Papst, 1362—1370. — Bullarium Romanum, Taurin. edit. Bd 4, 1859, S. 519ff.; Theiner, Codex dipl. dom. temp. s. sedis, 2. Bd, Rom 1862, S. 403ff.; Posse, Analecta Vaticana, Innsbr. 1878, S. 190f.; Lettres des papes d'Avignon se rapportant à la France, 5. Urbain V. p. M. Lecacheux. 1. Lieferung, Paris 1906; Württembergische Geschichtsquellen 2. Bd, Stuttg. 1895, S. 448ff.; 4 Biographien bei Baluzius, Vitae paparum Avenionensium I, S. 363—423; Glasschröder RQS III, S. 299; Albanès, Actes anciens et documents concernant Urbain V. pape, Paris 1897; Mansi XXVI; Raynaldus, Annal. eccles. t. XVI; Magnan, Histoire d'Urbain V., 2. Aufl., Paris 1863; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, Berlin 1867, S. 937; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA VI⁴, Stuttg. 1893 S. 398; Wattenbach, Gesch. des römischen Papsttums; Pastor, Geschichte der Päpste I³, Freiburg 1901, S. 96ff.; Prou, Relations polit. du pape Urbain V. avec les rois de France, Paris 1888; Souchon, Die Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI., Braunschweig 1888, S. 66ff.; Werunsky, Geschichte König Karls IV. 3. Bd, Innsbr. 1892, S. 266ff.; Kirsch, Die Rückkehr der Päpste Urban V. und Gregor XI., Paderborn 1898.

Urban V. war der Sohn eines Ritters Grimoardus, der hochbetagt den 17. Oktober 1366 starb, und wurde geboren zu Grisac in Gevaudan, Diöcese Mende. Als Jüngling trat er in den Benediktinerorden, er machte sodann gelehrte Studien, wurde doctor decretorum und lehrte längere Zeit in Montpellier und Avignon. Später wurde er Abt im Germanuskloster zu Auxerre, dann in S. Victor zu Marseille. Clemens VI. und Innocenz VI. benützten ihn mehrfach als päpstlichen Legaten; er befand sich auf der Rückreise von Neapel als er am 27. September 1362 in Avignon zum Papste erwählt wurde; am 28. Oktober wurde die Wahl publiziert, noch am gleichen Tage erfolgte die Inthronisation, am 6. November die Krönung des neuen Papstes. Urban war der vorletzte Papst, welcher in Avignon residierte, einer der letzten, der sich mit Kreuzzugsgedanken trug: Peter von Lusignan, König von Cypern, sollte die abendländischen Fürsten zu einem Kreuzzuge entflammen, Johann von Frankreich Führer des Zuges werden. Doch der letztere starb 1364 in englischer Gefangenschaft; Peter eroberte zwar Alexandrien (11. Oktober 1365), aber da er sich nicht verbarg, daß es ihm unmöglich sein werde, die Stadt zu halten, gab er sie alsbald wieder auf; er wurde 1369 ermordet. Den Papst nahmen andere und dringendere Sorgen als die um das Morgenland in Anspruch. In Oberitalien arbeitete der gewaltthätige Bernabo Visconti an der Ausbreitung seiner Macht. Es war eine der ersten Handlungen Urbans, daß er ihn am 30. November 1362 vor seinen Richterstuhl citierte. Als Bernabo nicht erschien, belegte er ihn am 3. März 1363 mit dem Banne und rief die Gläubigen zum Kreuzzug wieder den Räuber des kirchlichen Guts. Aber Bernabo war nicht der Mann sich dadurch schrecken zu lassen und Urban hatte nicht die Macht ihn zu überwinden; schon im Juli begannen Friedensunterhandlungen, die noch vor Ablauf des Jahres zum Frieden führten. Urban erhielt durch denselben die von Bernabo besetzten Kastelle in den Distrikten von Bologna und Modena und in der Romagna zurück, aber er mußte sich zur Aufhebung des Bannes und zur Zahlung der ungeheuren Summe von 500000 Goldgulden verstehen. Der Friede mit Bernabo führte nicht zur Beruhigung des italienischen Landes; Söldnerbanden unter Führung von Abenteurern verschiedener Nationen plünderten und brandschatzten die

italienischen Städte; der Papst erließ am 13. April 1366 eine Bannbulle gegen sie; er versuchte eine Liga der bedrohten Städte und Staaten zu bilden; doch ohne viel Erfolg: es mußte auch hierdurch die Einsicht sich ihm aufdrängen, daß die Rückkehr nach Italien geboten war. Längst hatten die Römer dieselbe gefordert; patriotische Italiener wie Petrarca hatten dringend dazu gemahnt, auch Kaiser Karl IV. wünschte sie; so entschloß sich Urban im Jahre 1366 die Rückkehr bestimmt zuzusagen. Trotz des heftigen Widerspruchs der französischen Kardinäle und der Vorstellungen des französischen Hofes hielt er sein Versprechen: am 30. April 1367 verließ er Avignon, am 19. Mai schiffte er sich in Marseille ein, am 4. Juni landete er bei Corneto; hier kam ihm der Mann entgegen, der seit beinahe 14 Jahren als päpstlicher Legat im Kirchenstaate mit unermüdlicher Ausdauer an der Wiederherstellung der päpstlichen Macht gearbeitet hatte und dem alles gelungen war, was unter den augenblicklichen Verhältnissen erwartet werden konnte, der Kardinal Ägidius Albornoz; geistliche und weltliche Große begleiteten den Legaten. Am Ufer hatte man einen Altar errichtet, an welchem Urban alsbald nach der Landung eine Messe las. Das Pfingstfest feierte er in Corneto; dorthin kamen Gesandte der Römer, um dem Papste als dem Herrn der Stadt die Schlüssel der Engelsburg zu überbringen. Nur langsam näherte er sich Rom, am 9. Juni kam er nach Viterbo, erst am 16. Oktober zog er in Rom ein. Am 30. Oktober wurde zum erstenmale wieder seit dem Tode Bonifaz' VIII. am Hochaltar der Peterskirche Messe gelesen. Schon ehe Urban in Rom eintraf, war Ägidius Albornoz gestorben (24. August), für den Papst ein unersetzlicher Verlust. Es gelang ihm denn auch nicht, die Angelegenheiten Italiens zu ordnen. Das Verhältnis zu Bernabo blieb unsicher; die Stadt Perugia empörte sich (1369), mußte mit dem Banne belegt und konnte nur durch Gewalt bezwungen werden. Die glänzenden Aufzüge, die sich an den Besuch der Königin Johanna von Neapel in Rom, wie an den Kaiser Karls IV., vollends an den Übertritt des orientalischen Kaisers Johann Paläologus zur römischen Kirche (18. Oktober 1369) knüpften, konnten kaum darüber täuschen, daß der Zweck der Rückkehr verfehlt war; Urban bedeutete in Rom nicht mehr als in Avignon. Man begreift, daß der Gedanke nach Avignon zurückzukehren in der Seele des Papstes auftauchte, unter dem Drängen der französischen Kardinäle reifte der Gedanke zum Entschluß. Vergeblich warnte die hl. Birgitta: sie wollte eine Offenbarung empfangen haben, Urban werde sterben, wenn er sich wieder nach Avignon begebe; vergeblich beschworen die Römer den Papst zu bleiben; am 5. September 1370 schiffte er sich wieder in Corneto ein, am 16. landete er in Marseille, bereits am 24. befand er sich wieder im päpstlichen Palaste zu Avignon. Aber seine Zeit war abgelaufen, am 19. Dezember 1370 ist er gestorben; seinem Willen gemäß wurde sein Leichnam nach S. Victor in Marseille gebracht.

Urban hatte ein Gefühl für die Pflichten des päpstlichen Amtes, das zeigt seine Rückkehr nach Rom, auch seine wiederholten Erklärungen gegen kirchliche Mißbräuche, die Simonie, die Vereinigung zahlreicher Pfründen in einer Hand u. dgl. Aber er war kein bedeutender Mann, er vermochte wohl nach Rom zurückzukehren, aber er vermochte nicht diesen Schritt zu einem epochemachenden Ereignis zu machen; deshalb war er im stande ihn zurückzuthun und dadurch seine eigene wertvolle That selbst auszutilgen. Urban hat viel gebaut, in Rom am Lateran, in S. Peter und S. Paul, in Avignon besonders am päpstlichen Palast. In Montpellier gründete er ein Kollegium für zwölf Medizinstudierende. **Hauck.**

Urban VI., Papst 1378—1389. — Bullar. Roman., ed. Taurinens. Bd IV, 1859, S. 580—601; Theodorici de Nyem, De schismate libri III, rec. G. Erler, Leipzig 1890; Vitae Gregorii XI et Clementis VII bei Baluzius, Vit. pap. Avenion.; Mansi, Coll. conc. XXVI; Pastor, Ungedruckte Akten, Freiburg 1904, S. 6; Raynaldus, Annal. eccles. XVII; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, Berlin 1867, S. 1015; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA VI[4], Stuttg. 1893, S. 481; Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums; Pastor, Gesch. der Päpste I[3], Freiburg 1901, S. 115 ff.; Lindner, ZKG III, S. 409 ff.; Hefele, CG. VI[2], Freib. 1890, S. 728 ff.; Creighton, A History of the Papacy I, London 1882, S. 55 ff.; Gayet, Le grand schisme d'Occident I, Berlin 1889; Valois, La France et le grand schisme I, Paris 1896; Souchon, Die Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI., Braunschweig 1888, S. 81 ff.; Jahr, Die Wahl Urbans VI., Halle 1892; Bliemetzrieder, Das Generalkonzil, Paderb. 1904, S. 1 ff.

Nach dem Tode Gregors XI. entstand in Rom die nicht unbegründete Besorgnis, es möge zu einer Rückverlegung des päpstlichen Sitzes nach Avignon kommen. Das Volk war entschlossen, das zu verhindern und die Wahl eines Römers oder wenigstens

Italieners zu erzwingen. Die Kardinäle aber, zum größten Teile Franzosen, waren uneinig: die Limusiner wünschten einen der Ihren, dem widerstrebten die übrigen französischen wie die nichtfranzösischen Kardinäle. Als die Wähler am Abend des 7. April 1378 sich zur Wahl versammelten, schien es, daß ein langes Konklave zu erwarten sei: Niemand konnte noch absehen, wen die Wahl schließlich treffen werde. Gerade die Unsicherheit des 5 Ausgangs aber steigerte die Aufregung in der Stadt; schon am Abend des 7., dann im Laufe des 8. April kam es zu tumultarischen Scenen: man forderte stürmisch, daß ein Italiener gewählt werde; die Kardinäle sahen, daß Widerstand gegen den Willen des Volkes zum Schlimmsten führen würde. So entschlossen sie sich denn, ihre Stimmen einem Italiener zu geben, Bartholomäus Prignano, Erzbischof von Bari; er nahm den 10 Namen Urban VI. an. Er war in Neapel um 1318 geboren; seiner kanonistischen Gelehrsamkeit verdankte er sein Emporkommen am Hofe zu Avignon, Gregor XI. gab ihm das unbedeutende Erzbistum Acerenza, 1377 erhielt er das reichere von Bari; er wurde gerühmt als Feind der Simonie, als bedacht auf Keuschheit und Gerechtigkeit; aber er war heißblütig und jähzornig, starrsinnig bis zum Wahnsinn und doch zu beeinflussen 15 von Leuten, die ihm schmeichelten, ohne jeden Funken von Klugheit und zugleich überzeugt, daß er allein alles verstehe; sein Äußeres war wenig imponierend, er wird geschildert als ein untersetzter, etwas beleibter Mann, von gelbbrauner Gesichtsfarbe. Seine Lage forderte Klugheit; denn die Giltigkeit seiner Wahl konnte angefochten werden; war sie doch erfolgt unter dem Eindruck der Drohungen des Volkes. Zunächst jedoch schien 20 alles sich zu fügen; Urban wurde am 9. April inthronisiert, am 18. gekrönt, ohne daß einer der Kardinäle die Rechtmäßigkeit der Wahl in Zweifel gezogen hätte, auch das römische Volk war befriedigt. Allein Urban hatte das Talent jedermann zu verletzen und von sich zu stoßen; der Mann, der eben noch ein kleiner Erzbischof gewesen war, trat den Kardinälen herrisch und schroff gegenüber; er tadelte offenbare Mißbräuche, aber 25 er that es in einer Weise, die kränken sollte; wie sein Auftreten, so erregten seine Absichen Widerspruch: er wollte reformieren, das Papsttum aus der Abhängigkeit von Frankreich befreien, im Kardinalskollegium das Übergewicht der Franzosen beseitigen; die Folge war, daß das Verhältnis zwischen Urban und den Kardinälen bald so schlecht wurde als möglich, sie sprachen von ihm als einem Verrückten und er fuhr sie an als 30 Meineidige und Verräter. So standen die Dinge bereits wenige Wochen nach der Wahl.

Um die Hitze der Stadt zu vermeiden, verließen die Kardinäle bei Beginn des Sommers Rom; die französischen begaben sich nach Anagni, hier wurde die Empörung gegen Urban beschlossen. In einer am 9. August an alle Christgläubigen erlassenen Deklaration erklärten sie den apostolischen Stuhl für erledigt, die Wahl Urbans für 35 erzwungen und ungiltig, ihn selbst für einen Eindringling und Antichrist. Urban handelte einmal in seinem Leben verständig, indem er sich erbot, die Rechtmäßigkeit seiner Wahl der Prüfung durch ein Konzil zu unterstellen; seine Gegner lehnten es ab. Von Anagni begaben sie sich nach Fondi und hier wurde von ihnen am 20. September 1378 der Kardinal Robert von Genf zum Papste gewählt. Damit begann das große 40 Schisma.

Wer sich im Rechte befand, kann kaum eine Frage sein. Die Bedenken, welche gegen Urbans Wahl vorlagen, waren durch die Kardinäle selbst entkräftet, indem sie ihn ein Vierteljahr lang als rechtmäßigen Papst anerkannten. Ihr Abfall kann nur als Empörung gegen den rechtmäßigen Papst angesehen werden; ihr Papst, er nannte sich 45 Clemens VII., war ein Eindringling. Doch war die Lage für ihn zunächst weit günstiger als für Urban; er war ein Mann in den besten Jahren, gehörte einer reichen und mächtigen Familie an, war talentvoll und beredt, durch den Vergleich mit Urbans wenig anziehender Persönlichkeit konnte er nur gewinnen, auf seiner Seite standen die Kardinäle mit Ausnahme von vier Italienern, auch Johanna von Neapel, die von Urban gekränkt war, erkannte 50 ihn sofort an, das gleiche geschah von Frankreich und nach und nach von Schottland, Savoyen, Castilien, Aragon, Navarra, Lothringen. Aber Urban wich nicht; da alle Kardinäle ihn verlassen hatten — die Italiener hielten sich neutral —, so ernannte er eine große Zahl neuer Kardinäle; in Italien stützten ihn die Heilige des Volkes, Katharina von Siena, und die Tochter der schwedischen Birgitta, gleichfalls Katharina geheißen; Karl IV. 55 und der größte Teil Deutschlands, England und die nördlichen und die östlichen Länder hingen ihm an.

Der Kampf der beiden Gegner berührte zunächst Neapel; dorthin hatte sich Clemens VII. begeben, nachdem es Urban gelungen war, sich der Engelsburg zu bemächtigen und dadurch vollständig Herr in Rom zu werden. Aber das neapolitanische Volk war dem 60

fremden Papste wenig geneigt; so entschloß er sich, aus Italien zu weichen, im Mai schiffte er sich ein, um seinen Sitz in Avignon aufzuschlagen, am 10. Juni landete er in Marseille, mit Freuden empfingen ihn die einst in Avignon zurückgebliebenen Kardinäle. Während dessen suchte Königin Johanna ihren Frieden mit Urban zu machen, dieser aber wollte nicht Unterwerfung, sondern Vernichtung der Königin, er belegte sie mit dem Banne, erklärte sie des Reichs verlustig, auf seinen Anlaß erhob der Herzog Karl von Durazzo, der Erbe Neapels, die Fahne der Empörung; in Rom empfing er die Krone von Jerusalem und Sizilien aus der Hand des Papstes, als Kreuzzug sollte sein Zug gegen Neapel betrachtet werden. Das Unternehmen gelang: Karl war siegreich, die Königin selbst geriet in seine Gewalt, er scheute sich nicht sie ermorden zu lassen. Auch der von Clemens VII. unterstützte Herzog Ludwig von Anjou, den Johanna zum Erben ernannt hatte, vermochte keine Wendung herbeizuführen; das starke Heer, mit dem er in Italien erschien, löste sich auf, ohne daß es zu einer entscheidenden Schlacht gekommen wäre; Ludwig selbst starb im Herbste 1384. Die Verbindung Urbans und Karls schien dem Papste den größten Vorteil zu bringen. Doch wurde gerade sie ihm verderblich. Der Papst, der sich nach Neapel begeben hatte, entzweite sich mit dem König; mit Recht oder Unrecht war er der Überzeugung, daß eine Anzahl Kardinäle mit dem Könige sich verbunden hätten, um seine Absetzung herbeizuführen; er ließ sie gefangensetzen und foltern, ohne doch ein Geständnis von ihnen erpressen zu können. Das geschah in Nocera, wo Urban sich aufhielt, von hier aus verhängte er den Bann über Karl, das Interdikt über Neapel; hier ließ ihn Karl belagern, er setzte einen Preis auf den Kopf des Papstes. Aber der Starrsinn Urbans wurde dadurch nicht gebeugt, Tag für Tag verkündigte er von einem Fenster des Kastells herab den Fluch über das feindliche Heer. Endlich im Juli wurde er befreit; er begab sich nach Genua, unterwegs war er in Gefahr, von seinen Befreiern gefangen genommen und an Clemens VII. ausgeliefert zu werden. In Genua hielt er sich bis zum Dezember 1386 auf; ehe er die Stadt verließ, ließ er fünf von den beklagten Kardinälen umbringen, man erzählte sich, sie seien im Gefängnis erdrosselt, die Leichname in einem Pferdestall verscharrt worden. Dem Volke graute vor dem blutigen Papst, die Zahl seiner Anhänger aber schmolz infolge solcher Thaten mehr und mehr zusammen. Von Genua begab er sich nach Lucca; dann nach Perugia. Er war wieder ganz von den neapolitanischen Angelegenheiten erfüllt. Karl von Durazzo war 1386 in Ungarn ermordet worden; für zwei Knaben, Karls Sohn Ladislaus, und jenes Ludwig von Anjou Sohn Ludwig, kämpften die Parteien, Urban aber meinte die Zeit gekommen, die päpstliche Macht in Neapel für immer zu festigen, er plante einen Zug nach dem Königreich; die Sache scheiterte daran, daß er nicht vermochte, sein Heer zusammenzuhalten. Im Oktober 1388 mußte er nach Rom zurückkehren. Auf hochfliegende Pläne hat er seitdem verzichtet, man weiß nur von etlichen kirchlichen Vorschriften, die er erließ: daß er je das 33. Jahr zum Jubeljahr bestimmte, das Fest Mariä Heimsuchung anordnete. Am 15. Oktober 1389 ist er gestorben. Urban VI. ist nicht ohne Mitschuld am Ausbruch des Schismas, obwohl er den Kardinälen gegenüber im Rechte war; denn seine Gewaltsamkeit drängte sie zur Empörung; sie machte auch sein späteres Pontifikat so unheilvoll, wie die Regierung kaum eines zweiten Papstes; doch ist sie vielleicht entschuldbar: man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Starrsinn und die Leidenschaftlichkeit des von Hause aus tüchtigen Mannes krankhaft ausgeartet waren. **Hauck.**

Urban VII., zum Papste gewählt den 15. September 1590, starb schon am 12. Tage nachher. Er hieß Joh. Bapt. Castagna und war 1521 in Rom geboren; seine Familie stammte aus Genua. **Ideo raptus est,** sagt Sarpi von ihm, **ne malitia mutaret intellectum ejus.** Näheres s. bei Moroni, Dizionario, vol. 86, p. 36—41.

Benrath.

Urban VIII., Papst von 1623—1644. — Litteratur: Moroni, Dizionario, vol. 86, p. 41—73; Nicoletti, Vita di Papa Urbano VIII. e storia del suo Pontificato, handschriftlich in der Bibliothek Barberini in Rom, 8 Bde, „formlos und schlecht geschrieben", aber von Wert, weil wesentlich aus einer Kompilation von Nuntiaturdepeschen bestehend, vgl. Ranke, Röm. Päpste III, Analekten S. 158; für die Zeit bis 1623 vgl. den 4. (Ergänzungs-) Teil zu Platinas Papstleben, ital., Venezia 1765, S. 329 ff.; Ciaconius, Vitae Pontt. Rom., ab Oldonio rec. t. III, Romae 1677; Barozzi-Berchet, Relazione I, Venezia 1877; Brosch, Gesch. d. Kirchenstaats I, 1880. Die Frage nach U.s Stellung im 30jähr. Kriege behandelt auf Grund handschriftl. Materials: Gregorovius, U. III. im Widerspruch zu Spanien und

zum Kaiser, 1879; dazu vgl. Pieper, Hist. polit. Bl. 94, 471 ff.; Falk, ebd. 120, 238 ff.; Ehses, Papst U. VIII. und Gustav Adolf (HJGG XI, 1895, 336 ff.); O. Klopp, Der 30jähr. Krieg III, 1 u. 2 (1895 f.); Nuntiaturberr. aus Deutschland IV, 1, 2, ed. Kiewning (1895, 97).

Urban VIII., Maffeo Barberini aus Florenz, geboren 1568, trat unter Leitung seines Oheims, welcher Protonotar an der Kurie war, frühe in die kirchliche Laufbahn ein. Sixtus V. machte ihn mit 19 Jahren zum Referendario della Giustizia, Gregor XIV. dann zum Governatore von Fano, wo er rücksichtslos und erfolgreich bemüht war, die Ordnung herzustellen und zu erhalten. Den zum Protonotar Ernannten sandte Clemens VIII. als Nuntius an den französischen Hof, wo er bei der Taufe des Prinzen Ludwig (XIII.) Gevatter stand und zum zweiten Male in gleicher Eigenschaft von Paul V. gesandt erschien, um dann 1605 die Kardinalswürde zu erlangen und die Legation von Bologna zu übernehmen. Unter Leitung jesuitischer Lehrer im Collegio Romano, besonders durch Aurelius Ursus, vorgebildet, zeigte er stets Vorliebe für die Litteratur, verfaßte auch selber lateinische Gedichte, zum Teil in Gestalt von Paraphrasen zu Psalmen und biblischen Sprüchen in horazischen Metren, zum Teil auch selbstständige Hymnen auf Maria, Christus u. a. Diese Gedichte sind mehrfach gedruckt. Zu Anfang seines Pontifikates stiftete er den Orden von der unbefleckten Maria, vollzog die Kanonisation des Ignatius von Loyola, Franciscus Xaverius, Al. Gonzaga und des Filippo Neri, sowie einiger Theatiner. Bald aber wurde sein Interesse gänzlich von der großen Politik absorbiert. Schon dadurch, daß die 21 Jahre seines Pontifikates zwei Drittel des „großen Krieges" decken, ist es gegeben, daß das hauptsächlichste kirchengeschichtliche Interesse, welches dieser Papst erregt, sich auf seine Stellung in und zum 30jährigen Kriege bezieht. Und diese Stellung war merkwürdig genug. Während „die beiden Päpste, welche die ersten fünf Jahre des Krieges erlebten, Paul V. und Gregor XV., ihn durchaus als eine Angelegenheit der europäischen katholischen Restauration aufgefaßt und den Kaiser bereitwillig mit geistlichen und weltlichen Mitteln unterstützt hatten, war die Haltung Urbans diese, daß er das katholische Prinzip jenes Krieges verleugnete und fallen ließ und nur die politische Machtfrage als dessen Beweggrund anerkennen wollte" (Gregorovius, Urban VIII., S. 7). Mit Entschiedenheit trat übrigens diese Stellung des Papstes, welche ihn in steter Gegnerschaft zu Spanien und zum Kaiser hielt, erst bei Gelegenheit der mantuanischen Episode des Großen Krieges zu Tage. Urban VIII. begünstigte nämlich, nachdem er 1626 das Herzogtum Urbino als anfallendes Lehen annektiert hatte, bei dem Aussterben der Gonzaga in Mantua 1627 die Besitznahme dieses Herzogtums durch den erbberechtigten französischen Zweig der Familie (Nevers) aus dem Grunde, um den kaiserlich-spanischen ohnehin in Neapel konsolidierten Einfluß nicht zu absoluter Herrschaft in ganz Italien sich erweitern zu sehen. Kaiserliche Truppen besetzten daraufhin Mantua gewaltsam und vertrieben die Nevers; ja es schien fast, als ob auch ein zweiter „sacco di Roma" durch diese Truppen erfolgen werde. Erst im Regensburger Frieden (1630), wo Ferdinand II., dem Drängen der einen habsburgisch-militärischen Absolutismus befürchtenden katholischen Fürsten Deutschlands nachgebend, Wallenstein absetzte, ward auch die Wiedereinsetzung der Nevers beschlossen. Wenn von diesem Frieden an der Rückgang der kaiserlichen Macht und im Grunde auch der der katholischen Restauration datiert, so ist dies zu nicht geringem Teile eben der Politik, welche Urban VIII. einschlug, zuzuschreiben. Die Sorge, daß bei dem Zwiespalt zwischen den großen katholischen Mächten die Schweden und mit ihnen der Protestantismus in Deutschland eine allzu günstige Stellung gewinnen möchte, schien ihn weniger zu drücken als die Furcht, den Kaiser zum absoluten Herrscher diesseits und dann auch jenseits der Alpen werden zu sehen. Gegen jene konnte er, wo es Erfolg versprach, immer wieder Frankreichs Gewicht in die Wagschale bringen und hat dies auch mehrfach gethan — gegen die Übermacht des Kaisers würde auch der Papst und Italien schutzlos gewesen sein. Faßt man diese Momente ins Auge, so wird Urbans schwankende Politik erklärlich. Daß sie ihn prinzipiell an der allerschärfsten Gegenstellung gegen die Protestanten und ihre Sache nicht gehindert hat, beweist sein durch Prof. Opel in Halle aus dem Wiener Staatsarchiv an den Tag gebrachtes Breve an Ferdinand II. vom 28. Juni 1631, in welchem er über die Zerstörung Magdeburgs durch Tilly frohlockt und dem Kaiser Glück wünscht (abgedruckt im „Deutschen Merkur" 1884 Nr. 29). Daß der Papst dann Ende 1633, als er die Nachricht von dem Tode Gustav Adolfs erhielt, laut jubelte, ist erklärlich und wird von Nicoletti V, c. 5 (s. unten) durch Mitteilung eines Briefes des Kardinals Barberini an den Nuntius Bichi bestätigt, wo es heißt: „Wir haben sichere Nachricht über Gustavs Tod; mit welchem Jubel Se. Heiligkeit dieselbe entgegengenommen hat, können sie sich denken — ist doch jetzt die Schlange vernichtet, die mit ihrem Gift

die ganze Welt zu verderben suchte" (bei Gregorovius a. a. O. S. 155). Angesichts dieser beiden Daten wird man nicht im Zweifel darüber sein, inwieweit die Beschuldigungen des Primas von Ungarn, Pazmany, der als kaiserlicher Gesandter fruchtlos mit Urban unterhandelt hatte, begründet waren: der Papst sei selber auf Seite der Ketzer, freue sich über ihre Fortschritte und benütze sie gern für seine Schaukelpolitik (vgl. Al. Contarini, Rel. della Corte di Roma bei Barozzi-Berchet I, 376). Das letztere hatte freilich guten Grund und wurde aufs neue dadurch bestätigt, daß, als nach dem Tode Wallensteins das Glück sich wieder den kaiserlichen Waffen zuzuneigen und Richelieu nun den Plan ins Werk zu setzen begann, mittels der schwedisch-französischen Allianz Deutschland niederzuhalten und die Spanier aus den Niederlanden sowie aus Mailand zu vertreiben — daß da Urban zwar nicht der Allianz beitrat, aber in der öffentlichen Meinung als Begünstiger derselben und als Gegner von Habsburg-Spanien weiter galt.

Seine Thätigkeit in den engeren Grenzen seines Staates war eine lebhafte. Er ist der letzte Papst gewesen, welcher den Kirchenstaat noch hat erweitern können und zwar durch die Einverleibung von Urbino. Dann hat er für die Befestigung der weitgestreckten Länder große Summen ausgegeben, freilich ohne seinen Zweck zu erreichen. An der nördlichen Grenze der Legation Bologna erbaute er das große Fort Urbano (Castelfranco) gegen den Herzog von Mantua, vielleicht auch als Zwingburg gegen die unruhigen Bolognesen selbst. In Rom befestigte er das Kastell S. Angelo und zog neue Mauerstrecken mit Bastionen, legte auch unter der vatikanischen Bibliothek ein umfangreiches Waffendepot an, für welches in Tivoli eine besondere Waffenschmiede errichtet wurde; zum Gießen von Kanonen verwandte man das dem Pantheon geraubte Metall; um Rom gegen einen Handstreich von der Seeseite her zu schützen, wurde auch der Hafen von Civitavecchia eingerichtet und befestigt. In allem pflegte Urban autokratisch zu verfahren; die Kardinalskongregationen zog er selten zu Rat, Konsistorien hielt er kaum. Um den ihm lästigen spanischen Gesandten Kardinal Borgia loszuwerden, erließ er einst plötzlich den strikten Befehl, daß alle Bischöfe sofort Residenz zu halten hätten — so zwang er diesen nach Madrid zurückzukehren. Freilich hatte Borgia sich erlaubt, was unerhört war: er war offen im Konsistorium aufgetreten, um gegen Urbans antispanische und antikaiserliche Politik zu protestieren, und der Papst, überrumpelt, hatte ihm zwar das Wort abgeschnitten, sich aber den schriftlichen Protest in die Hand drücken lassen. — Ein Zeitgenosse hat Urban beschuldigt, daß er die übergroßen Summen für Befestigungen, Rüstungen und Kriegsbereitschaft nur deshalb erhoben und verwendet habe, damit um so mehr für seine Familie davon abfiele. Ob dies begründet ist, steht dahin — jedenfalls ist er derjenige gewesen, welcher den Nepotismus zum letztenmal im großen Stil betrieben hat. Brosch schließt (S. 402) aus Aussagen des venetianischen Botschafters, daß Urban sogar beabsichtigt habe, die Barberini — wie dies einst mit den Farnese geschehen war — zum Range eines Dynastengeschlechts zu erheben. Dieser Plan, wenn ernstlich ins Auge gefaßt, scheiterte; aber mit Geld und Besitztümern wurden die Neffen geradezu überschüttet, so daß sie z. B. in der römischen Campagne bald die reichsten Grundbesitzer waren. Ihr Jahreseinkommen stieg von 12000 auf 300000 Scudi. Schlimmer noch als ihre Bereicherung auf öffentliche Kosten war der Umstand, daß die Nepoten kurz vor dem Ausgange Urbans den Kirchenstaat noch in einen Krieg mit dem Herzog von Parma verwickelten, da er sich die verpfändeten Herrschaften Castro und Ronciglione im päpstlichen Gebiet nicht durch jener List und Gewalt wolle entreißen lassen. Der Krieg wurde beiderseits schlecht geführt, schleppte sich durch zwei Jahre hin, endete aber (31. März 1644) mit einem durch Frankreich herbeigeführten Vergleiche fast ganz zu Gunsten des Farnese von Parma. Die kostspielige „Armee" des Papstes hatte sich jämmerlich benommen, das beugte diesen tief; vor Aufregung wurde er krank und starb im Juni desselben Jahres. Nichts ist bezeichnender dafür, daß die Sorge um die weltliche Herrschaft des Papsttums der eigentlich treibende Gedanke in all seinem vielgestaltigen äußeren Thun war, als der Umstand, daß er, von höchster Verehrung für die Gräfin Mathilde erfüllt, welchen einst den Grund dazu gelegt, deren Asche aus S. Benedetto bei Mantua entwenden und nach Rom bringen ließ (vgl. Avvisi di Roma, 9. Juli 1633, bei Gregorovius a. a. O. S. 160 f.), wo er ihrem Andenken in der Peterskirche selbst ein großartiges und schönes Denkmal errichtet hat. **Benrath.**

Urim und Tummim. — Neuere Litteratur: 1. Spezialschriften: Caldemeyer, U. und T. in „NJdTh" III (1893), S. 107 ff.; W. Muß Arnolt, The U. and Thummim in „Amer. Journ. of Sem. Languages and Literatures XVI (1900), p. 193 ff.; F. Hummelauer,

„Beiträge zum Gebrauch des Looses bei den Hebräern" in BZ 1904, S. 254 ff.; G. Wildeboer, U. en Th. in de Priesterwet in „Theol. Studiën" 1905, 3, S. 195 ff. — 2. Im Zusammenhang mit verwandten Untersuchungen: J. Benzinger, Hebr. Archäologie, Freib. 1894, S. 407 f.; W. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäol., Freib. 1894, II, 93 f. 119 f.; J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums² (Berlin 1897), S. 132 ff.; T. W. Davies Magic, Divination and Demonology etc. (London 1898), p. 75; P. Haupt, Babylonian Elements in the levitical Ritual, in Journ. of bibl. Liter. XIX (1900), p. 58. 70 (vgl. auch P. Haupt in SBOT, Proverbs [1901], p. 33); T. C. Foote, The Ephod, in Journ. of bibl. Liter. XXI (1902), p. 30 ff.; A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 2. Aufl. (Leipz. 1906), S. 192; H. Strunk, Die hohenpriesterliche Theorie im AT (Halle 1906), S. 53. — 3. In biblischen Theologien: R. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte, 2. Aufl. (Freib. 1899), S. 319. 414; K. Marti, Gesch. der isr. Rel., 4. Aufl. (Straßb. 1903), S. 45; B. Stade, Bibl. Theol. des AT (Tüb. 1905), S. 129. — 4. Kommentare zu Ex 28, 30: Dillmann-Ryssel (1897), S. 340 f.; Holzinger (1900), S. 138; Bäntsch (1903), S. 243. — 5. Artikel in Encyklopädien &c.: H. Riehm, „Licht und Recht" in dessen Hdwörterb. des bibl. Altertums² (1893), I, 929 ff.; J. Benzinger, Los bei den Hebräern, oben Bd XI (1902), 642 ff.; Kennedy in Hastings Dictionary of the Bible IV (1902), 838 ff.; Siegfried, „Loos" in Guthes Bibelwörterbuch (1903), S. 397; G. Moore in der Encyclopaedia biblica IV (1903), 5235 ff. — Die ältere Litteratur s. in der geschichtlichen Uebersicht am Schluß dieses Artikels.

הָאוּרִים וְהַתֻּמִּים (vgl. Ex 28, 30; Le 8, 8; ohne Artikel nur Esr 2, 63 (Neh 7, 65); in umgekehrter Reihenfolge Dt 33, 8: „deine U. und deine T." in der Anrede an Gott; Nu 27, 21. 1 Sa 28, 6 nur הָאוּרִים, aber zweifellos nicht als die ältere Benennung, sondern nur Abkürzung für „die U. und die T."), bei Luther „Licht und Recht", erscheinen in allen den Stellen, wo sie erwähnt werden, als Media der göttlichen Orakelerteilung. Über die nähere Beschaffenheit dieser Media und die Art ihrer Anwendung gebricht es jedoch, wie bei so manchen anderen Dingen, welche die heiligen Schriftsteller als allgemein bekannt voraussetzen durften, fast an jeder Andeutung. Auch die Tradition vermochte, wie sich zeigen wird, schon frühzeitig keine Auskunft mehr zu geben, und so konnte sich von den Zeiten des Philo und Josephus an eine Fülle von Vermutungen und immer neuen Kombinationen anhäufen, ohne daß man zu einer allseitig befriedigenden Lösung des Rätsels gelangt wäre. Wie bei so vielen anderen Streitfragen der hebräischen Archäologie hat es sich dabei bitter gerächt, daß man sich nicht entschließen mochte, die Aussagen und Voraussetzungen des sog. Priesterkodex einerseits und die der übrigen Geschichtsbücher andererseits zunächst streng gesondert zu betrachten und exegetisch zu ihrem Rechte kommen zu lassen, anstatt beide von vornherein zu vermischen und es als selbstverständlich anzusehen, daß sie von denselben Voraussetzungen beherrscht sein müßten.

Natürlich gründete sich das Urteil bis ins 19. Jahrhundert so gut wie ausschließlich auf die Aussagen des Priesterkodex. Nach diesem wird Ex 28, 30 dem Mose geboten: „und du sollst in die Orakeltasche (חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט eig. Tasche des Rechts, des richterlichen Entscheids) hineinthun die Urim und die Tummim, damit sie auf dem Herzen Aarons seien, wenn er hineingeht vor Jahve, und so soll Aaron das Orakel für die Kinder Israel allezeit vor Jahve auf seinem Herzen tragen". An sich könnte die Wendung נָתַן אֶל auch bedeuten „daran oder darauf thun, setzen oder streichen" (wie z. B. Ez 45, 19 das Sündopferblut an die Pfoste u. s. w.); daher LXX Ex 28, 26 entsprechend dem וְנָתַתָּה עַל des Samar.: *καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὸ λόγιον τῆς κρίσεως τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν·* ebenso, nur *λογεῖον* statt *λόγιον*, im Texte des Lucian (ed. de Lag. I, 79). Die Bedeutung „hineinthun in" wird jedoch gefordert durch die zweifellosen Stellen Ex 25, 16. 21; Nu 5, 17; 19, 17 (sämtlich im Priesterkodex; vgl. außerdem Dt 23, 25; Jer 29, 26; Neh 2, 12), während die Begriffe „legen auf, befestigen oder streichen an etwas" in derselben Quelle regelmäßig durch נָתַן עַל wiedergegeben werden; vgl. Ex 28, 14. 23. 25; Le 2, 1; 4, 7 u. a. Übrigens wird die Fassung der LXX (und damit alle die Hypothesen, welche die U. und T. mit den Edelsteinen auf der Orakeltasche identifizieren) schon durch den Kontext von Ex 28, 15 ff. ausgeschlossen. Nach der Anweisung zur Anfertigung der Tasche, der Besetzung derselben mit vier Reihen Steinen und der Befestigung am Ephod kann in V. 30 nicht nochmals über V. 22 ff. auf V. 17 ff. zurückgegriffen sein. Vollends unmöglich wird dies durch den Bericht über die Investitur Aarons Le 8, 8: und er befestigte darauf (עָלָיו sc. auf den Ephod; so richtig LXX) die Tasche und that in (אֶל, Sam. wiederum עַל; LXX *ἐπὶ τὸ λόγιον*) die Tasche die U. und T. u. s. w. Wären die letzteren mit den Edelsteinen auf der Tasche identisch, so hätte ihre Anbringung nicht erst erfolgen können, nachdem der Ephod (V. 7) und die Tasche dem Aaron bereits angelegt war.

Ziehen wir nun das Resultat, so ist erstlich zu konstatieren, daß in beiden Stellen die U. und

T. nicht nur als greifbare Gegenstände, sondern als etwas bereits Bekanntes und Vorhandenes vorausgesetzt werden: sie werden weder irgendwie näher beschrieben, noch wird ihre Anfertigung geboten. Der Zusatz des Samar. vor ונתת: „und du sollst die Urim und die T. machen" beweist nur, daß das gänzliche Fehlen einer Notiz über die U. und T. 5 schon frühzeitig als etwas Befremdliches empfunden wurde. In Ex 39, 20 ff., dem Parallelbericht zu Ex 28, 22 ff., wird ihrer überhaupt nicht gedacht. Ihre Bedeutung aber könnte nach Ex 28, 30 als eine rein symbolische erscheinen. Wie das goldene Stirnblatt des Hohenpriesters mit der Aufschrift קדש ליי ideell die gottgewollte Heiligkeit des Bundesvolkes darstellt, so könnten die U. und T., die Aaron auf dem Herzen trägt, wenn er 10 vor Jahve ins Heiligtum eingeht, schon durch ihr bloßes Vorhandensein eine Bürgschaft darstellen, daß sich dieses Volk göttlicher „Entscheide" rühmen darf, zugleich aber auch eine Verpflichtung, daß es sich denselben allezeit unterwerfen wolle. Daß eine derartige Bedeutung der U. und T. in der Intention des Verfassers von Ex 28, 30 liegt, muß im Hinblick auf die Analogie von 28, 38 mindestens als wahrscheinlich bezeichnet werden. 15 Diese Annahme wird auch dadurch nicht hinfällig, daß Nu 27, 21 (gleichfalls im Bereiche des Priesterkodex) neben der symbolischen zugleich auch auf eine praktische Bedeutung der U. hingewiesen wird: „und er (Josua) soll vor El'azar den Priester treten und er (der Priester) soll für ihn das Urimorakel (במשפט האורים) vor Jahve befragen u. s. w. (LXX: *„καὶ ἐπερωτήσουσιν αὐτὸν τὴν κρίσιν τῶν δήλων*; vgl. zu *δῆλοι*, **manifesti, clari,** 20 wozu höchst wahrscheinlich *λίθοι* zu ergänzen, als Übersetzung von אורים noch Dt 33, 8; 1 Sa 14, 41; 28, 6; Si 45, 10: *λογείῳ κρίσεως, δήλοις ἀληθείας* (wohl Doppelübersetzung des חשן משפט im hebr. Sirach) und 36 (33), 3: *ὡς ἐρώτημα δήλων*, nach richtiger Lesart für *δικαίων*). In den hebr. Sirachfragmenten ist V. 3 hinter ותורה verstümmelt; aber statt des zu erwartenden אמונה כאורים finden sich Spuren (מט), die auf eine 25 Erwähnung den totaphōth führen. Nach Smend (ThLZ 1903, Nr. 22, Sp. 586) schämte sich der Enkel Sirachs der totaphoth und setzte dafür das hohenpriesterliche Orakel. Obige hebräische Worte in Nu 27, 21 bedeuten entweder „vermittelst des Entscheides der U." oder kurzweg „vermittelst, durch Anwendung" (משפט Verfahren, Art; s. die Lex.). In jedem Falle wird damit auf eine Verwendung der U. (und T.) zum Behuf der 30 Orakelerteilung hingewiesen, und wir dürfen daraus folgern, daß auch Ex 28, 30; Le 8, 8 nicht bloß eine symbolische Bedeutung der U. und T. vorausgesetzt wird.

Außerhalb des Priesterkodex begegnen wir den U. und T. Dt 33, 8; Esr 2, 63 und damit parallel Neh 7, 65, ferner in dem (aus den LXX zu eruierenden) ursprünglichen Text von 1 Sa 14, 41, sowie (die U. allein) 28, 6.

35 Bezüglich der Stelle Dt 33, 8 (in der Fassung: „deine T. und deine U. gehören" oder „sollen gehören deinem Frommen" u. s. w.) pflegte man früher als selbstverständlich anzusehen, daß letztere Bezeichnung auf Aaron gehe, da nach Ex 28, 30 nur dieser zur Führung der U. und T. berechtigt gewesen sei. Gegenüber dieser **petitio principii** begnügen wir uns zu konstatieren: 1. daß dem Spruche selbst die Ankündigung vorher- 40 geht „und in Bezug auf Levi sprach er", daher die LXX den Spruch selbst mit *δότε Λευὶ δήλους αὐτοῦ καὶ ἀλήθειαν αὐτοῦ* anheben; eine Beschränkung auf Aaron ist in der That nur durch eine künstliche Eintragung zu gewinnen; 2. von einem Versuchtwerden Aarons ist weder Ex 17 noch Nu 20 die Rede; 3. im weiteren Kontext des Levispruches (V. 9 ff.) ist ganz ausdrücklich von der Gesamtheit der Levitenpriester und den allen ge- 45 meinsamen Funktionen die Rede. Schon aus diesen Gründen ist daran festzuhalten, daß Dt 33, 8 die Führung der T. und U. (welche auch hier als etwas allgemein Bekanntes vorausgesetzt werden) dem Priesterstamm als solchem, somit ohne Beschränkung auf den Hohenpriester, zugewiesen wird. Um so wahrscheinlicher ist der Anfang des Levispruches zu übersetzen: „deine T. und U. gehören den Leuten deines Getreuen", wodurch die Be- 50 ziehung auf sämtliche Glieder des Mosestammes, also die Leviten, noch deutlicher hervortritt. Erwähnung verdient dabei die ganz eigentümliche, scharfsinnige Deutung, die Ed. Meyer (Mosesagen [1905], S. 4, und besonders in „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme [Halle 1906], S. 56, dem Vers gegeben hat. Nach ihm handelte es sich ursprünglich, ganz wie bei dem Jakobskampf, um einen Kampf Jahves mit Mose (תריבהו 55 = „mit dem du gestritten hast"). Dieser Streit Moses mit Jahve ist sein höchster Ruhmestitel; der Kampfpreis aber waren die U. und T.; „im Kampf mit Jahve hat er ihm das Geheimnis der Orakellehre, durch die Jahve fortan seinen Willen kund giebt, abgewonnen".

Über Wesen und Anwendung der U. und T. erfahren wir auch aus Dt 33 nichts. 60 Ebenso ergiebt sich aus 1 Sa 28, 6 nur, daß man בָּאוּרִים (LXX *ἐν τοῖς δήλοις*) eine

Antwort, einen direkten Bescheid auf eine an Gott gerichtete Frage erhalten konnte, wie andererseits durch Träume oder durch die Propheten. Weiter führt uns dagegen 1 Sa 14, 41, sobald man sich zu der Anerkennung entschließt, daß hier die LXX den ursprünglichen Text bewahrt haben. Sie drücken aus (nach dem Texte Lucians, ed. de Lag. I, 275): „und Saul sprach: o Jahve, Gott Israels, warum hast du deinem Knecht heute nicht geantwortet? Wenn an mir oder meinem Sohne Jonathan die Verschuldung [haftet], so gieb Urim (*δὸς δήλους*); und falls du so sprechen solltest: am Volke haftet die Verschuldung, so gieb Tummim (*δὸς ὁσιότητα*)". Gegen die wesentliche Ursprünglichkeit dieses Textes kann nicht die Verstümmelung desselben im Cod. Vat. (*καὶ ἐὰν τάδε εἴπῃ, δὸς δὴ τῷ λαῷ σου Ισραήλ, δὸς δὴ ὁσιότητα*) und Alex. (*εἴπῃς τῷ λαῷ σου I.*) ins Feld geführt werden. Beide beruhen auf der irrtümlichen Auslassung des *ἐν* vor *τῷ λαῷ* und werden durch das Zeugnis der Vulgata (genauer einer aus dem wirklichen LXX-Text geflossenen Interpolation in den Text des Hieronymus reichlich aufgewogen; dieses Zeugnis lautet: **quid est, quod non responderis servo tuo hodie? Si in me, aut in Jonatha filio meo est iniquitas haec, da ostensionem: aut si haec iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem.**

Gegen diese für sich selbst redende und bereits 1842 (in der 1. Aufl. des Kommentars über die Bücher Sam.) von Thenius vorgetragene Wiederherstellung des ursprünglichen Textes (acceptiert u. a. von Ewald in der Gesch. Isr. III, 51; de Legarde in „die revidierte Lutherbibel" [S.-A. aus den GgA 1885, St. 2], S. 19; Kuenen, Wellhausen, Budde, Driver, Nowack) hat man in dem üblichen und cum grano salis berechtigten Mißtrauen gegen voreilige Korrekturen des masoreth. Textes aus den LXX Allerei eingewendet. Keil findet (im Kommentar zu 1 Sa 14, 41) im obigen Text „nichts weiter als eine subjektive und zwar irrtümliche Deutung der LXX, die nur aus der unrichtigen Auffassung des תֻּמִּים als תָּמִים entstanden und „darum ganz wertlos ist"; nach Klostermann (Komm. zu Sa und Kg 1887, S. 53) ist den LXX die keusche kurze Erzählung [des masor. Textes] zu nackt gewesen. Trotz dieser Machtsprüche geben wir zu bedenken: 1. das הָבָה תָמִים des jetzigen hebr. Textes giebt überhaupt keinen Sinn; vielmehr ist תָמִים in hohem Grade verdächtig, entweder eine dogmatische Korrektur (doch s. u.) oder ein Notbehelf der Punktatoren zu sein, zu dem sie sich entschließen mußten, als durch den Wegfall des Vorhergehenden der Gegensatz von U. und T. und damit überhaupt der Sinn des Berichts verloren gegangen war; 2. da die LXX von der wirklichen Beschaffenheit der U. und T. offenbar keine Anschauung mehr hatten, sie vielmehr außen an der Tasche angebracht dachten, so ist nicht abzusehen, wie sie eine Erweiterung des hebräischen Textes hätten ersinnen sollen, welche sichtlich von einer anderen Auffassung der U. und T. ausgeht, nämlich der als hl. Lose, welche geworfen werden und sich somit vorher in einem Behälter befunden haben müssen. Denn wie der hebr. Text, fahren auch die LXX fort: „da wurden Jonathan und Saul [vom Lose] getroffen und das Volk ging frei aus. Und Saul sprach: werft (das Los) zwischen mir und zwischen Jonathan" u. s. w.; 3. der jetzige Text kann (wie dies z. B. de Lagarde annimmt) in dogmatischem Interesse verkürzt sein, etwa weil die Anwendung des hl. Loses nicht ausdrücklich genug dem Hohenpriester zugeschrieben oder der letztere durch das הַפִּילוּ V. 42 sogar ausgeschlossen schien. Einfacher wird man jedoch mit den meisten die Verkürzung aus einem Abirren vom ersten auf das zweite הָבָה (LXX beidemale *δὸς*) erklären.

Ist nach alledem die Wiederherstellung von 1 Sa 14, 41 nach den LXX berechtigt, so giebt diese Stelle in der That über das Wesen der U. und T. einen wichtigen Aufschluß. Wir erfahren aus ihr, daß es sich um mindestens zwei zum Loswerfen bestimmte Gegenstände handelte; das Herauskommen des einen bedeutete ein „ja", das des anderen ein „nein", sei es ein für allemal oder sei es (wie man aus 1 Sa 14, 41 schließen könnte) je nach der vorher getroffenen Bestimmung. Kam keines von beiden heraus, so war dies ein Zeichen des göttlichen Unwillens, welcher überhaupt eine Antwort verweigerte (vgl. 1 Sa 14, 37; 28, 6). Die Anwesenheit eines Priesters ist dabei vorausgesetzt, denn auf seine Aufforderung findet V. 36 f. die erste Befragung statt, durch welche (V. 38 ff.) die zweite veranlaßt wird. Dabei scheint es jedoch nicht, als ob die Handhabung der hl. Lose ganz ausschließlich dem Priester zugeschrieben würde.

Zieht man nun in Erwägung, daß auch die sonstigen Berichte über das Werfen des Loses das letztere wiederholt zu Priestern und zu dem Ephod in Beziehung setzen, so wird man es mindestens als höchst wahrscheinlich bezeichnen müssen, daß es sich in allen diesen Fällen gleichfalls um die Anwendung der U. und T. handelt; vgl. 1 Sa 23, 6. 9, wo David dem Ebjathar, dem Sohn des Achimelekh gebietet, den aus Nob geflüchteten

Ephod herbeizubringen, und vermittelst desselben Gott befragt; ebenso 30, 7 ff. Auch 1 Sa 14, 18 ist mit den LXX הָאֵפֹד für אֲרוֹן הָאֱ׳ zu lesen, zumal sich die Lade nach dem ausdrücklichen Zeugnis von 2 Sa 6, 2 vgl. mit 1 Sa 7, 1 f., damals nicht in der Nähe Sauls befand. Daß in den genannten Stellen der אֵפוֹד „kein eigentliches Priesterkleid“ sein könne, wurde von Fr. W. Schultz in der 2. Aufl. dieser Encykl. IV, 254 wenigstens für den von Gideon „aufgestellten“ 1700 Goldsekel schweren Ephod, sowie für den des Micha (Ri 17, 5 ff.) anerkannt, dagegen von Lotz (o. V, 404) wiederum geleugnet. Freilich darf nach Schultz ebensowenig ein Bild unter diesem Ephod verstanden werden. Aber wie oft wird noch wiederholt werden müssen, daß ein Gebilde von 1700 Sekeln Goldes, das man aufstellt und mit dem man nach der Auffassung des Erzählers Ri 8, 27 Götzendienst treibt, eben nur ein Gottesbild sein kann; daß auch Ri 17 und 18 der ganze Kontext keine andere Auffassung zuläßt; daß Ri 17, 5; 18, 14. 18. 20; Ho 3, 4 Ephod und Teraphim wie etwas eng Zusammengehöriges genannt sind; daß 1 Sa 21, 10 das Schwert Goliaths in ein Gewand gewickelt hinter dem Ephod hängt, der somit etwas Freistehendes sein muß; daß derselbe Ephod 1 Sa 23, 6 mit Ebjathar nach Kegila hinabkam (יָרַד בְּיָדוֹ) und V. 9, sowie 30, 7 von Ebjathar dem David herbeigebracht (nicht etwa angezogen) wird; endlich daß der Ephod, der als Gewand dient, 1 Sa 2, 18; 22, 18; 2 Sa 6, 14 — offenbar zur Unterscheidung von jenem anderen, vom Metallüberzug (אֲפֻדָּה Jes 30, 22) über ein Holz- oder Tonbild benannten Ephod — אֵפוֹד בַּד heißt? Nimmt man nun noch dazu, daß Zach 10, 2 und Ez 21, 26 (vgl. auch die Anspielung Hab 2, 19) die Teraphim ausdrücklich als Orakelspender erwähnt werden, so wird man sich dereinst doch noch zu der Anerkennung entschließen müssen, daß der so geflissentlich mit den Teraphim zusammengestellte und gleichfalls zum Orakelerteilen verwendete Ephod eben auch nur, wie die (oder vielleicht richtiger der) Teraphim, ein Bild gewesen sein kann. Wie sich beide voneinander unterschieden, wie die U. und T., die nur mit dem Ephod in Verbindung gebracht werden, an oder in diesem angebracht waren, darüber wissen wir schlechterdings nichts; die alten Erzähler schweigen darüber, weil sie eine deutliche Anschauung davon bei ihren Lesern voraussetzen konnten, die nachexilischen deshalb, weil sie diese Dinge gern der Vergessenheit übergeben sahen. Daß der Priesterkodex die U. und T. nicht zu einem Götter- oder Gottesbilde in Beziehung setzt, sondern den Ephod nur als ein Stück der Priesterkleidung einführt, somit an die Stelle von historischen Nachrichten über das altisr. Losorakel Spekulationen über eine beabsichtigte Wiedereinführung in den Kult der Gemeinde setzt“ (Stade, Bibl. Theol. 129), wird von niemandem, der die Probleme der Pentateuchkritik kennt, als ein Gegenbeweis gegen obige Darlegung angesehen werden. — Ohne Erwähnung des Ephod oder priesterlicher Vermittelung scheint doch gleichfalls die Anwendung der U. und T. vorzuliegen: von seiten Davids 2 Sa 2, 1; 5, 19. 32, von seiten Samuels 1 Sa 10, 20 ff.; vgl. V. 19 das Stellen der Israeliten vor Jahve und den Terminus וַיִּלָּכֵד vom Getroffenwerden durch das Los, ganz wie 1 Sa 14, 41 f. (s. o.) und wie Jos 7, 16 bei der Auslosung des Achan durch Josua. Auch Ho 4, 12 („mein Volk befragt sein Stück Holz und sein Stab giebt ihm Bescheid“) und Mi 3, 11 ist vielleicht der noch fortdauernde Gebrauch der U. und T. vorausgesetzt.

Was den Modus der Antwort anbelangt, so scheint dieselbe (wie 1 Sa 14, 41) in mehreren der oben angeführten Stellen auf einfache Bejahung hinauszulaufen; so deutlich 1 Sa 23, 11 f.; 2 Sa 2, 1ᵃ; 5, 19 und mit einer unbedeutenden Erweiterung Ri 20, 27 und 1 Sa 30, 7 ff.; eine verneinende Antwort mit weiterer Motivierung erfolgt 2 Sa 5, 23 (s. u.). Aber auch in den Fällen, wo bestimmte Namen in der Antwort erscheinen (so Ri 1, 1; 20, 18; 2 Sa 2, 1ᵇ und bei der Herauslosung Achans und Sauls Jos 7, 16; 1 Sa 10, 20 ff.), kann man das Verfahren so denken, daß die Antwort durch immer wiederholte disjunktive Fragen erzielt wurde (so auch König, Offenbarungsbegriff II, 258; Stade, Gesch. Israels I, 472). So blieben von ausführlicheren Antworten, die nicht auf „ja“ oder „nein“ beruhen können, nur 1 Sa 10, 22ᵇ und 2 Sa 5, 23 f. Diese werden jedoch von den Originalerzählern schwerlich als ein Bestandteil des Ausspruches der U. und T., sondern eher als priesterliche oder prophetische Erläuterungen des letzteren gemeint sein.

Die letzte Erwähnung der U. und T. findet sich Esr 2, 63 (parallel Neh 7, 65). Nach dieser Stelle erwartete man damals das Wiedererstehen eines Priesters, der die U. und T. handhaben (und dann u. a. auch über die Ansprüche gewisser, nicht hinlänglich legitimierter Priesterfamilien entscheiden) könne. Die weitere Tradition weiß jedoch von einem Wiederaufleben des hl. Orakels nichts; sicherlich nicht deshalb, weil die Art der

Handhabung schon im 5. Jahrhundert nicht mehr bekannt gewesen wäre. Vielmehr „wagte man sie offenbar nicht wiederherzustellen, weil die Wahrsagung vom Gesetz überhaupt beseitigt war" (Smend a. a. O. S. 319). So begreift sich, daß 1 Mak 4, 46. 14, 41 vielmehr auf das Erstehen eines glaubhaften Propheten gewartet wird, und daß die U. und T. von der Synagoge zu den fünf Dingen gerechnet werden, die der zweite Tempel nicht mehr besessen habe. Die Mischna (Sota 9, 12) erklärt ausdrücklich, daß mit dem Tode der **nebi'im rischonim** (d. h. hier: der vorexilischen Propheten) auch die U. und T. aufhörten. Dem entspricht das Schweigen über sie Ex 39, 8 ff. und 1 Chr 24, 13, sowie der Mangel einer festen Tradition über sie bei den LXX, bei Philo und Josephus.

Ziehen wir nun das Resultat aus der gesonderten Erörterung der Aussagen des Priesterkodex (P.) einerseits und der sonstigen Erwähnungen andererseits, so ergiebt sich: nach P. sind die U. und T. Gegenstände, die sich in einer am hohenpriesterlichen Ephod oder Schulterkleid befestigten Tasche befinden und, abgesehen von ihrer symbolischen Bedeutung, vom Hohenpriester zur Ermittelung des göttlichen Willens verwendet werden. Nach den sonstigen Aussagen sind es Gegenstände, mit denen man das Los wirft und je nach den Umständen ein Ja oder Nein oder auch gar keine Antwort erhält. Der Ephod, der auch hier bei der Anwendung der hl. Lose — und zwar entweder als Behälter derselben oder als Zeuge und Beeinflusser des Loswerfens — eine Rolle spielt, ist nicht ein Schulterkleid, sondern ein metallüberzogenes oder auch mit einem Schulterkleid angethanes Gottesbild. Als Hüter desselben wird mehrfach ein Priester vorausgesetzt; doch scheint dadurch nicht ausgeschlossen, daß gelegentlich auch andere Personen, oder wenigstens die Anführer einer Volksmenge (Saul, David) die Befragung selbstständig vornehmen. Die bis heute immer wiederholte Behauptung, daß derartige Befragungen Gottes immer nur im Interesse des Volksganzen oder doch wichtiger öffentlicher Angelegenheiten stattgefunden hätten, kann im Hinblick auf den Privatephod des Micha (vgl. Ri 18, 5 f.), sowie auf 1 Sa 22, 10. 15; 23, 11 f.; 30, 7 f., nicht aufrecht erhalten werden.

Bei einer Vergleichung des letzteren Resultats mit den Aussagen des P. sehen wir uns, wie in so vielen anderen Streitfragen, vor die Alternative gestellt: entweder enthält Ex 28, 30 das Ursprüngliche und allein Legitime in Betreff der U. und T. Dann beruht die in den anderen Berichten vorausgesetzte Praxis auf den gröbsten Mißverständnissen (bes. hinsichtlich des Ephod) und Überschreitungen der legitimen Satzungen — freilich Mißverständnissen und Überschreitungen, an denen sich auch angesehene Priester und der Nichtpriester Samuel in der unbefangensten Weise mitschuldig machen. Oder: die unter allen Umständen sehr alten Berichte Ri 17 f., 1 Sa 14, 23 u. s. w. bieten dar, was in alter Zeit allgemein geübter, für jedermann unverfänglicher, noch nicht durch ein geschriebenes Gesetz bekämpfter religiöser Brauch war. Dann repräsentiert P. eine Stufe der Entwickelung, auf der man zwar (schon wegen Dt 33, 8) die wichtige Rolle, die das hl. Los einst gespielt hatte, nicht völlig ignorierte, aber doch — im Anschluß an die jahrhundertelangen Bemühungen der Propheten — jeden abergläubischen oder gar götzendienerischen Beigeschmack fernzuhalten trachtete. So ist es dann zu verstehen, daß der Ephod lediglich als Gewand in Betracht kommt, daß die U. und T. als die Repräsentanten des in Israel allein geltenden Gottesrechts vor allem eine religiös-symbolische Bedeutung haben (s. o.) und daß zu ihrer Handhabung allein der Hohepriester kompetent ist. Daß aber die Forderung Ex 28, 30 nur als eine ideelle, als eine sinnige Theorie gemeint ist, dürfte doch zur Genüge dadurch erhärtet sein, daß sie in nachexilischer Zeit eine praktische Verwirklichung nicht mehr erfahren hat. Wie wäre dies denkbar, wenn über die Handhabung der U. und T. durch den Hohenpriester eine vorexilische gesetzliche Bestimmung oder doch eine zweifellose Tradition vorhanden gewesen wäre!

Wenn wir bisher eine Deutung der Namen U. und T. unterlassen haben, so geschah dies in der Überzeugung, daß alle derartigen Versuche nur den Wert von sehr fragwürdigen Hypothesen haben. Mag es auch wahrscheinlich sein, daß beide Plurale eigentlich als Abstrakta (wie חַיִּים u. a.) gemeint sind, so ist doch damit für die Bedeutung nichts gewonnen. Hätte man es lediglich mit 1 Sa 14, 41 (s. o.) zu thun, so wäre die Vermutung zulässig, daß U. „Aufhellung" [der Schuld], T. dagegen „Nichtschuld" (nach Caldemeyer „Heil", nach Zimmern „Unsträflichkeit") bedeuteten. Da Saul und Jonathan getroffen wurden, müßten also thatsächlich U. erschienen sein. Aber nach dem Vorgang der LXX (*δήλωσις καὶ ἀλήθεια*, wonach Vulg.: doctrina et veritas) pflegt man zu übersetzen: Erleuchtung und Wahrheit. תֻּמִּים wäre jedoch nicht Wahrheit, sondern Vollständigkeit oder Unsträflichkeit (daher von den LXX selbst 1 Sa 14, 41 durch *ὁσιότης*

wiedergegeben). Auf ersterer Bedeutung von 'ת beruht die Fassung als Hendiadyoin: vollständige Erleuchtung (s. u.). Andere wollen wenigstens daran festhalten, daß beide Ausdrücke zunächst das Orakel selbst und erst übertragener Weise die Werkzeuge bezeichnen, mit denen es gewonnen wurde (so z. B. Ewald, Alterth.[3], S. 390 f., der „Helligkeit und Richtigkeit" übersetzt). Daß die LXX über keine sichere Tradition mehr verfügten, geht aus dem Schwanken der Übersetzung in den verschiedenen Büchern hervor. Neben *δήλωσις* findet sich für אוּרִים auch *δῆλοι* (s. o.), bei den übrigen griechischen Übersetzern dagegen *φωτισμοί* wie für 'ת *τελειότητες*; ähnlich Esr 2, 63 LXX Vat. *ἕως ἀναστῇ ἱερεὺς τοῖς φωτίζουσι καὶ τοῖς τελείοις*· Luc. ed. de Lag. *ἕως ἂν στῇ ἱ. τ. φ. καὶ ταῖς τελειώσεσιν*· dagegen Neh 7, 65 Vat. *ἱερεὺς φωτίσων*, Luc. *ἱερεὺς τοῖς φωτισμοῖς καὶ ταῖς τελειώσεσιν*, aber in Esr *β* 5, 40 (de Lagarde I, 495) *ἕως ἂν ἀναστῇ ἀρχιερεὺς ἐνδεδυμένος τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν* (also wie Ex 28, 30). Alle diese Ueberſetzungen sind jedoch kaum etwas anderes, als eine mechanische Reproduktion der hebr. Wörter ohne eine bestimmte Vorstellung von ihrem wirklichen Sinn. Selbst die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß in den Formen 'א und 'ת eine spätere Zurechtmachung uralter, in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht mehr verstandener Wörter vorliegt (so wieder Holzinger, Ex S. 138). In Bezug auf die 'א dachten Wellhausen (Proleg.[3] S. 412, Note), Schwally (ZatW XI, 172), Caldemeyer („unheilbringender Fluch"), P. Haupt („ungünstige, verurteilende Antwort") u. a. an einen Zusammenhang mit ארר, verfluchen. Höchst unwahrscheinlich ist die neuerliche Zusammenstellung (Zimmern, Beiträge zur babylon. Rel. [Leipzig 1899], S. 91, Nr. 2; Muß Arnolt, Kennedy) mit assyr. ūrtu = tertu (vgl. tōrā), Befehl, Entscheidung.

Zum Schluß geben wir eine kurze Übersicht über die Geschichte der Auffassung der U. und T. und verbinden damit die Angabe der wichtigsten älteren Litteratur. Wenn bereits die LXX durch ihre Übersetzung von Ex 28, 30 den Untergang der richtigen Tradition bezeugen, so werden wir eine solche noch weniger bei Philo, Josephus und im Talmud suchen. Nach Philo (de vita Mosis III, 11) stellte das *λογεῖον* (so oder *λόγιον* LXX Ex 28, 30 für חֹשֶׁן) zwei Tugenden, die *δήλωσις* und *ἀλήθεια*, bildlich dar (*ἀγαλματοφορεῖ*, woraus man nicht entnehmen kann, daß Philo die U. und T. selbst für zwei *ἀγάλματα* erklärt habe, zumal diese Ansicht auch durch die Stelle de monarch. II, ausgeschlossen wird). Josephus (Archaeol. III, 8, 9 [Niese § 215 ff.]) berichtet seinen Lesern — ohne ausdrückliche Erwähnung der U. und T. —, daß Gott durch die 12 Edelsteine, die der Hohepriester auf dem Brustschild trug, den Streitern den Sieg vorherverkündigte. Denn ehe sich noch das Heer in Bewegung setzte, strahlte ein solcher Glanz aus ihnen, daß der ganzen Menge kund wurde, daß Gott zu ihrer Hilfe bereit sei. In Anerkennung dieser Thatsache hätten auch die Griechen das Brustschild *λόγιον* (Orakel) benannt. Doch habe die Wirksamkeit dieses Orakels bereits 200 Jahre vor der Abfassung der Archäologie aufgehört, da Gott wegen der Gesetzesübertretungen zürnte. Man sieht, daß Josephus auch hier (abweichend von der sonstigen jüdischen Tradition, s. o.) seine Chronologie so einrichtet, daß ihn nicht leicht ein Leser beim Worte nehmen konnte.

Dieselbe Fabel von der Kundgebung des Gottesspruchs durch das Glänzen der Edelsteine auf dem Brustschild kehrt in verschiedenen Variationen in der jüdischen Tradition wieder. Dabei suchte man jedoch die U. und T. selbst (mit Recht) in der Brusttasche des Hohenpriesters, sei es in Gestalt des hl. Namens (יהוה; so Pseudojonathan Ex 28, 30) oder mehrerer Geheimnamen Gottes, deren Anblick den Priester begeisterte und die auf den Edelsteinen des Brustschilds hervorglänzenden Buchstaben richtig verbinden und deuten lehrte (nach anderer Annahme glänzten sie der Reihe nach hervor, um Wörter und Sätze zu bilden; s. die Belege in Buxtorfs historia U. et Th. cap. 4 in dessen Exercitt. p. 267 sq. [Basil. 1659]; auch in Ugol. Thes. XII). Die Deutung der U. und T. von den Steinen (als den „leuchtenden und fehllosen", also 'א und 'ת nach dem Vorgang des Talmud adjektivisch gefaßt, vertritt noch Hamburger in seiner Real-Encykl. (unter U.); auch Keil (Archäol.[2], S. 179 f. u. zu Ex 28; nach ihm auch Volck zu Dt 33, 8) erblickt in den U. und T. ein Medium, welches erglänzend oder nicht erglänzend Jahves Ja oder Nein zu erkennen gab.

Ein neuer Gesichtspunkt für die Auffassung der U. und T. wurde im 17. Jahrhundert und zwar wohl zuerst durch Grotius (so Diestel in der 1. Aufl. dieser Encykl.) eröffnet, nämlich durch den Verweis auf die Notizen bei Diod. Sic. I, 48. 75 und Aelian var. hist. 14, 34, nach welchen der ägyptische Priester, der als Oberrichter fungierte, ein Bild der Wahrheit (Diod. S. 1, 75 heißt es *ζώδιον*, bei Aelian ein *ἄγαλμα* von

Sapphirstein) am Halse getragen und schließlich dem im Prozesse obsiegenden umgehängt habe. Ein Zusammenhang der U. und T. mit diesem ἄγαλμα ist seitdem überaus häufig wieder geltend gemacht worden (so von Hengstenberg, Die BB. Moses und Ägypten, S. 154; Oehler, Bibl. Theol. I, § 97; Steiner in Schenkels Bibellex. V, 581 ff.), zumal seit man durch Rosselini belehrt war, daß das fragliche ἄγαλμα das Bild der Tme, der Göttin der Gerechtigkeit, darstellte, und seit durch Wilkinson in den Manners and customs of the ancient Egyptians, II, 26 sq. und 2. Ser. II, 28 ff. derartige Abbildungen, auch mit den einander gegenübersitzenden Gestalten des Sonnengottes Re und der Tme (s. die Abbildung in Riehms Handwörterbuch S. 916; 2. Aufl. 931) bekannt geworden waren. Nach Knobel (zu Ex 28, 30) wären sogar die Namen U. und T. aus ägyptischen Wörtern hebraisiert, nach Steiner wenigstens ihre Zusammenstellung durch das ägyptische ra und tme veranlaßt. Die ganze Kombination erweist sich jedoch bei näherer Erwägung als eine so künstliche, daß sie mit Recht von Dillman (Ex und Le S. 307; 2. Aufl. 341) vollständig verworfen worden ist.

Eine gründliche Erörterung des Problems versuchte nach Buxtorf wiederum Spencer in „de legibus Hebraeorum ritual. III, diss. 7 (1685 u. ö.). Er gelangt schließlich zu dem Resultat, U. sei (analog den oder dem teraphîm) ein kleines Götterbildchen gewesen, welches, vom Hohenpriester an das Ohr gehalten, demselben die Antwort zugeflüstert habe. (Die Frage, ob nicht die U. wegen Ho 3, 4 als zwei kleine, zum Losen verwendete Teraphimbilder zu deuten seien, ist neuerdings auch von Stade aufgeworfen worden; vgl. jedoch unten über das Verhältnis der Lose zum Teraphim. An kleine Bilder denkt auch Foote, Ephod, S. 31.) Die orthodox-protestantische Auffassung bestand dem gegenüber auf dem Zustandekommen des Orakels durch rein innerliche Erleuchtung des Hohenpriesters und erblickte in den U. und T. (im Sinn von Ex 28, 30 nicht ohne allen Grund) nur Symbole der göttlichen Gegenwart; so bes. J. G. Carpzov in seinem Appar. histor.-crit. etc. (1748), p. 76, wie schon J. Braun, De vestitu sacerdotum Hebr. II, 20, p. 588 sq. Dieselbe Anschauung wird im wesentlichen noch vertreten von Bähr (Symbol. des mos. Cultus II, 108 ff. und 134 ff.). Nach ihm fragte, d. h. betete der Hohenpriester um göttliche Erleuchtung. Was ihm darauf ins Herz gegeben ward, das wurde als göttliche Antwort betrachtet; dafür trug er in den U. und T. die Bürgschaft auf dem Herzen.

Die Identifizierung der U. und T. mit Gegenständen zum Werfen des Loses findet sich ausdrücklich schon bei J. D. Michaelis (Mos. Recht, I, § 52), der an drei Steinchen denkt, von denen eines „ja", das andere „nein", das dritte keine Antwort bedeutet habe. Diese Ansicht ist seitdem in verschiedenen Modifikationen herrschend geblieben. Sie hat ihre Hauptstütze in dem Sprachgebrauch, wonach man das Los (הִשְׁלִיךְ) warf (יָדָה oder הִפִּיל); das Los selbst fiel (נָפַל) oder „kam heraus" (יָצָא). Nur darüber schwankte man, ob U. und T. das Orakel überhaupt (als „untrügliche Entscheidung" nach de Wette, revelatio vera nach Gesen. im Thesaurus, „klare und vollständige Entscheidung" nach Dillmann u. s. w.) oder die Mittel zum Losen selbst, etwa א׳ durchsichtige, ת׳ undurchsichtige, oder geschliffene und rohe Steine bezeichne. Nach Züllich (im 2. Exkurs zu „Johannes eschatolog. Gesichte", Stuttg. 1834, und zwar zu der ψῆφος λευκή Offenb. 2, 17, waren die U. und T. eine Hand voll teils geschliffener, teils roher Diamantwürfel; der Hohepriester kombinierte die Verhältnisse des Wurfs nach einer hohenpriesterlichen Erbtheorie. Mit der Annahme von Steinchen zum Losen begnügen sich Ewald (Alterth.[3], S. 392: zwei Steine von verschiedener Farbe), Schultz (Alttest. Theol.[5], S. 199), Riehm, Siegfried, Davies (zwei mit ja und nein beschriebene Steine), Holzinger (mit der Frage, ob nicht die beiden Schohamsteine Ex 28, 9 ursprünglich in die Tasche gehörten), Kennedy (zwei Steine in Würfelform). Übrigens aber kann man die Vermutung Wellhausens zu 1 Sa 31, 3, daß das Verb הוֹרָה, wovon תּוֹרָה, eigentlich das Werfen der Lospfeile bedeute, sehr wohl auch auf die U. und T. beziehen. Dafür spricht nicht nur Ho 4, 12 (s. o.), sondern vor allem Ez 21, 26 f.: „Der König von Babel steht am Scheidewege ... er schüttelt die Pfeile, befragt den Teraphim, beschaut die Leber. In seiner Rechten ist das Los Jerusalem". Das heißt wohl einfach: er schüttelt die Lospfeile vor dem Gottesbild (dem Teraphim), wie man ehedem die U. und T. im Angesicht des Ephod, nachmals in Mekka die Lospfeile vor dem Hubal schüttelte (vgl. Wellhausen, Skizzen III[2], S. 132, der an Pfeile ohne Spitzen denkt; auch Robertson Smith, Das AT 2c., übersetzt von Rothstein, S. 273 f., versteht die U. und T. von einem Pfeilorakel). Daß Ez 21, 26 f. der betreffende Lospfeil mit dem Namen Jerusalem beschrieben zu denken sei, läßt sich nicht beweisen; doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen. Für die Be-

schreibung spricht eine bemerkenswerte Notiz bei Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed I., 259 f., auf welche de Lagarde (die revid. Lutherbibel, S. 19) verweist. In der Kaaba zu Mekka befanden sich sieben Stäbe von verschiedener Farbe, deren jeder ein Wort trug (ja, nein u. s. w., auch 'aql, Blutgeld, um in streitigen Fällen einem der das Los Werfenden die Bezahlung der Sühne zu überweisen). Je nach Übereinkunft entschied dann beim Loswerfen das Hervorkommen bestimmter Wörter, während die anderen unberücksichtigt blieben. Auch die verschiedene Farbe der Stäbe gab bisweilen den Ausschlag. Auch von drei Pfeilen, von denen zwei beschrieben, einer blank war, ist anderwärts die Rede. Das Herauskommen des blanken bedeutete die Verweigerung der Antwort (vgl. zum Pfeilorakel bei den Arabern überhaupt Robertson Smith im Journ. of Phil. XIII, 277 ff.).

Die jüngste Phase in der Deutung der U. und T. ist ihre Herleitung (und zwar nicht bloß die der Namen, s. oben S. 334, 20) aus babylonischen Vorbildern (vgl. dazu Zimmern, Haupt, Muß Arnolt a. a. O. und besonders A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 2. Aufl. (Leipzig 1906), S. 192, A. 3. Nach ihm entsprechen die U. und T. inmitten der 12 Edelsteine (den Tierkreiszeichen) den Gegensätzen „Leben und Tod, ja und nein, Licht und Finsternis". Übrigens sind die auf der Brust getragenen U. und T. Analoga zu den babylonischen Schicksalstafeln, die gleichfalls auf der Brust getragen werden (ibid. S. 450). Nach dem babylonischen Schöpfungsepos legt die Tiamat dem Kingu die Schicksalstafeln auf die Brust; aber Marduk, der Besieger der Tiamat, nimmt sie ihm ab und legt sie sich selbst an. Wir lassen hierbei ganz außer Betracht, daß eine Entlehnung der U. und T. aus dem Babylonischen zur Zeit Samuels und Davids schwer denkbar ist, und daß beide bei dem Gebrauch des Loses jedenfalls nicht an die Tierkreisbilder und die Gegensätze von Leben und Tod ꝛc. gedacht haben. Aber auch wenn man sich damit begnügt, erst dem Priesterkodex eine absichtliche Anlehnung an das babylonische Vorbild zuzuschreiben, schrumpft die Analogie auf einen kümmerlichen Rest zusammen: der Hohepriester trägt die Orakeltasche mit den hl. Losen auf der Brust, wie das babylonische Gottesbild die Schicksalstafeln. Diese Gleichung läßt u. E. eine direkte Entlehnung (zu welchem Zweck auch?) kaum begründet erscheinen. **Kautzsch.**

Urlsperger, Joh. Aug., Dr. theol., Dogmatiker und Gründer der deutschen Christentumsgesellschaft, gest. 1806. — Quellen zur Geschichte seines Lebens: Kurzes selbstverfaßtes Curriculum aus Anlaß seiner Ordination. Gedruckt mit der Ordinationsrede seines Vaters und anderen Gelegenheitsreden, Augsburg 1757; Gradmann, Das gelehrte Schwaben, Ravensburg 1802, S. 694—704; Joh. Georg Meusel, Das gelehrte Teutschland, 10. Bd. Lemgo 1803, S. 759—761. Für seine theologische Entwickelung vergleiche man die Einleitung zu seinem „Kurzgefaßten System des Vortrages von Gottes Dreieinigkeit". Ueber seine Bemühungen zur Gründung der Christentumsgesellschaft geben deren geschriebene Protokolle sowie seine zahlreichen Briefe an die Gesellschaft Aufschluß; für seine spätere Lebenszeit sind ebenfalls die letzteren die Hauptquelle. Protokolle und Briefe befinden sich im Archiv der deutschen Christentumsgesellschaft im Missionshaus zu Basel. — Litteratur: AdB Bd 39, S. 355 bis 361. Art. von Ed. Jacobs.

Die Familie U. war um die Wende des 16. Jahrhunderts in Süddeutschland eingewandert, nachdem sie um ihres evangelischen Glaubens willen aus ihrer früheren Heimat in Österreich war vertrieben worden. Johann August U. war der Sohn des Seniors Samuel U.s in Augsburg (s. d. A.), des früheren Hofpredigers Herzog Eberhard Ludwigs von Württemberg. Er wurde in Augsburg am 25. November 1728 geboren und bis in sein zehntes Jahr durch seine Eltern und Privatlehrer unterrichtet. Im Herbst 1738 bezog er die Fürstenschule zu Neustadt an der Aisch, deren Rektor Örtels er ein dankbares Andenken bewahrte.

Von 1743 an besuchte er das Gymnasium zu St. Anna in Augsburg und schloß im Jahre 1747 seine Gymnasialstudien ab mit der Dissertation De praestantia Coloniae Georgiensis prae Coloniis aliis. Darin beschäftigte er sich mit der Ansiedelung vertriebener evangelischer Salzburger in Nordamerika, die durch Vermittlung seines Vaters in Eben Ezer südlich von Savannah eine zweite Heimat gefunden hatten. Er giebt in dieser seiner Erstlingsschrift u. a. seiner Freude darüber Ausdruck, daß die Emigranten in ihrer neuen Heimat nun ihres Glaubens frei leben könnten und hofft, daß sie ihn auch unter den Indianern auszubreiten Gelegenheit fänden. Jene Salzburger ihrerseits hatten sich zu gemeinsamer Fürbitte für ihn, den Sohn ihres Wohlthäters verbunden, „daß Jesu Reich durch ihn möchte ausgebreitet werden". Das Werk der Fürsorge für diese Glaubensgenossen und Landsleute seiner österreichischen Vorfahren führte er nach

dem Tode seines Vaters weiter, wie er auch sonst für Evangelische in der Zerstreuung zeitlebens ein warmes Herz hatte und auf jede Weise für sie eintrat. Von 1747—1750 studierte er in Tübingen hauptsächlich philosophische Fächer. Nachdem er den Winter 1750 wegen Unpäßlichkeit im elterlichen Hause zugebracht hatte, bezog er 1751 die Universität Halle, um hier mit dem vollen Studium der Theologie einzusetzen, sich auch schon im Predigen zu üben und an öffentlichen Disputationen teilzunehmen. Im Hause des Professors Sigm. Jak. Baumgarten fand er liebevolle Aufnahme. Nachdem er 1753 nach abgelegtem Examen die Magisterwürde erlangt hatte, schloß er seine akademischen Studien im Jahre 1754 mit einer Dissertation **De mysteriorum christianae fidei vera indole, et adversus recentissimas oppugnationes vindiciis.** Darin brachte U. eigentlich nicht ganz das zum Ausdruck, was ihn schon damals bewegte und dessen weiterer Darlegung fast seine ganze Lebensarbeit gewidmet war, nämlich den Nachweis, daß im Verständnis des Wesens der Dreieinigkeit Gottes der Schlüssel zum Verständnis der ganzen christlichen Religion liege. Da er im ersten Entwurf zu jener Arbeit die durch Wolf vertretene zeitgenössische Philosophie angegriffen hatte, hielt ihn Baumgarten, dem er seine Arbeit vorlegte, davon ab, sie in Halle, wo Wolf damals noch lebte und Kanzler der Universität war, zu publizieren, riet ihm aber an, sie in seiner Heimat als besondere Schrift drucken zu lassen. Was nun in Halle erschien, war eine allgemein gehaltene Abhandlung über den christlichen Glauben, die keinen Anstoß erregte.

Nach bestandenem Examen trat er in seiner Heimat öfters als Prediger auf und unternahm im darauffolgenden Jahre vom Mai bis zum November 1755 eine längere Reise, auf der er u. a. auch Stuttgart, Frankfurt a./M., Hamburg, Kopenhagen, Wernigerode und Berlin berührte. Es lag ihm damals schon vor allem daran, persönliche Beziehungen zu Gleichgesinnten anzuknüpfen, was z. T. weitgehende Folgen hatte. So skizzierte er in Frankfurt zu Beginn jener Reise im Hause des Seniors D. Fresenius nach Besprechung mit diesem den „Grundriß, wie eine Gesellschaft zur Beförderung christlicher Liebe könne errichtet werden; zu dem Ende entworfen, damit anderen klugen und erfahrenen Personen Gelegenheit gegeben werde, noch mehrere Vorschläge zu thun und dadurch die Sache zu besserer Reife zu bringen".

Es ist wohl kaum bloßer Zufall, daß sich schon im Anfang des folgenden Jahres in Basel eine „Gesellschaft von guten Freunden" zusammenthat, ganz unabhängig von der 1740 in Basel gegründeten Societät der Brüdergemeine, „in der Absicht, nach allgemeiner Christenpflicht, Gottes Ehre und der Nebenmenschen Heil zu befördern und sich untereinander zu erbauen". Die Statuten dieser Gesellschaft hatte eigenhändig Pfarrer Hieronymus d'Annone in Muttenz bei Basel, der Vater des Basler Pietismus, ein Nachkomme oberitalienischer Refugianten, entworfen, der seit dem Jahre 1736 mit Samuel U. persönlich befreundet war und dessen Liebesarbeit unter den evangelischen Österreichern unterstützte. Die Freundschaft mit dem Vater U. war auch auf den Sohn übergegangen. D'Annone korrespondierte, wie bisher privatim, so von 1756 an im Namen jener Gesellschaft mit den beiden U. und gründete eine Gesellschaftsbibliothek, worin Schriften Samuel U.s und ihnen geistesverwandte Bücher Aufstellung fanden. Die Gesellschaft machte sich zur Pflicht, die Verbreitung christlicher Schriften an die Hand zu nehmen, eine christliche Leihbibliothek einzurichten, bedrängte evangelische Glaubensgenossen zu unterstützen, Heiden-, Juden- und Mohammedanermission zu fördern, ein wachsames Auge auf herumreisende Kollektanten zu haben, daß sie nicht Irrlehren verbreiteten, und auf die Zeichen der Zeit zu merken. Die ersten greifbaren Früchte dieser Gesellschaft war die Sammlung von Geldern für die Evangelischen in Österreich und die Anstellung eines Diakonen zur Pflege bedürftiger Kranker in Basel. Es liegen keine Nachrichten darüber vor, wie lange diese Gesellschaft in Basel bestand. Die Protokolle über ihre Verhandlungen reichen nur bis zum Jahre 1760. Aber ganz deutlich sieht man in der „Gesellschaft der guten Freunde" eine Vorläuferin der später durch Joh. Aug. U. ins Leben gerufenen Christentumsgesellschaft, die in Basel ihren Zentralsitz fand. Es ist höchst wahrscheinlich, daß schon jene erste Basler Gesellschaft aus dem Jahre 1756 für innere und äußere Mission, wie wir jetzt sagen würden, auf die Anregungen des jungen U.s zurückgehen, die er von Frankfurt aus im Jahre zuvor gleichgesinnten Freunden hatte zugehen lassen und daß wir in ihren Statuten die Hauptgedanken jenes „Grundrisses" besitzen, den U. mit Fresenius in Frankfurt entworfen hatte, dessen Wortlaut wir aber nicht kennen. Im Entwurf und in der Ausführung solcher weitausschauenden Pläne hatte Joh. Aug. U. an seinem Vater, Sam. U., einen Vorgänger, dessen Ideen nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben waren, und der seinerseits direkt von August Hermann Franke Impulse empfangen hatte.

Nach Augsburg zurückgekehrt, wurde U. von seinem Vater zum Gehilfen des Predigtamtes mit dem Titel eines „Pestilenziars" eingesegnet und erhielt im Jahr 1757 die Stelle eines vierten Diakonen an der Barfüßergemeinde. Infolge mehrerer rasch aufeinander folgender Todesfälle unter der Gemeindegeistlichkeit durchlief er bis 1760 sämtliche Diakonatsstellen bis zur ersten. Zwischenhinein wurde er 1761 beauftragt, in Tirol die kriegsgefangenen preußischen Offiziere seelsorgerlich zu bedienen. Nachdem er 1762 durch Übernahme des Diakonates an der Hauptpfarrkirche zu St. Anna Gelegenheit gefunden hatte, seinem Vater in dessen letzter Amtszeit zur Seite stehen zu dürfen, blieb er gern noch bis 1770 Diakon, obwohl ihm schon 1765 nach dem Rücktritt seines Vaters von den öffentlichen Ämtern die erste Pfarrstelle war angeboten worden. Nach zweijährigem Pfarramt an der hl. Kreuzkirche gelangte er im Jahre 1772 kurz nach dem Tode seines 87jährigen Vaters zum Seniorat, welche Würde er aber bloß vier Jahre lang bekleidete, da er sich schon 1776 infolge anhaltender Kränklichkeit erst 48jährig genötigt sah, seine sämtlichen bis dahin verwalteten öffentlichen Ämter niederzulegen.

Inzwischen aber hatte er sich neben gewissenhafter Erfüllung seiner Amtspflichten, ja Hand in Hand damit, weiter mit jenen Fragen beschäftigt, die schon seiner akademischen Dissertation zu Grunde lagen. Die Anfänge dieser Studien gehen bis in seine früheste Zeit zurück. Er fühlte von Jugend auf einen „beinahe unaufhaltbaren Trieb" in sich, der Wahrheit selbstständig nachzudenken. Jede auf diese Weise gewonnene Erkenntnis suchte er in origineller Weise wissenschaftlich zu verarbeiten und sich so von früh an sein eigenes System zu bilden. Dabei verfolgte er den Grundsatz, niemals eine gut bezeugte historische Thatsache nur deshalb zu verwerfen, weil sie seinem Verständnis Schwierigkeiten bot, sondern die Ursache der mangelhaften Erkenntnis zunächst bei sich selbst zu suchen. Sodann galt ihm die Bibel als unmittelbare Offenbarung Gottes nicht nur als Erkenntnisquelle, sondern auch als „Probierstein der Wahrheit". Mit Beginn seiner Amtsthätigkeit machte er es sich sogleich zur Regel, durch seine zahlreichen Predigten (120—150 jährlich) nicht nur seine Zuhörer zu erbauen, sondern auch sich selbst wissenschaftlich zu fördern. Er predigte ganze Bücher der heiligen Schrift A und NTs nach einer eigenen Methode durch, beständig auf den Schriftzusammenhang hinweisend. Und bei der Vorbereitung auf seine Predigten gab er sich bei jedem Text über alle einschlägigen wissenschaftlichen Fragen Rechenschaft, so daß er nach seiner eigenen Aussage ohne weiteres darüber gelehrte Abhandlungen hätte liefern können. Bei diesen Studien ließ ihn im Jahre 1767 die Stelle Kol 2, 2 und 3 (vom Geheimnis Gottes des Vaters und Christi, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis) nicht mehr los, und er sah in ihr den Schlüssel aller Erkenntnis. Von dieser Zeit an galt sein ganzes Studium noch intensiver als bisher der Ergründung dieses Geheimnisses und es erschienen innerhalb der Jahre 1769 bis 1777 sieben meist umfangreiche Abhandlungen über das Wesen Gottes, worin er eine selbstständige Dreieinigkeitslehre darlegt. Darin will er, auf dem Boden der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses stehend, die reine Lehre vertreten und doch zugleich die der athanasianischen Auffassung der Trinität anhaftenden Mängel (Vermischung der Wesensdreieinigkeit Gottes mit seiner Offenbarungsdreieinigkeit) zu überwinden suchen ohne doch dem Sabellianismus zu verfallen. (Vier Versuche einer genaueren Bestimmung des Geheimnisses Gottes und des Vaters und Christi 1769—1774; Kurzgefaßtes System meines Vortrages von Gottes Dreieinigkeit, 1777; dazwischen zwei Streitschriften über denselben Gegenstand zur Abwehr von Angriffen). U. unterscheidet vor allem eine Wesens- und eine Offenbarungs-Dreieinigkeit. Zur ökonomischen Trinität gehören Begriffe wie Zeugen und Ausgehen. Das gehört nicht zum Wesen Gottes, läßt aber auf seine innere Beschaffenheit schließen, da sich Gott nur so offenbaren kann, wie er wirklich ist. Aus der Thatsache der Offenbarung also ist erkennbar, daß in Gottes Wesen innere Unterschiede vorhanden sind, ohne die er nicht aus sich herausgehen noch sich dabei differenzieren könnte. Im dreieinigen Wesen Gottes kann es an sich keine erste und keine letzte Person geben, also auch nicht die eine, etwa der Vater, zum principium et fons deitatis gemacht werden. Ganz anders aber, wo gar nicht vom Wesen Gottes, sondern nur von der Offenbarung seines Wesens die Rede ist. Da erscheint der Sohn und der Geist dem Vater als der Lebensquelle untergeordnet. Die Wahrheit, daß der einige Gott nach seinem Wesen selbst dreieinig ist, ohne jedoch nach diesem notwendigen Verhältnis betrachtet, Vater, Sohn und Geist zu sein, ist das Geheimnis Gottes oder das Wesen Gottes an sich.

Der Ausgang Gottes von sich in die Offenbarung wird von U. als der Übergang aus dem Unendlichen ins Endliche aufgefaßt. U. fragt: Wie kommt Gott, die unend-

liche Ursache, zu einer endlichen Wirkung, wie sie bei der Schöpfung der Welt stattfindet? Und wie macht Gott aus der Schöpfung der Welt, die doch endlich bleibt, ein unendliches Werk? Und wie greift es Gott an, daß das Endliche und Unendliche miteinander Eins werden? Die Antwort lautet: Im Sohn ist das Endliche und das Unendliche zur Einheit verbunden, so daß er sich selbst in seinem Ausgang durch unendliche Kraft zu endlichen Wirkungen bestimmt, durch endliche Wirkungen mit endlichen Kräften sich vereinigt und dadurch endliche Wesen in seine unendliche Vereinigung aufnimmt. Die tiefste Stufe seiner Erniedrigung in der Welt geschah in seinem Tode, denn in seinem im Grabe ruhenden Leibe ließ er sich bis zum scheinbar Leblosen herab, wodurch er möglich machte, daß auch die kleinsten der einfachen Kräfte der Vereinigung mit ihm und der daraus fließenden Folgen teilhaftig werden können. Dieser freiwilligen Einschränkung seines Wesens folgt die Erhöhung, die im Gegensatz dazu eine Ausbreitung seiner Herrlichkeit darstellt bis alle Zwecke seines Kommens in die Welt erreicht sind und seine und seines Vaters Herrlichkeit nicht mehr im Ausgang voneinander unterschieden sein werden. Dann hört die ganze Ökonomie auf, da sie ihren Zweck erreicht hat. Der Sohn unterwirft sich dem Vater und hört auf, Sohn zu sein, bleibt aber wie vor seinem Ausgang eine göttliche Person. Der heilige Geist begleitet den Sohn auf seinem ganzen Wege der Erniedrigung und Erhöhung. Auch er geht aus von dem Vater, um bei dem Sohn zu sein. „Er ist die in Gott gebärende d. i. den Ausgang und Darstellung eines göttlichen Sohnes durch Geburt bewirkende Kraft" (Versuche, Stück IV, S. 323). Im Anschluß an die Trinitätslehre und im Zusammenhang damit ließ U. im Jahre 1775 die Schrift „vom göttlichen Ebenbild" erscheinen.

U. war sich dessen bewußt, daß seine tiefsinnige Erfassung der Trinitätslehre Neues bot, und erwartete mit Recht, daß sie beachtet werde und wenigstens bei Gesinnungsgenossen Anklang finde. Aber er wurde schwer enttäuscht. Die tonangebenden Organe jener Zeit, wie u. a. die Allgemeine deutsche Bibliothek verhöhnten seine Ausführungen und von der andern Seite her wurde er wegen seiner Abweichung von der athanasianischen Auffassung als Irrlehrer verdächtigt, ja sogar vor Kaiser und Reich angeklagt. Da ihm in apologetischem Interesse alles daran lag, durch sein System das alte Dogma neu zu begründen und zu festigen gegenüber den frivolen Angriffen der sog. Neologen verlangte er von der Universität Tübingen Prüfung seiner Trinitätslehre und entweder deren Widerlegung mit biblischen Gründen oder Anerkennung seiner Aufstellungen als schriftgemäß. Die Antwort Tübingens war die Verleihung der theologischen Doktorwürde im Jahre 1775. — U. warf den Theologen seiner Zeit Denkfaulheit vor, weil sie sich nicht mit den ihm so wichtigen Fragen befassen wollten und erhoffte von der Zukunft eine bessere Würdigung seiner Arbeiten. Diese Erwartung erfüllte sich. Denn im vorigen Jahrhundert ließen ihm z. B. Baur und Dorner alle Anerkennung widerfahren. Beachtenswert ist auch, daß sich in der Gegenwart M. Kählers Darstellung der Trinität in seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre" (2. Aufl. S. 315—318) nahe mit derjenigen U.s berührt. — Der Grund der Ignorierung U.s durch seine Zeitgenossen mag hauptsächlich in seiner schwerfälligen und unsystematischen Darstellungsweise gelegen haben. Besonders sein „Erster Versuch" leidet an vielen Mängeln, weshalb er später selber davor warnte, mit dessen Lektüre das Studium seines Systems zu beginnen.

Da er sich in seiner theologischen Stellung so vereinsamt sah, suchte er mit den wenigen Gleichgesinnten Fühlung zu gewinnen und sie zum Zusammenschluß zu veranlassen. Er hatte noch weitausschauende schriftstellerische Pläne, wollte diese aber nicht ausführen, ohne der Beachtung und Teilnahme wenigstens seiner Gesinnungsgenossen sich versichert zu haben. Darum war er seit dem Jahre 1777 durch umfassende Korrespondenz in dieser Richtung eifrig thätig, jedoch ohne Erfolg. Da beschloß er durch Wiederbelebung alter und Anknüpfung neuer persönlicher Beziehungen eine Vereinigung zur Verteidigung der christlichen Wahrheit zu gründen nach dem Vorbild der seit 1698 in England bestehenden „Soc. for promoting christian knowdledge", deren korrespondierendes Mitglied er seit 1765 war, und der schwedischen Gesellschaft „de fide et christianismo". Im August 1779 begann er jene wichtige 16monatliche Reise, die die Gründung der Deutschen Christentumsgesellschaft (s. d. A.) zur Folge hatte. Bisher hatte man angenommen, U. sei über Norddeutschland nach England gereist und habe zuletzt noch die Schweiz berührt, wo er endlich mit seinem Plan Anklang gefunden habe. Daran ist richtig, daß er nach seiner Rückkehr aus England durch die Kunde von der Gründung einer „Deutschen Gesellschaft edler, thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit" in Basel über den Mißerfolg in seinem eigenen Heimatlande getröstet wurde.

Thatsächlich begann U., wie aus den handschriftlichen Akten des erst kürzlich vollständig zugänglich gewordenen Archivs der deutschen Christentumsgesellschaft in Basel nun unzweifelhaft hervorgeht, jene Reise mit dem Besuch der Schweiz. Wahrscheinlich berührte er St. Gallen, Stein a. Rhein, Schaffhausen und Winterthur, ganz sicher Zürich, wo er Lavater aufsuchen wollte, aber nicht antraf, und Basel, wo er bei Pfarrer Joh. Rud. Burckhardt zu St. Peter, dem geistlichen Sohn d'Annones, und bei anderen Persönlichkeiten sofort Verständnis für sein Anliegen fand. Die Briefe aus Basel waren ihm auf seiner ganzen weiteren Reise eine fortwährende Quelle des Trostes bei den unerwarteten Enttäuschungen, die er besonders in Deutschland erlebte. In Darmstadt fand er so wenig Anklang, daß er heimgekehrt wäre, hätten ihm nicht Briefe aus Berlin von Oberkonsistorialrat Silberschlag, mit dem er bereits in Korrespondenz stand, und aus Basel Mut zugesprochen. Sein Mißerfolg in Frankfurt bewog ihn, Deutschland vorerst überhaupt den Rücken zu kehren und es in England mit der Verwirklichung seines Planes zu versuchen, woran er vorher gar nie gedacht hatte. Das verständnisvolle Entgegenkommen des deutschen Pfarrers Lambert in London entschädigte ihn für seine bisherigen Mißerfolge. Am Weihnachtstage 1779 verkündete Lambert von der Kanzel herab zur freudigsten Überraschung des anwesenden U. die Gründung einer Gesellschaft nach dessen Sinn, so daß U. voller Freude nach Basel berichten konnte: Gottlob! ich kann Ihnen zum Troste sagen: die Gesellschaft ist da! Zunächst hatte U. nur an eine deutsche Gesellschaft gedacht, die allerdings auch die Deutschen im Ausland umfassen sollte, um diese nicht nur der reinen Lehre, sondern auch dem Deutschtum zu erhalten. In England hoffte er einen englischen Zweig gründen zu können und dadurch eine große internationale Vereinigung anzubahnen. Durch diesen Plan wurde er zu einem der ersten Vertreter des Allianzgedankens. Er schrieb zu dem Zwecke in London eine englische Schrift: **An address to all sincere promoters of the kingdom of God, resident in England etc.** Außerdem gehörte auch die Heranziehung lebendiger Glieder der römischen, griechischen und russischen Kirche mit zu seinem Plan. Außerordentlich merkwürdig erschien ihm in England die Thatsache, daß ihm bis zu jenem Zeitpunkt nur aus reformierten Ländern Vertrauen und Unterstützung zu teil geworden war. Er freute sich ungemein über diese ungeahnte Ausbreitung seiner Ideen auch in der Hoffnung, daß dadurch seine näheren Glaubensgenossen in Deutschland zum Wetteifer angespornt würden.

Auf der Rückreise hielt er sich längere Zeit in Holland auf und fand bei seiner Rückkehr nach Augsburg im November 1780 die schon erwähnte Meldung der Entstehung einer Gesellschaft in Basel, der ersten auf dem Kontinent. Diese Kunde hielt ihn aufrecht, da er gleichzeitig die Nachricht vom Tode Lamberts vorfand und er den Fortbestand der Londoner Gesellschaft gefährdet sah, die denn auch bald darauf einging. Mit der Basler Gesellschaft, die der Mittelpunkt der in den folgenden Jahren in der Schweiz und in Deutschland zahlreich entstehenden Partikulargesellschaften wurde, blieb U. bis in seine letzten Jahre in zeitenweise außerordentlich lebhafter Korrespondenz und ließ sich durch sein „geliebtes Basel", das er für die Übernahme der Centralleitung der Gesellschaft immer aufs neue seiner Dankbarkeit versicherte, die Berichte der anderen Gesellschaften zusenden. Er sprach es sofort bei der Konstituierung der Gesellschaft aus, daß er nicht daran denke, ihr Haupt sein zu wollen. Es genüge ihm, regelmäßig über ihre Thätigkeit unterrichtet zu werden. Noch mehr als seine Dreieinigkeitslehre trug ihm die Gründung seiner Gesellschaft Hohn und Spott ein. Ja er wurde, weil man geheime Absichten dahinter witterte, des Jesuitismus und der Freimaurerei verdächtigt, und ein zweiter Demetrius genannt, der mit seinem Geschrei der Aufklärung einen Damm entgegen setzen möchte.

Gern hätte sich U. wieder nach London gewandt, um da ein Erziehungsinstitut für deutsche Kinder nach dem Vorbild der Anstalten von Aug. Herm. Franke in Halle zu gründen. Es sollte dazu dienen, die Nachkommen der in England niedergelassenen Deutschen sowohl der reinen Lehre als ihrer Nationalität zu erhalten und zugleich den Engländern Anschauungsunterricht über gründliches, deutsches Erziehungswesen zu geben. Es kam aber nicht zu jener Reise nach England, was U. nicht nur um seines Planes, als auch um seiner selbst willen bedauerte, da ihm das dortige Klima besser zugesagt hätte, als das heimatliche.

Auch die Gesellschaftssache nahm eine andere Wendung, als U. es erwartet hatte, da seine Freunde in Basel und anderswo weniger eine theoretische Verteidigung der reinen Lehre, als vielmehr praktische Liebesthätigkeit anstrebten. In seiner letzten größeren Schrift, den „Zeugnissen der Wahrheit", die 1786 erschien, spricht er sich darüber aus und bedauert es, daß sogar der Name der von ihm gestifteten „Deutschen Gesellschaft

thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit" abgeändert wurde (in „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit", später kurz „Deutsche Christentumsgesellschaft" genannt). Die neue Gestalt der Gesellschaft sei seinem ursprünglichen Plan eigentlich vollkommen entgegen. Aber er tröstet sich damit, „daß Gott das Unternehmen, wenn es nach seinem Sinn sei, erhalten und weiter führen werde". 5 Ja es sei zu hoffen, daß durch Anstalten — er meint wohl in erster Linie Erziehungsanstalten —, der ursprüngliche Zweck der Gesellschaft nicht nur erreicht, sondern noch übertroffen werde. Elf Jahre später spricht er in einem Briefe sogar in ahnungsvoller Weise von einer „Anstalten-Periode", die durch göttliche Leitung bei der Gesellschaft einmal eintreten könnte. Die Verwirklichung seiner Lieblingsidee, die Gründung einer 10 vorwiegend litterarischen Gesellschaft zur Verteidigung der geoffenbarten Religion blieb ihm versagt. Dafür entwickelte sich die Deutsche Christentumsgesellschaft immer mehr zu dem, was er selbst als Kandidat im Jahre 1755 in Frankfurt geplant hatte, zu einer Gesellschaft zur Beförderung christlicher Liebe, deren erster Versuch die „Gesellschaft der guten Freunde" in Basel im Jahre 1756 gewesen war. Über alle Enttäuschungen hob 15 ihn immer wieder sein glaubensfroher Mut und sein fast prophetischer Blick hinweg und ließ ihn Großes von Gott hoffen. So schreibt er in seinen „Zeugnissen der Wahrheit" u. a.: „Wir eilen einer der größten Hauptepochen entgegen, die je die Bewohner des Erdbodens gesehen und die allen Dingen auf demselben eine neue Gestalt geben wird". Der Hauptsturm werde die katholische Kirche treffen, die ihren Einfluß auf die Völker 20 verlieren werde. Sogar im Schoß der katholischen Kirche werde es tiefgreifende Differenzen geben. „Selbst Rom und Papst werden auf kurze Zeit als offenbare Feinde unter sich erscheinen". Auch protestantische Länder würden in die allgemeine Bewegung hineingezogen werden. Wenn aber ihre Obrigkeiten das Aufkommen freier Anstalten als Pflanzstätten christlicher Zucht begünstigten, würden ihre Staaten vor dem Schlimmsten bewahrt 25 bleiben. U. sah voraus, daß sich die religiösen Gegensätze in der Zukunft immer mehr verschärfen werden, war aber gewiß, daß der Herr seiner Gemeinde werde zum Siege verhelfen.

In den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens war U.s Thätigkeit durch zunehmende körperliche Schwäche und durch die Kränklichkeit seiner Gattin (Frau Anna geb. 30 Ouchterlony) auf allen Seiten gehemmt. Auch lasteten ökonomische Sorgen auf ihm, da er bei seinen zahlreichen Publikationen (Gradmann führt im „Gelehrten Schwaben" 32 größere und kleinere Schriften von ihm auf) und auf seiner großen Reise zur Gründung der Christentumsgesellschaft einen beträchtlichen Teil seines Vermögens aufgebraucht hatte und nun als Emeritus in doppelt übler Lage war. So verbrachte er die Folgezeit trotz 35 seinen weithin reichenden Beziehungen meist in stiller Zurückgezogenheit. Seine wiederholten schlaganfallähnlichen plötzlichen Erkrankungen hinderten ihn oft gänzlich an geistiger Arbeit. Mit wunderbarer Energie raffte er sich nach jedem Krankheitsfall immer wieder auf, um durch litterarische Beiträge in Zeitschriften und unermüdliche Privatkorrespondenz seine theologischen Anschauungen und die Gesellschaftssache zu verteidigen sowie für be- 40 drängte evangelische Glaubensgenossen einzustehen.

Sein brennendes Verlangen, als Nachkomme österreichischer Emigranten etwas für die evangelischen Glaubensgenossen in Österreich, Böhmen und Ungarn zu thun, trieb ihn dazu, dem Kaiser Franz I. (II.) aus Anlaß eines Besuches desselben in Augsburg im Jahre 1792 eine Denkschrift zu überreichen, die der leutselige Fürst huldvollst entgegen 45 nahm, obschon er zuvor strengen Befehl an seine Begleitung erteilt hatte, keine Bittsteller zuzulassen. Eine merkwürdige Verkettung günstiger Umstände, infolge deren es U. damals gelang, persönlich zum Kaiser zu gelangen, sah er als eine freundliche Fügung Gottes und Erhörung seiner Gebete an. Diese Erfahrung ermutigte ihn, auf einer Reise nach Österreich im Jahre 1797 in Baden bei Wien eine förmliche Audienz beim Kaiser nachzusuchen, 50 die ihm gnädigst gewährt wurde und wobei er die gewünschte Gelegenheit fand, sich mit dem Monarchen über den Ernst der Zeitlage auszusprechen. Auch für die Salzburger Kolonie in Amerika, über deren Zustand er noch 1787 eine Schrift herausgab, war er thätig, solange es ihm seine abnehmenden Kräfte erlaubten.

Erst wenige Jahre vor seinem Tode ging sein Wunsch in Erfüllung, an einem stillen 55 Ort (Öttingen im Rieß) seinen Büchern und seiner Korrespondenz leben zu können. Die Reisen, die er zwischenhinein unternahm, zweimal nach Österreich und einmal nach Herrnhut, auch nach Wernigerode, wo er besonders nahe Freunde hatte, erfolgten meist auf Anraten der Ärzte und dienten ihm zur Pflege persönlicher Beziehungen. Trotz seines hohen Alters unternahm er noch im Jahre 1805 eine Reise nach England, wahrscheinlich auch seiner 60

Gesundheit wegen, fand aber nicht den gewünschten Erfolg und starb auf der Rückreise im Freimaurerhospital zu Hamburg am 1. Dezember 1806 kinderlos in einem Alter von 78 Jahren.

Joh. Aug. U. war seiner Zeit weit vorausgeeilt und hat darum für die Gegenwart 5 mehr als bloß historische Bedeutung. Er war einer der ersten, der bei der damals in Deutschland herrschenden Verachtung der eigenen Nationalität gegen alles Undeutsche im deutschen Volkstum protestierte. Er hätte es gern gesehen, wenn seine „Deutsche Gesellschaft" durch ihre Ausbreitung auf außerdeutsche Länder (wie England, Holland und Schweden) auch das Nationalbewußtsein der dortigen Deutschen gestärkt hätte. Vor allem 10 aber gehört er mit zu den Bahnbrechern für die freie Organisation zur Pflege religiösen Lebens und christlicher Liebesthätigkeit innerhalb des bestehenden Kirchentums. Er hielt beim Eindringen von Fremdkörpern in die christliche Kirche, wie Deismus und Rationalismus, freiwillige Vereinigungen lebendiger Christen als das zweckmäßigste Mittel, die christliche Gemeinschaft aufrecht zu erhalten. Daß er darin richtig sah, hat die Folgezeit 15 bewiesen. Bei der Verfolgung dieses Zweckes kannte er keine Schranken der Nationalität oder der Konfession mehr; da war ihm allein die Stellung zu Christus das Entscheidende. Auch darin wird er Recht behalten, daß der Wahrheitsgehalt der alten Bekenntnisse nicht verloren geht, wenn er biblisch neu begründet wird, sondern nur um so heller ans Licht tritt und daß die Theologie nie von einem Punkt der Peripherie aus das Centrum finden 20 kann, sondern daß in der göttlichen Selbstoffenbarung der Mittelpunkt gegeben ist, von wo aus dann die peripherischen Fragen ihre Lösung finden werden. **H. Anstein.**

Urlsperger, Samuel, Hofprediger in Stuttgart, dann Senior in Augsburg, gest. 1772. — Litteratur: Wohlverdientes Ehrengedächtnis des Herrn Samuel Urlsperger ... gesammelt und herausgegeben von Joh. Aug. Urlsperger, Augsburg 1773; Sammlung 25 Urlspergerscher Jubelschriften, Augsburg 1764; J. G. Meusels Lexikon 1815, XIV. S. 213 bis 215; Koch, Geschichte des Kirchenlieds II, 166—173, AdB A. von Jacobs; Populäre Darstellungen: Dr. L. Renner, Lebensbilder aus der Pietistenzeit, Bremen und Leipzig 1886, S. 332 ff., dort auch Belege S. VII—IX; Armin Stein, Samuel Urlsperger, Der Patriarch des süddeutschen Pietismus, Halle 1899, mit Benützung von Quellen, doch ohne Angabe der- 30 selben. — Der handschriftliche Briefwechsel S. U.s mit A. H. Francke befindet sich in der Hallenser Waisenhausbibliothek, mit den Grafen Stolberg-Wernigerode u. a. im fürstl. Archiv zu Wernigerode a. H., mit dem Pfarrer d'Annone von Muttenz bei Basel im Privatbesitz. — Weitere Quellen sind verwendet und genannt in: Bernhard Koch, Sam. Urlsperger und seine Liebesarbeit an den Glaubensgenossen, Bilder aus Augsburgs kirchlicher Vergangenheit 35 S. 97—140. Augsburg, Schlosser 1906.

Samuel Urlsperger, der Vater des bekannteren Johann August U. (s. A.), des Stifters der deutschen Christentumsgesellschaft (s. A.) interessiert durch sein Schicksal am Hofe Eberhard Ludwigs von Württemberg wie durch seine Fürsorge für die Salzburger und böhmischen Emigranten. Er wurde geboren am 31. August 1685 als Sohn des 40 herzoglichen Stabsverwalters zu Kirchheim unter Teck, als Nachkomme eines ehemals in Ungarn und Steiermark begüterten, in der Gegenreformation aber um des Bekenntnisses willen ausgewanderten Geschlechts. Sein Bildungsgang war der junger begabter Schwaben: Stadtschule, Kloster und Tübinger Stift. Mit 20 Jahren wurde er Magister der Philosophie, die Disputation handelte von der **laterna magica!** Auf Grund seines 45 theologischen Examens wurde er nochmals in das Stift aufgenommen (1707), wo er jetzt die Freundschaft der Studiengenossen A. Bengel und Ötinger genoß. Das Wohlgefallen des Herzogs anläßlich einer öffentlichen Disputation über eine Polemik des Kanzlers Jäger gegen Locke und Poiret verschaffte ihm ein großes Reisestipendium, das ihn auf fast 5 Jahre durch Deutschland, Holland und England führte, eine Zeit bestimmender und 50 nachhaltiger Eindrücke.

Über Erlangen, wo er in der Tochter des Ritterakademiedirektors von Jägersberg, Jakobine Sophie, seine nachmalige Gattin kennen lernte, eilte er nach Halle zu A. H. Francke. Dieser übergab ihn seinem eben nach England zurückkehrenden Freund, dem Hofprediger des Prinzgemahls Georg, A. W. Böhme, dessen fromme, originale Persön- 55 lichkeit (Charakteristik bei Kramer, Francke II, 58 ff.) auf den Jüngling entscheidenden Einfluß gewann. Zwar trennte ein heftiger Seesturm, der das Schiff an die holländische Küste zurückwarf und U. zugleich mit der Todesnot den Ernst aufrichtiger Bekehrung vorhielt, die beiden auf ein halbes Jahr, während dessen U. Holland besuchte und in Utrecht bei Pontanus und Leydeker Vorlesungen über Cocceianische und Cartesianische 60 Streitigkeiten hörte; als dann Böhme ihn nach London rief, um an Stelle des beur-

laubten 2. Hofpredigers Ruperti sein Mitarbeiter an der Hofkapelle und der deutschen Savoykirche zu werden, folgte U. mit Freuden. Als Hausgenosse Böhmes lernte er in fast zweijährigem Aufenthalt nicht nur London und die Universitäten Oxford und Cambridge kennen, sondern wurde auch zu thätiger Anteilnahme an dem eben jetzt — es war die Zeit kurz vor Whitefield und Wesley — aufblühenden praktischen „englischen" Christen- 5 tum mit der Rührigkeit seiner religious societies herangezogen. Von nicht geringer Tragweite sollte es für seine Zukunft werden, daß die seit 1698 bestehende angesehene societas de promovenda cognitione Christi ihn bei seinem Abschied zum auswärtigen korrespondierenden Mitglied erhob. Mit erweitertem Blick und angeregt für thätiges Christentum schied U. aus dieser Zeit „lebendig und kräftig ziehender Gnade". Mit 10 mehreren jungen Engländern kehrte er im Juli 1712 nach Halle zu Francke zurück, der ihn jetzt in sein Haus aufnahm, ihm auch wiederholt seine Kanzel zur Verfügung stellte; als Vorsteher des englischen Hauses hielt er Vorlesungen über englische Geschichte. In vertrautem Umgang mit dem Meister knüpfte er eine Verbindung fürs Leben, noch im hohen Alter rühmt er, daß er mit diesem teuren Manne auf besondere Weise verbunden 15 geblieben sei. Über Hannover, wo er am Hof Zutritt hatte, Hamburg, Stendal, Wolfenbüttel, Magdeburg, Halberstadt, Berlin, wo er die alten Freunde Speners besuchte, und Leipzig kehrte er im März 1713 in die Heimat zurück, um in Stetten im Ramstal seine erste Pfarrei zu finden.

Schwere innere und äußere Kämpfe warteten auf ihn. Der junge Herzog Eberhard 20 Ludwig, der in Treue gegen seine fromme Erziehung sich Pietisten wie Hedinger und Hochstetter zu Hofpredigern gewählt hatte, „um mit ihnen in den Himmel zu kommen", war seit dem Tode der Mutter Magdalena Sibylle immer mehr auf französische Abwege geraten; auf deren ehrwürdigen Witwensitze in Stetten trieb das Fräulein von Grävenitz, die Maitresse des Herzogs ihr herrisches Spiel. Als nun 1714 Hochstetter sein Amt 25 niederlegte, wurde mit ihrer ausdrücklichen Zustimmung U. zum Hofdiakonus und bald zum Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart berufen. Von dem weltgewandten, jungen Prediger erwartete sie mehr Nachsicht. In der That scheint U., so sehr er die innere Last dieses Amtes empfand, nicht den Mut zum kräftigen Eliaszeugnis gegen die „Landverderberin" und die Üppigkeit des Hofes gefunden zu haben. Vergebens suchte 30 er durch eifriges Werben für die neue Malabarmission auch am Hof geistliches Leben zu wecken. Zwar gelang es ihm den Herzog zu interessieren und eine Landeskollekte für Mission durchzusetzen, für deren Durchführung eine Kommission unter dem Vorsitz eines Schwagers der Grävenitz eingesetzt wurde, und Missionar Ziegenbalg schrieb ihm sehr erfreut über den reichen Ertrag von 6000 fl., aber das Ärgernis am Hofe blieb 35 bestehen.

Einen Wendepunkt in Urlspergers Verhalten bedeutete — das ist heute gegenüber den Bedenken Kramers und des von ihm abhängigen Ritschl (Geschichte des Pietismus III, 12 f.) so gut wie sicher — Franckes 14tägiger Besuch im Hause des Freundes zu Stuttgart im November 1717. Der innerlich unglückliche Hofprediger sehnte sich selbst 40 nach Aussprache, wenn er kurz vorher schrieb: „Glauben Euer Hochwürden nur, daß Sie einen göttlichen Beruf hieher zu reisen haben. Ich weiß es und bin's gewiß." Daß die beiden Freunde im Laufe eines zweiwöchentlichen intimen Verkehrs eine Aussprache über U.s Stellung zu dem Treiben des Hofes vermieden hätten, ist bei dem Charakter der beiden ein unvollziehbarer Gedanke, das Schweigen des Franckeschen Tagebuchs, das nur 45 eine Unterredung über den Hofprediger mit dem Präsidenten Osiander erwähnt, stellt einer tieferen psychologischen Betrachtung eher ein argumentum ex silentio für die Aussprache und ihre segensreiche Wirkung dar als das Gegenteil; gerade einem Tagebuch jener Zeit enthielt man die Intima mit bewußter Absicht vor, zumal wenn sie die Höfe betrafen. Entscheidend ist (abgesehen von dem Zeugnis der von mir S. 103 angezogenen 50 Vorrede, in der U. noch nach 36 Jahren dem Freunde für die Glaubensstärkung „in den dunkelsten Zeiten seines damaligen Amtlaufes" aus vollem Herzen dankt), daß die Briefe, die U. dem „Hertzenspapa" nach Ulm, Augsburg und Nördlingen nachsendet, („Das ist wahr, der Sieg ist über mein Vermuten . . ., mich hat es gewaltig gestärket", weitere Citate s. m. Beitrag!) so deutlich von einem inneren und äußeren Umschwung, 55 von U.s kräftigem Zeugnis sowohl wie von wachsender Verfolgung seitens des Hofes und der Hofpartei reden, daß es des Zeugnisses des jungen Francke gar nicht einmal bedürfte, der an seine Mutter schreibt, U. sei durch den Umgang mit dem Vater dazu ermutigt worden „von der Wahrheit Zeugnis zu geben". Ob freilich die aus Koch, Kirchenlied (s. oben) in die meisten Darstellungen herübergenommenen Einzelheiten, wie die Predigt 60

am Karfreitag, die darauffolgende Drohung des Herzogs, er hätte U. am liebsten von der Kanzel heruntergeschossen, die Einkerkerung, die heldenhafte Entscheidung der Gattin, lieber die Witwe eines Märtyrers als die Frau eines Verleugners Christi zu sein, Züge, die offenbar auf eine mündliche Überlieferung zurückgehen, historisch oder legendenhafte Aus-
5 schmückung sind, das zu entscheiden muß der wohl zu erwartenden Bereicherung der bisher recht lückenhaften Quellen überlassen bleiben. Als Thatsache steht fest, wie Herr Oberhofprediger Kolb auf Grund der Stuttgarter Konsistorialakten bestätigt, daß U. Schritte gegen die Grävenitz unternommen hat, wozu er sich in seinem Gewissen als Beichtvater des Herzogs verpflichtet fühlte, daß daraufhin ein Kommissionsverfahren gegen ihn ein-
10 geleitet wurde, dessen Ergebnis die Amtsentsetzung war. Ein hartes Geschick war es für ihn, daß er 2 Jahre lang aus eignen Mitteln und ohne Amt in der Stadt bleiben mußte, trotz wiederholter Intercession des Konsistoriums für sein geachtetes und geschätztes Mitglied. Das ihm angethane Unrecht hat U. als Mann und Christ ohne Erbitterung gegen seinen Fürsten getragen. Erst im Jahre 1720 willigte der Herzog in seine Be-
15 rufung zum Stadtpfarrer und Spezialsuperintendenten von Herrenberg. Schon nach 2 Jahren kräftigen Wirkens wurde er vor die ehrenvolle Wahl gestellt, der Nachfolger seines Freundes, des Hofpredigers Böhme in London oder Senior an der Hauptkirche bei St. Anna in Augsburg, zu werden. Er entschied sich rasch für Augsburg, wo ein Kreis frommer Aristokraten Thomas von Rauner, von Stetten, von Höslin, Gullmann
20 sich um den bescheidenen Franckeschüler und Pädagogen M. Rende, den Lehrer Liscovius', gebildet hatte. Doch dem Fremdling und Pietisten U. wurde der Eingang in Augsburg durch die Intriguen eines eifersüchtigen Diakonus Schneider empfindlich erschwert; noch ehe er einzog, ward er auf Grund einiger von Hedinger übernommener Sätze aus seinem Erbauungsbuch „Der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben" über das Leben
25 der Seligen nach den Tod bei dem evangelischen Ministerium des Papismus und Gichtelianismus angeklagt. Aus den umständlichen Untersuchungen, die 1725 sich durch einen erneuten Vorstoß des Pseudonymus Leberecht Peträus wiederholten, ging er glänzend gerechtfertigt hervor. Er besaß Weite des Geistes genug, um zu Gunsten einer **libertas evangelica in non necessariis** nachzugeben. Die heitere Gelassenheit des ehrwürdigen
30 Mannes, der übrigens seinen Standpunkt aus Chemnitz, Gerhard und Brenz gründlich darzulegen wußte, gewann ihm sogar die Zuneigung fast des gesamten Rates. Derselbe griff energisch ein, der Intrigant Schneider wurde entlarvt und aus der Stadt gewiesen. Als wenige Jahre darauf gegen eine Art Konventikel, die im Zusammenhang mit U.s Erbauungsstunden zum Teil mit geistlicher Leitung, zum Teil ohne sie sich gebildet hatten,
35 im Rat und von den Kanzeln vorgegangen wurde, genügte fast allein das Gewicht der Persönlichkeit des Seniors von St. Anna, um die neue Erscheinung als der Kirche ungefährlich zu dulden, ja als ein Zeichen neuerwachenden geistlichen Lebens sogar zu pflegen. In ruhiger, zäher, tiefgrabender Arbeit suchte nun U. seine Gemeinde im Frieden zu bauen. Von seinen körnigen auf Bekehrung dringenden, doch von der Schablone freien
40 Predigten ging eine tiefe Wirkung aus; die Erweckten sammelte er in sonntäglichen Repetitionsstunden; die Amtsgenossen verband er sich in brüderlichen Gemeinschaftskonferenzen, mit Vorliebe ging er den wandernden Kaufleuten und der erwachsenen Jugend nach, mit Inspektor Rende teilte er sich in Waisen- und Armenfürsorge. Was der vielseitige Mann in 42jähriger Hirtentreue zur Hebung des geistlichen und sittlichen Lebens
45 der Stadt that, wird illustriert durch das Urteil eines fürstlichen Besuchers, Augsburg erscheine ihm wie ein wohlgepflegter Garten, der Gärtner darinnen aber sei U.; der Nürnberger Kupferstecher Christian von Mechel ruft aus: O glückselig Augsburg, das einen solchen Samuel hat!

Auch die gesamte evangelische Welt sollte diesem Manne verpflichtet werden. Schon
50 seit seiner Londoner Zeit lebte in ihm die Freude am Handeln für weitgreifende Reichgottesaufgaben. Als nun im Winter 1731 der Salzburger Erzbischof Leopold Anton von Firmian seine evangelischen Unterthanen durch das gesetzwidrige Emigrationspatent vertrieb, da gab U. durch seine energische, werkthätige Liebe das rechte Beispiel, wie man sich zu diesen bedrängten Glaubensgenossen zu stellen habe. Als mit dem 31. Dezember
55 1731 die Durchzüge durch Augsburg begannen und die katholische Opposition sogleich mit der Torsperre einsetzte, machte er nicht nur die heimische Liebe in Predigt, Kollekten, Flugschriften und weitverzweigter Korrespondenz mobil, sondern wandte sich kurz entschlossen auch an seine englischen Freunde. Die sofort gesandten 20000 fl. der **societas de prom. cogn. Chr.** bildeten den Grundstock zu der aus aller Welt gespeisten Hilfskasse
60 U.s für die Emigrantennöte jeder Art. Hunderttausende gingen für die vertriebenen

Salzburger, Böhmen, Polen, für die Ansiedler in Littauen und Nordamerika durch seine Hand. Auch für die dänisch-hallische Mission und Schultzs Arbeit unter den Juden sammelte er. In vielen Städten Deutschlands hatte er vertraute Agenten, die kollektierten und das Interesse an den Emigranten wach erhielten, wie Riesch in Lindau, d'Annone in Muttentz bei Basel, Fresenius in Frankfurt, außerdem Freunde in Nürnberg, wo er 5 zu seiner großen Freude den alten Joh. Schaitberger wieder entdeckte und durch eine Schrift auf den Schild hob, in Hannover, Stuttgart, Berlin, Wernigerode, wo sich durch einen Schwager mit dem Gräflichen Hause auf Grund der gemeinsamen Interessen bald ein inniges und für U.s Reichsgotteszwecke nützliches Freundschaftsband knüpfte. Mit diplomatischem Geschick benützte er seine weitreichenden Beziehungen zu den Höfen von Stutt- 10 gart, Hannover, Mecklenburg, vor allem Wernigerode und Kopenhagen, um, meist in persönlicher Korrespondenz mit Prinzessinnen, Vorteile für die Emigranten durchzusetzen; gelang es ihm doch, nicht nur auf die Könige von Dänemark und Preußen durch den Grafen Christian Ernst von Wernigerode Einfluß zu gewinnen, auch in Wien beim Kaiser wurden mit Hilfe der Generalstaaten Vorstellungen gemacht, die nicht ohne Wir- 15 kung blieben. Eine Steigerung seiner Emigrantenfürsorge bedeutete es, daß die philantropische Gesellschaft der trustees ihn zu ihrem Vertrauensmann und Agenten berief, als es sich darum handelte, „gesunde, fromme, arbeitsame" Salzburger in der vom General Oglethorpe geleiteten Kolonie St. Georgien in Pennsylvanien anzusiedeln. U. besorgte die Gewinnung und Ausrüstung der Leute bis ins einzelste; er selbst stellte mehrere 20 Transporte zusammen und gab ihnen jedesmal einen erfahrenen Theologen zur Führung und geistlichen Leitung mit. Überhaupt lag ihm alles an der rechten Missionsarbeit an jenen biedern, in ihren evangelischen Anschauungen oft recht verwilderten neuen Glaubensgenossen. Er selbst predigte ihnen, so oft sich Gelegenheit bot, richtete für die Durchziehenden und Zurückbleibenden einen regelmäßigen Katechetendienst ein, mit großer 25 Gewissenhaftigkeit wählte er den amerikanischen Kolonisten ihre frommen und praktischen Prediger Boltzius, Gronau und Lemke aus Halle, und blieb durch eine rege Korrespondenz mit diesen und vielen einzelnen Salzburgern, die durch sein Haus gegangen waren, in beständiger Fühlung. So gedieh unter seiner Oberleitung Ebenezer, wie er die Gründung nannte, zu einer Pflanzstätte evangelischen Glaubens und deutschen Fleißes und 30 wurde ein wichtiger Faktor im religiösen und kulturellen Leben der neuen Welt (siehe Fr. Arnold, Die Salzburger in Amerika, Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich XXV. Wien 1904). Aus seinem starken seelsorgerischen Interesse an seinen Salzburgern heraus kam er in einen rückhaltlos scharfen Gegensatz zu dem Grafen Zinzendorf, der in jener Zeit nachdrücklichst sich der Emigranten annahm 35 und nicht wenige Anstrengungen machte, in Wernigerode, Kopenhagen und London sich und seine Sache in Gunst zu bringen. U., der einen milden allem Extravaganten abholten Pietismus vertrat und der Kirche dienen wollte, sieht im Herrnhutertum nur einen lästigen unlauteren Konkurrenten. Fast kein Brief geht nach Wernigerode oder zu d'Annone nach Basel ohne eine ehrliche Zornesaufwallung gegen die „neue Mode", die 40 Sektiererei, die die arme Kirche zerstören werde, gegen dieses „Übel, dem man auf eine evangelische Weise steuern" müsse. Zu seinem tiefen Schmerz kann U. es nicht hindern, daß die Herrnhuter in Georgien die Nachbarn seiner Salzburger Ebenezergemeinde werden und dort, wie er es auffaßte, große Konfusion anrichteten. Die Sorge um Ebenezer, über das sich so manche Wetterwolken wie der englisch-französische Krieg, die Sklavenfrage 45 zusammenzogen, warf einen Schatten auf die letzten Lebensjahre des verdienten Mannes, wenn ihm auch der Schmerz über den fast völligen Niedergang des Werkes, den der Sohn erleben mußte, erspart blieb. Sein Alter ward friedlich verklärt durch die allgemeine Liebe und Verehrung, die er in seinen beiden Gemeinden in Augsburg und in Amerika, wo man ihn wie einen Vater schätzte, in reichem Maße genoß, was bei seinem 50 60jährigen Amts- und Ehejubiläum in überzeugender Weise zum Ausdruck kam. Das häusliche Glück wurde getrübt durch den frühen Verlust von vier Knaben und den frühen Tod dreier Tochtermänner, doch war der einzige überlebende Sohn Johann August sein in des Vaters Geist wirkender Nachfolger in der Fürsorge für Ebenezer, seine Augenweide in den Tagen des Alters, als das Eindringen des englischen Deismus in die 55 deutsche Theologie und die Herrschaft des Rationalismus auf den Kanzeln den ehrwürdigen Zeugen aus Speners und Franckes Zeit mit trüben Gedanken erfüllte. Nachdem er 1764 seine Ämter niedergelegt, beendete er nach einem schönen otium cum dignitate am Ostersonntag 1772 zu Augsburg sein arbeitsreiches Leben.

Schriftstellerisch hat sich U. außer in seinen „ausführlichen Nachrichten" über die 60

Kolonie Ebenezer und dem späteren „amerikanischen Ackerwerk", die zusammen über 6000 Quartseiten umfassen und heute noch ein kulturhistorisches Denkmal sind, nur in asketischer Richtung bethätigt. Sein obengenanntes, zu den „alten Tröstern" gehörendes Erbauungsbuch hat eine weite Verbreitung gefunden, es enthält psychologisch tiefe Betrachtungen und kraftvolle Gebete von großer Schönheit. Seine vielfach gedruckten Predigten verraten ein orginales Schöpfen aus der Schrift, dabei eine von der Schablone des norddeutschen Pietismus freie Weise, den Ernst der Bekehrung und die Herrlichkeit der Gaben Gottes an die Herzen heranzubringen (Proben bei Renner, S. 361 ff.). Einige seiner geistlichen Lieder haben in Knapps Liederschatz Aufnahme gefunden.

Samuel U. ist eine patriarchalisch milde, dabei kraftvolle Gestalt des süddeutschen Pietismus, wie sie sich aus einer glücklichen Mischung Spenerscher Milde, hallensischer Entschiedenheit und englischer Thatkraft ergab, bei tiefer Innerlichkeit mit einer wohlthuenden Weite des Blickes für die Gelegenheiten, die Gott darreichte, in einer Zeit, wo man in der Enge sich behaglich fühlte. Durch seine bahnmachende Arbeit an den Emigranten hat er Anteil an allen segensreichen Kulturfolgen dieser Bewegung, durch seinen das gesamte Leben seiner Gemeinde in Augsburg durchdringenden und pflegenden Hirtendienst ist er ein Wegweiser auch für heutige Aufgaben in der Kirche geworden, wie sich in der That nicht wenige Ansätze zu den verschiedenen Zweigen der unter uns geübten kirchlichen Liebesthätigkeit, wie Gustav Adolf-Vereinsarbeit, Jugendfürsorge, Gemeinschaftspflege u. dgl. bei ihm finden. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn der Sohn von dem Vater rühmt: An ihm starb ein wahrer großer Mann, man mag dies Wort im natürlichen, politischen oder geistlichen Verstande nehmen. **Bernhard Koch.**

Ursacius, Bischof s. d. A. Arianismus Bd II S. 33, 24.

Ursinus (fälschlich auch Ursicinus genannt), Gegenpapst von Damasus I., gest. nach 385. — Die wichtigsten Dokumente gesammelt in Collectio Avellana N. 1—13 ed. Günther, CSEL 35, 1, außerdem Mansi III, 621 f. 624—629; Hieronymus chronicon ad a. Abr. 2382; Rufinus hist. eccl. XI (II), 10; Liber Pontific. ed. Duchesne I, 212 ff.; Ammianus Marcell. XXVII, 3, 11—13, 9, 9. Neuere Litteratur s. bei d. Art. Damasus (IV, 429), der auch sonst zu vergleichen ist.

Nach dem Tode des römischen Bischofs Liberius (24. Sept. 366) wurde der römische Stuhl Gegenstand heftiger Kämpfe. Die eine Partei wählte den Diakon Ursinus, die andere den Damasus, ebenfalls einen Diakonen des Liberius. Beide Parteien behaupten, daß ihr Kandidat der früher gewählte sei; aber die zweifellose Thatsache, daß die Ordination des Ursinus nur von einem Bischof, Paulus von Tibur, vollzogen worden ist, während dem Damasus solch ein Verstoß gegen die Kanones nicht nachgesagt wird, spricht dafür, daß Ursinus eher auf dem Platze war. Wir dürfen für ihn als Tag der Weihe den 24. September annehmen, für Damasus den nächsten Sonntag, 1. Oktober 366.

Ursinus hatte die basilica Julii (bas. Sicinini bei Hieronymus, Rufin und Ammian) jenseits des Tiber besetzt; bei einem Versuch des Damasus, ihn gewaltsam von dort zu vertreiben, kam es zu blutigen Straßenkämpfen. Jetzt griffen die Präfekten ein; als Vertreter der Majorität wurde Damasus bevorzugt und Ursinus mit zwei Diakonen ins Exil geschickt. Aber seine Anhänger blieben zurück; sieben ihm getreue Presbyter hielten in der basilica Liberii ihre Gottesdienste ab. Da erstürmten am 26. Oktober 366 die damasianischen Rotten die Basilika, es gab ein furchtbares Blutvergießen, von 137 Leichen weiß Ammian. Gleichwohl wurde der Friede nicht hergestellt und die Ursinusleute fuhren fort in der basilica Liberii um ihr Recht zu beten; sie verlangten, daß der Kaiser eine Synode zur Entscheidung einberiefe. Als Valentinian eine Beruhigung eingetreten glaubte, gestattete er (Coll. Avell. Nr. 5) die Rückkehr des Ursinus nach Rom, aber nur vom 15. September bis 16. November 367 dauerte dieser Aufenthalt; weil die Ordnung in der Stadt ernstlich gefährdet war, wurde er mit seinen Klerikern wiederum verbannt und die basilica Sicinini auf kaiserliche Verfügung (Coll. Avell. 6) dem Damasus ausgeliefert; sein Anhang hielt fortan in den Cömeterien seine Gottesdienste ohne Geistliche ab. Es war das Verdienst des neuen Stadtpräfekten Praetextatus, wenn so für eine Weile wenigstens nach außen „tiefe Ruhe" durchgesetzt schien. Unter dem 12. Januar 368 legt der Kaiser sein früheres Edikt dahin aus (Coll. Avell. 7), daß die Ursinuskleriker sich ihren Aufenthaltsort frei wählen dürften, nur Rom zu meiden hätten; wieder einige Monate später wird auch die Umgegend von Rom bis zum 20. Meilenstein den Unruhestiftern verschlossen; keine religiöse Versammlung des populus dissentiens darf in diesem Umkreise

geduldet werden (Coll. Avell. 8. 9). Der Erfolg des Präfekten Olybrius (10) in der Unterdrückung der Tumultuanten war vorübergehend; seinem Nachfolger Ampelius wird, wohl im Jahre 371, die Pflicht, Rom und die suburbikarischen Gebiete von Ursinus und den „Genossen seines Irrtums“ — acht von ihnen lernen wir hier mit Namen kennen — freizuhalten, streng eingeschärft, nebenbei freilich mitgeteilt, daß Ursinus nicht mehr an dem einen Platz in Gallien, wohin man ihn zuerst geschickt habe, still zu sitzen brauche (11. 12). Offenbar liegt der Regierung ungemein viel daran, jede entbehrliche Strenge gegen einen angesehenen Kirchenmann zu vermeiden. Freilich eine römische Synode von 378 (Mansi III, 625f.) dankt zwar den Kaisern dafür, daß dem legitimen Bischof von Rom, Damasus, die Entscheidung über die Giltigkeit der Ordination in seinem Sprengel überwiesen sei, zeigt sich aber sehr beunruhigt durch die immer erneuten Versuche der von Ursinus geweihten Geistlichen, sich einzudrängen; einer von der Partei, Isaac, ein bekehrter und wieder rückfälliger Jude, hat den Damasus eines Kapitalverbrechens beschuldigt. Zwar ist Damasus freigesprochen und Isaac gebührend bestraft worden, aber die Sorge vor neuen Ränken wird man in Rom nicht los. Der Kaiser (13) antwortet noch vor Ende 378, daß von Isaac sicher niemand mehr etwas zu fürchten habe; Ursinus sei längst in Köln interniert, und seine Bitten, freizukommen, würden nicht gehört werden; innerhalb des 100. Meilensteins um Rom wurde keine Zusammenkunft der Friedensstörer geduldet. Quietum nihil esse patitur, klagt aufs neue die Synode von Aquileja September 381 über Ursinus und weiß den Kaisern von Wühlereien zu berichten, die er durch Briefe und ihm ergebene Personen in Rom anstifte. Selbst als im Dezember 384 Damasus stirbt, fürchtet man am Hof einen neuen Vorstoß des Verbannten; um so lebhaftere Freude bezeugt man darüber (Coll. Avell. 4), daß bei der Wahl des Siricius das römische Volk dem Ursinus eine unzweideutige Absage erteilt hat. Verzichtet hat also Ursinus auf den römischen Episkopat niemals; er wird wohl bald nach 385 gestorben sein; die Nachricht des Liber pontificalis, er habe zur Entschädigung für Rom den Stuhl von Neapel erhalten, ist offenbar der Geschichte des Gegenpapstes Laurentius nachgebildet.

Wenn der libellus precum, den die Priester Faustinus und Marcellinus etwa zu Anfang 384 dem Theodosius überreichten, Stimmen aus dem ursinischen Lager wiedergäbe, so besäßen wir eine tiefere sachliche Erklärung für dies Schisma. Dann wäre Damasus der Kandidat der Friedenspartei gewesen, die durch die Aufnahme aller Kleriker des Felix zu gleichen Rechten mit denen des Liberius in Rom sich bereits zu Ende 365 als die mächtigste erwiesen hatte: Ursinus würde die Minderheit repräsentieren, die gegen solche Konzession an Treulose und Häretiker unbedingten Protest erhob. Aber jene Hypothese eines sonst unbekannten Redaktors von Dokumenten zur Papstgeschichte, wie sie in dem Schlußsatz hinter Nr. 1 der Coll. Avell. (p. 5, 1—6) ausgesprochen ist, entbehrt jedes Anhalts in dem libellus. Seine Verfasser sind strenge Luciferianer; und Männer, die selbst das Verhalten des Hilarius von Poitiers schroff tadeln, können nicht die echten Nachfolger des Liberius sein wollen, des Bischofs, von dem doch sogar die ihm so günstig gesinnten gesta (Coll. Avell. p. 2, 7) noch einräumen: manus perfidiae dederat. Jene gesta stellen Ursinus als den Kandidaten der Liberiustreuen, Damasus als den der Kleriker hin, die erst dem Liberius bei seiner Verbannung ewige Treue geschworen, alsbald aber Felix für ihn zum Bischof gewählt hatten; Damasus sei einer von diesen Meineidigen gewesen. Nun braucht man wohl die Thatsache nicht zu bezweifeln, daß Ursinus nie mit Felix paktiert hatte und darauf seine höheren Ansprüche gründete. Aber einen Frieden, den Liberius gutgeheißen hatte, im Namen des Liberius zu brechen, ist auch eine sonderbare Treue: der Ursinus als Nachfolger des Liberius ist ebenso eine tendenziöse Fiktion wie der Damasus als Nachfolger des Felix (Coll. Avell. 1 p. 2, 21—23). In Fragen der Rechtgläubigkeit werden die beiden gleich gestanden haben; denn obschon die Synode zu Aquileja (Mansi III, 621) den Ursinus des Liebeswerbens um die Freundschaft des Arianers Valens (von Mursa) bezichtigt (vgl. Hieron. ep. 15, 4), giebt sie zu, daß er sich offen in die Versammlungen der Arianer nicht habe begeben dürfen, also streng auf seine nicänische Orthodoxie gehalten hat. Der Heide Ammianus Marc. wird Recht behalten, wenn er jenes Schisma mit seinen Greueln auf Ehrgeiz und ähnliche Leidenschaften zurückführt. Schlagworte, die bei der Menge erhitzend wirken, sind nach einer Zeit, wie die der Religionskämpfe unter Konstantius, leicht gefunden.

Gennadius vir. ill. 27 nennt einen Ursinus unter den Schriftstellern des 4. Jahrhunderts. Er habe gegen die Häretiker geschrieben, die eine Wiedertaufe verlangen, wo

die Handauflegung des katholischen Priesters nach einem klaren Bekenntnis zu Christus und der hl. Trinität genüge. Ich bezweifle nicht, daß Gennadius an unsern Ursinus denkt, schon weil er ihm den Platz hinter dem Juden Isaac anweist, und wenn gar statt des Beiwortes homo Romanus das monachus der älteren Ausgaben zu Recht bestände, so würde der Gegensatz zwischen Ursinus und Damasus leicht verständlich: Ursinus Wortführer der neuen Mönchsfrömmigkeit, Damasus des weltförmigen Kirchentums. Indes Hieronymus und Rufinus, diese Apostel der Wüstenheiligkeit, sind dem Ursinus so übel gesinnt wie möglich! Der Mönch Ursinus verdankt seine Existenz höchstwahrscheinlich einer schlechten Konjektur. Ältere Gelehrte, darunter ein Steph. Baluze, haben die Streitschrift unsers Ursinus in dem pseudocyprianischen Traktat de rebaptismate wiedererkannt, den die Modernen einmütig ins 3. Jahrhundert verlegen. Das Zeugnis von drei Handschriften (oder bloß einer?), die einen Ursinus als Autor bezeichnet haben, fällt nicht ins Gewicht, weil da wahrscheinlich eine gelehrte Randnotiz aus Gennadius vorliegt; ich bezweifle nicht, daß Gennadius jenen Traktat, den wir unter Cyprians Schriften lesen, gemeint hat. Selbst wenn hier eine grobe Verwechselung außer allem Zweifel stände, würde Genn. c. 27 doch noch nicht wertlos, denn da wir einen Luciferianer kennen, den Diakonen Hilarius, der in Rom zur Zeit des Ursinus die Forderung der Wiedertaufe für alle von Arianern Getauften stellte (s. d. A. Hilarius, röm. Diak. VIII, 67), so kann Gennadius doch wohlunterrichtet gewesen sein, wenn er den Ursinus gegen die Irrlehre der Wiedertäufer schreiben läßt; und es ist dann eine eigentümliche Ironie des Schicksals, die über den kaiserlichen Brief von Ende 378 (Coll. Avell. Nr. 13, p. 54, 15) die Überschrift De rebaptizatoribus gesetzt hat. Denn hierdurch wird Ursinus, von dem das Edikt in erster Linie handelt, mit dem Afrikaner Claudianus, der allerdings jenen Namen verdiente, bei einer Häresie untergebracht, die er vielmehr nach Kräften bekämpft hat.

Ad. Jülicher.

Ursinus, Zacharias, gest. 1583. — M. Adam, Vitae German. Theol. Heidelb. 1620, p. 529—542; K. Sudhoff, K. Olevianus und Z. Ursinus, Elberfeld 1857; Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde, Frankfurt a. M. 1860, 2 Bde; ders. in der 1. Aufl. dieses Werkes; Hans Rott, Briefe des Heidelberger Theologen Zach. Ursinus aus Heidelberg und Neustadt a. H. in den Heidelb. Neuen Jahrbüchern Jahrg. 14, Heft I, 39—172, Heidelberg 1905. Auch in den „Theologischen Arbeiten aus dem rheinischen evangel. Prediger-Verein", Heft 8/9 und 12 werden verschiedene Briefe U.s mitgeteilt. — Kürzere Biographien haben 1862 M. Göbel in seiner Gesch. des christl. Lebens &c. I, 393 ff., 1863 Hundeshagen in Pipers Evangel. Kalender und 1880 J. Werle in den von dem ev. Verein der Pfalz herausgegebenen „pfälzischen Reformatoren" und Andere geschrieben. Außerdem sind die bekannten Werke zur pfälzischen Reformationsgeschichte von Alting, Struve, Wundt, Seisen, Kluckhohn &c. zu vergleichen. Auch einige handschriftliche Notizen sind in nachstehendem Artikel verwertet. — Seinen litterarischen Nachlaß empfahl U. seinem Schüler und Freunde Joh. Jungnitz, welcher zuerst seine lateinischen Schriften herausgab. Der erste Band derselben erschien 1581 in Neustadt a. H. bei Harnisch und in neuer Ausgabe 1587 (Zach. Ursini . . . volumen Tractationum Theologicarum. Neostad. Pal. 1587, 701 S. Fol.). Ein zweiter Band folgte 1589 (ebenda 652 S. Fol.). Beide Bände wurden im Namen des hinterlassenen kleinen Sohnes U.s, Johannes, dem Pfalzgrafen Joh. Kasimir gewidmet. Jungnitz besorgte auch eine vortreffliche Ausgabe des Heidelberger Katechismus, welche mit einigen deutschen Schriften U.s 1584 und 1592 in Neustadt erschien, sowie 1586 eine solche seiner Vorlesungen über Aristoteles Organon und 1585 und 1590 neue Auflagen des „Gründlichen Berichts". Die von U. in der Sapienz mit den Schülern angestellten Uebungen wurden 1589 und 1590 unter dem Titel: „Meditationes in materiis theologiae scholasticae" in zwei Bänden neu herausgegeben. Aus U.s hinterlassenen Schriften stellte sein Schüler David Pareus mit großer Sorgfalt einen Kommentar zu dem Heidelberger Katechismus her, der unter dem Titel: „Explicationes catecheticae" zuerst 1591 erschien und seit 1598 als „Corpus doctrinae christ." zahlreiche neue Auflagen erfuhr (vgl. den A. Pareus Bd XIV S. 688). Eine Gesamtausgabe der Werke U.s veranstaltete von 1612 an sein Schüler Quirinus Reuter in drei Foliobänden.

U. wurde den 18. Juli 1534 in Breslau geboren. Sein Vater, Kaspar (nicht Andreas) Beer, stammte aus Neustadt in Österreich, hatte in Wien studiert und war 1528 nach Breslau gekommen, wo er Informator mehrerer junger Patrizier wurde, sich das Vertrauen hervorragender Familien erwarb, später als Diakon oder „Austeiler des gemeinen Almosens" in den Dienst der Stadt trat und von Moibanus auch zu Predigten herangezogen wurde. Im Jahre 1533 verheiratete sich Kaspar, der seinen Familiennamen in Ursinus umgewandelt hatte, mit Anna Rothe, der Tochter einer angesehenen Breslauer Familie, blieb aber bis zu seinem Tode in dürftigen, ja drückenden Verhältnissen. Kränklichkeit und andere häusliche Trübsal, sowie ein Hang zur Schwermut, der

bei dem Vater sich zeigte, machte auch die Jugend des Sohnes zu einer freudlosen und erzeugte bei Zacharias frühe einen Ernst der Lebensauffassung, der ihn in seinem ganzen Leben nicht verließ und in späteren Jahren zu ausgesprochener Melancholie wurde. — Auf der unter der Leitung Andreas Winklers stehenden Elisabethschule gründlich vorgebildet, konnte Zacharias bereits in seinem 16. Lebensjahre die Universität beziehen. Er ging nach Wittenberg und wurde hier am 30. April 1550 immatrikuliert. Von seinem Landsmanne Joh. Aurifaber wurde er Melanchthon vorgestellt und von diesem, nachdem er einen von U. angefertigten lateinischen Aufsatz befriedigend befunden hatte, für reif zum Besuche seiner Vorlesungen erklärt. Die Mittel zu seinem Unterhalte, welche sein Vater nicht zu beschaffen vermochte, gewährten ihm städtische Stipendien und Unterstützungen wohlgesinnter Gönner. Unter diesen befand sich auch Johann Krafft (Crato von Crafftheim; s. d. A. Bd XI S. 57 f.), welcher damals seinen jungen Schützling noch nicht persönlich kannte. Ein Dankbrief des jungen Studenten an ihn vom 17. Oktober 1551 eröffnet die uns großenteils noch erhaltene, während eines Menschenalters fortgesetzte Korrespondenz mit Krafft, der ihm im Laufe der Jahre aus einem hochverehrten Gönner zum vertrauten Freunde wurde. Was immer ihr Herz in Freude und Leid bewegte, wurde in diesen Briefen niedergelegt, die von dem die beiden trefflichen Männer verbindenden engen Bande ehrenvolles Zeugnis geben. Als zwei Jahre später die Universität wegen Ausbruchs der Pest vorübergehend nach Torgau verlegt wurde, begab sich U., von Melanchthon mit einem empfehlenden Zeugnisse (25. Juli 1552, CR VII, 1059 f.) versehen, in seine Vaterstadt zurück, wo er nun auch Krafft besuchte. Ein reicher Bürger, Quirinus Schlaher, nahm ihn hier zum Hofmeister seines Sohnes Eleasar an, mit dem U. bald nach Wittenberg zurückkehrte. Im Frühjahre 1554 wurde U. durch einen Fieberanfall, von dem er und Eleasar betroffen wurden, veranlaßt, sich mit diesem auf einige Monate nach Chemnitz zu begeben, wo beide bald genasen. Nach ihrer Rückkehr ließ sich U.s Zögling immer mehr in das rohe und zügellose Treiben hineinziehen, welches damals unter vielen Wittenberger Studenten herrschte, und bereitete seinem jungen Informator, welcher allmählich jede Autorität über ihn verlor, so viel Verdruß, daß dieser endlich flehentlich bat, ihn aus seiner Stellung zu entlassen. Ende Juli 1555 brachte U. ihn nach Breslau zurück, wo einige Monate vorher U.s Vater gestorben war. Am 21. September 1555 traf U. wieder in Wittenberg ein und setzte hier, nur mit wenigen gleichgesinnten Freunden verkehrend, seine Studien mit neuem Eifer fort. Zu Melanchthon, an dem er mit tiefer Verehrung hing, trat er nun in ein noch engeres Verhältnis und sah mit Widerwillen die gehässigen Anfeindungen, denen der **Praeceptor Germaniae** ausgesetzt war, und die die junge evangelische Kirche gefährdende Händelsucht vieler Theologen jener Zeit.

Als sich Melanchthon 1557 anschickte, zu dem Religionsgespräche nach Worms zu gehen, beschloß U., nunmehr eine größere wissenschaftliche Reise anzutreten, zu der ihm die Brüder seiner verstorbenen Mutter und andere Gönner die Mittel gewährten. Der scharf denkende 23jährige Jüngling hatte sich bereits eine selbstständige wissenschaftliche Ueberzeugung angeeignet. Es drängte ihn, die großen Schweizer Theologen kennen zu lernen, mit deren Anschauungen er, ohne auf eines Meisters Worte zu schwören, übereinstimmte. Einer Aufforderung Peucers folgend, begab er sich zunächst nach Worms, wo er am 31. August, drei Tage nach Melanchthon, ankam. Während des ganzen Monats September blieb er hier und war Zeuge der schmachvollen Streitigkeiten, mit denen sich die Evangelischen zur Freude der römischen Gegner bekämpften, hatte aber auch Gelegenheit, die bedeutendsten Theologen und Wortführer der verschiedenen Parteien jener Zeit kennen zu lernen. Dann ging er, mit einem glänzenden Zeugnisse Melanchthons (d. d. Worms, 1. Okt. 1557) ausgerüstet, über Straßburg, Basel und Lausanne nach Genf, wo ihn Calvin mit Wohlwollen aufnahm. Von da wandte er sich über Lyon und Orleans nach Paris und nahm hier längeren Aufenthalt, teils um sich in der französischen Sprache zu vervollkommnen, teils um seine in Wittenberg begonnenen hebräischen Studien unter Jean Mercier zu vertiefen. Im Sommer 1558 trat er die Rückreise an, besuchte zunächst Zürich und knüpfte mit den dortigen Theologen Beziehungen an. Dann kehrte er über Tübingen, Ulm und Nürnberg nach Wittenberg zurück. Hier traf ihn im September 1558 eine Berufung des Breslauer Rats zum vierten Lehrer der Elisabethschule, der er alsbald Folge leistete. Seine Antrittsrede (**Oratio exhortatoria ad doctrinae christianae studium**, gedruckt z. B. in **Ursini Opp. I, 20 ff.**) mahnt zum Studium der Theologie und giebt ebenso von der gediegenen wissenschaftlichen Bildung, wie von der ernsten, auch der verfolgten Glaubensgenossen im Auslande in Liebe gedenkenden, christlichen Gesinnung des jungen Gelehrten Zeugnis.

Während U.s Abwesenheit war auch in Breslau der Sakramentsstreit ausgebrochen, der damals in ganz Deutschland die Gemüter erregte. U. war sich auf seiner Reise völlig klar geworden, daß er in dieser Frage nicht neutral bleiben, sondern nur auf Calvins Seite stehen könne. So wenig es ihn gelüstete, an diesen unerquicklichen Kämpfen teilzu-
5 nehmen, so hielt er sich doch verpflichtet, seine Überzeugung offen zu bekennen, und gab ihr, als er bei der ihm obliegenden Erklärung des examen ordinandorum Melanchthons zur Lehre vom hl. Abendmahl kam, offenen Ausdruck. Deshalb als Sakramentierer angefeindet, ließ er zur Rechtfertigung seines Standpunkts 1559 eine eigene Schrift erscheinen, in der er mit der alle seine Arbeiten auszeichnenden Klarheit seine Lehre von den
10 Sakramenten und insbesondere vom hl. Abendmahle darlegte (Theses complectentes breviter et perspicue summam verae doctrinae de sacramentis, Vratisl. 1559; vgl. Urs. Opp. I, 761 ff.). Da U.s Vorgesetzte daran Anstoß nahmen, wurde die Schrift verboten. U. aber, der an dem immer lebhafter entbrennenden Streite keine Freude hatte, bat um seine Entlassung und erhielt dieselbe am 26. April 1560 mit einem rühmlichen
15 Zeugnisse des Rats und unter der Bedingung, daß er der Stadt auf Verlangen wieder zu dienen bereit sei. Von Krafft mit Reisegeld versehen, verließ U. am 25. Juni 1560 Breslau und ging nach Wittenberg, wo zwei Monate vorher Melanchthon gestorben war, hielt sich hier einige Zeit auf und reiste dann über Frankfurt, Heidelberg und Basel nach Zürich, wohin ihn Bullinger und Petrus Martyr zogen. Am 3. Oktober kam er hier an.
20 Martyr wurde ihm in Zürich, was ihm Melanchthon in Wittenberg gewesen war. Er pries sich glücklich, den „göttlichen Unterricht" dieses Mannes genießen zu dürfen, und befestigte sich noch mehr in seiner schon vorher gewonnenen theologischen Überzeugung, die ihm den Platz an der Seite der Calvinisten anwies und ihn für diese offen und entschieden Partei ergreifen ließ. So gern er seiner Vaterstadt von neuem seine Dienste
25 gewidmet hätte, wie seine dortigen Freunde wünschten, so hätte er, wie er schon am 6. Oktober an Krafft schrieb, einer Zurückberufung dahin nur unter der Bedingung folgen können, daß es ihm gestattet würde, die Lehre der Schweizer Kirchen über die Sakramente, die Vorsehung und Gnadenwahl, den freien Willen, die menschlichen Überlieferungen und über die christliche Kirchenzucht öffentlich zu bekennen.
30 Während U.s Aufenthalt in Zürich hatte Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz (s. den A. Bd VI S. 275 ff.) den letzten Lutheraner in der Heidelberger theologischen Fakultät entlassen und wünschte dieselbe ganz mit reformierten Lehrern zu besetzen und namentlich für die Leitung des kurz vorher in eine Art Predigerseminar verwandelten Sapienzkollegiums eine geeignete Kraft zu gewinnen. Da Martyr den zunächst an ihn
35 ergangenen Ruf ablehnte, knüpfte man Verhandlungen mit dem von ihm empfohlenen U. an, der aber ernstlich Bedenken trug, ob er den Ruf annehmen könne, da er sich in seiner ängstlichen Bescheidenheit die Kraft nicht zutraute, den ihm angetragenen Posten auszufüllen. Doch er überwand seine Zweifel und konnte endlich am 27. Juli 1561 Krafft schreiben, daß er nach Heidelberg gehen werde. Nachdem er noch das Verhältnis zu seiner
40 Vaterstadt geordnet hatte, reiste U. über Straßburg nach Heidelberg, wo er am 9. September eintraf und am 13. Oktober immatrikuliert wurde. Hier war ihm zunächst die schwierige Aufgabe der vorher von Olevian geführten wissenschaftlichen und ökonomischen Leitung der genannten Anstalt gestellt. Hierzu kam, nachdem Olevian in den praktischen Kirchendienst übergetreten und U. am 25. August 1562 zum Dr. theol. promoviert worden
45 war, noch der Lehrstuhl der Dogmatik. Am 1. September 1562 begann er seine Vorlesungen über die loci theologici und setzte sie fort, bis er sie endlich 1568 in die Hände des zu seiner Entlastung berufenen Hieronymus Zanchius legen konnte. Außerdem hatte er noch seit 1563 an jedem Sonntag nachmittags die Katechismuspredigt zu halten und bei den Beratungen über eine neue pfälzische Kirchenordnung mitzuwirken. Der wesentliche
50 Anteil, den U. an der Abfassung des Heidelberger Katechismus hatte, ist in Bd X S. 164 ff. dieses Werkes näher dargelegt. Zwei von ihm als Leitfäden für die Sapienz ausgearbeitete Katechismen, die größere Summa theologiae und der Catechismus minor können als Vorarbeiten dazu betrachtet werden und die systematische Gestaltung desselben ist ohne Zweifel auf ihn zurückzuführen. So großen und wohlverdienten Beifall
55 aber dieser Katechismus nach seinem Erscheinen (anfangs 1563) bei den Gesinnungsgenossen in und außer Deutschland fand, so großen Anstoß nahm man auf lutherischer Seite an ihm. Schon im April machten Herzog Christoph von Württemberg, Pfalzgraf Wolfgang und Markgraf Karl von Baden dem Kurfürsten ernste Vorstellungen und verstärkten sie im Mai unter Beigabe eines wahrscheinlich von Brenz verfaßten Verzeich-
60 nisses der Mängel des neuen Katechismus. Die Aufgabe, dessen wissenschaftliche Verteidi-

gung zu führen, fiel U. zu, welcher dadurch zu immer neuen theologischen Fehden genötigt wurde. In zahlreichen, meist im Namen der Heidelberger Theologen geschriebenen, Streitschriften trat er mit Klarheit und Schärfe für das angefochtene Büchlein ein. Gegen eine von Brenz und Bidenbach verfaßte, im Herbst 1563 durch Herzog Christoph dem Kurfürsten übersandte Kritik richtet sich seine im März 1564 erschienene Schrift: „Antwort auf etlicher Theologen Zensur über die am Rand des Heidelb. Kat. angezogenen Zeugnisse". Aus demselben Jahre stammt die „Verantwortung wider die neugegründten Auflagen, mit welchen der Katechismus . . . von etlichen unbilliger Weis beschweret ist. Geschrieben durch die Theologen der Univ. Heid." Im Auftrag des Kurfürsten verfaßte er ferner als Antwort auf die sechs von dessen Schwiegersohn Johann Friedrich dem Mittleren übersandten Fragen über das Abendmahl 1564 die kleine, aber inhaltreiche Schrift: „Antwort und Gegenfrag auf sechs Fragen von des Herrn Nachtmahl". Im März 1564 erschien dann aus seiner Feder die bedeutendste dieser Streitschriften: „Gründlicher Bericht vom hl. Nachtmahl . . ., gestellt durch der Universität Heidelberg Theologen". Bei dem zur Beilegung dieser Streitigkeiten vom 10. bis 15. April 1564 abgehaltenen ergebnislosen Maulbronner Religionsgespräch (s. d. A. Bd XII 442 f.) war U. neben Olevian der schlagfertigste Wortführer gegen Andreä. Daran schlossen sich erbitterte litterarische Kämpfe, bei denen U. die Vertretung des Standpunkts der Pfälzer übernahm. Auf den 1564 zu Frankfurt von Brenz herausgegebenen „wahrhaftigen und gründlichen Bericht" über das Gespräch antwortete er mit einem „Gegenbericht", welcher den 1565 zu Heidelberg gedruckten Protokollen über dasselbe angehängt wurde. Er erwähnte darin die bekannte, viel bestrittene, Äußerung, welche Luther vor seiner letzten Reise nach Eisleben über den Abendmahlshandel zu Melanchthon gethan haben sollte: „Lieber Philipp, ich bekenne es, daß der Sach vom Sakrament zu viel geschehen ist" 2c., und wurde deshalb alsbald (im Februar 1565) von Joachim Morlin in der Schrift: „Wider Landlügen der Heidelberger Theologen" (Eisleben 1565) aufs heftigste angegriffen. U. antwortete darauf in einer unter dem Namen des Josua Lagus herausgegebenen deutschen Schrift, in der er zugleich Marbachs Angriffe auf den „gründlichen Bericht" zurückwies. Als man 1566 um die Zeit des Augsburger Reichstags daran dachte, die Pfälzer wegen Abfalls von der Augsburger Konfession vom Religionsfrieden auszuschließen, suchte U. auf Kraffts Anraten diesen Vorwurf durch die in diesem Jahre erschienene kleine Schrift zu widerlegen: „Augsburger Konfession, derselben Apologie 2c., mit ihren eigenen Worten in Fragstück gestellt" (Urs. Opp. II, 1419 ff.). Demselben Zwecke sollte ein am 4. Februar 1566 herausgegebenes weiteres Schriftchen dienen: „Articul, in denen die evangelischen Kirchen im Handel des Abendmahls einig oder spänig sind" (Sudhoff 640 ff.).

Nur mit Widerwillen war U., den seine Neigung viel mehr zu stiller friedlicher Gelehrtenarbeit hinzog, zum Vorkämpfer in einem gehässigen, mit wenig lauteren Waffen geführten Streite geworden. Als ihn Ende 1566 der Kurfürst nach Amberg berief, um das im November unterbrochene Kolloquium mit den dortigen lutherischen Theologen an Olevians Seite fortzusetzen, kam er zwar, lehnte aber jede Beteiligung an dem Wortgefechte ab, von dem er sich keine Frucht versprach. Bald darauf (am 19. Februar 1567) schrieb er seinem Freunde Krafft: „Sum pertaesus istorum certaminum, quorum esse laborem puto majorem quam fructum", und kündigte ihm seine Absicht an, solchen Streitigkeiten fern zu bleiben, sobald er einmal von dem Kampfplatze abgetreten sei. Die außerordentliche Arbeitslast, welche auf ihm ruhte, trug gewiß nicht wenig dazu bei, ihn in diesem Entschluß zu bestärken. Stets von dem Gefühl gequält, daß er den ihm obliegenden Aufgaben nicht genügen könne, hatte er Krafft schon im August 1563 geklagt, daß er so vielerlei Dinge zu treiben habe, und beigefügt: „Vitam in cruciatu consumo, dum video me, qui rem unam ago male, plures agere pessime" (Rott 59). Die ausgedehnte litterarische Thätigkeit, die er 1564 entfaltete, war ihm nur dadurch möglich geworden, daß damals die Universität wegen Ausbruchs der Pest eine Zeit lang geschlossen war. Sonst mußte er die Nächte dazu zu Hilfe nehmen. Infolge dessen wurden seine Augen geschwächt und er litt an Schlaflosigkeit. Immer schwerer wurde es ihm, die ihm obliegenden Arbeiten so zu bewältigen, wie er es in seiner peinlichen Gewissenhaftigkeit für seine Pflicht hielt. Nicht selten fehlte in der Sapienz der zweite Lehrer und U. hatte dann den Unterricht der 70 Zöglinge allein zu besorgen. Dankbar begrüßte er es, als ihm endlich durch die Berufung von Zanchi einige Entlastung verschafft wurde, und schloß am 10. Februar 1568 seine dogmatischen Vorlesungen, welche Zanchi sofort übernahm. Aber da nach wie vor in der Sapienz alles,

Unterricht, Erziehung und Verwaltung an U. hing, blieb seine Überlastung so groß, daß er am 19. September 1569 Krafft klagte, er habe in diesem ganzen Jahre nicht so viel Zeit gehabt, um auch nur einmal aus der Stadt ins Freie zu gehen. Als dieser 1570 während des Reichstags in dem nahen Speier weilte, konnte er nicht die Zeit erübrigen, 5 ihn dort zu besuchen, und schrieb (am 25. Juni) dem Freunde: „Si pater meus venisset atque istic esset, non liceret mihi eum visere". Er könne sich durchaus nicht aus seiner „Tretmühle" (pistrina) entfernen. Er wäre darum, als ihm im August 1571 aus Bern unter sehr vorteilhaften Bedingungen eine theologische Professur in Lausanne angetragen wurde, sehr gern diesem Ruf gefolgt. Aber der Kurfürst ließ ihn nicht 10 ziehen. U. erhielt nur die Erleichterung, daß ihm nach einiger Zeit sein Schüler Jakob Kimedonk als Gehilfe in der Sapienz beigegeben wurde. Auch das körperliche Befinden U.s, das schon früher viel zu wünschen übrig ließ, verschlimmerte sich um diese Zeit. Ischias und ein quälendes Steinleiden stellten sich ein und verminderten seine Arbeitskraft. Unter diesen Umständen nahm seine Hypochondrie immer mehr zu. Er zog sich von 15 jedem Umgang zurück und tröstete sich der Hoffnung, daß ihn Gott bald zu sich rufen werde.

Hierzu kamen neue Kämpfe, welche diesmal innerhalb der pfälzischen Kirche selbst entbrannten. Schon die Kirchenordnung von 1563 hatte die Notwendigkeit einer Kirchenzucht betont, wie sie in den calvinischen Kirchen des Auslands bestand. Aber zu U.s 20 lebhaftem Bedauern war sie in der Pfalz noch nicht zur Einführung gelangt. In Briefen aus jener Zeit gab er mehrfach seinem Schmerz über die herrschende Zuchtlosigkeit Ausdruck. Am 26. Mai 1568 ließ er dem Kurfürsten eine Denkschrift zustellen, in der er freimütig Klage darüber erhob, daß man sich unberufen in die französischen Kriege einmische und darüber die inneren Angelegenheiten und namentlich die Einrichtung der Dis- 25 ziplin versäume (Monita D. D. Ursini Friederico III proposita etc. bei Kluckhohn, Briefe II, 1053 ff.). Mag auch U.s Gemütsverfassung zu seiner pessimistischen Beurteilung der kirchlichen und sittlichen Zustände in der Pfalz etwas beigetragen haben, so läßt sich seinen Klagen doch nicht jede Berechtigung absprechen. Olevian, Zanchi u. a. teilten seine Anschauung, während sich der kurfürstliche Leibarzt Thomas Erast und andere einfluß- 30 reiche Männer scharf gegen die Kirchenzucht aussprachen. Als dann im Juni 1568 der Engländer Georg Wither bei seiner Promotion zum Dr. theol. die These verteidigte, daß die Pfarrer mit den Presbyterien Macht haben sollten, jeden Sünder, auch die Fürsten, zu ermahnen, zu strafen und zu exkommunizieren, gab dies Anlaß zu einem ärgerlichen, in Wort und Schrift, auf Kanzel und Katheder, immer heftiger entbrennenden Streite, 35 an dem auch U. sich beteiligte. Mit Entschiedenheit trat er für die Notwendigkeit einer durch die Presbyterien zu übenden Kirchenzucht ein, zog sich aber bald von dem Streite zurück, weil er sich bei den in der Pfalz und überhaupt in Deutschland herrschenden Verhältnissen keine praktischen Früchte von ihrer Einführung versprach. Schon am 26. März 1570 schrieb er an Bullinger, er gedenke in der Sache kein Wort mehr zu reden, und 40 selbst nicht zu antworten, wenn er gefragt werde. Denn die Zeit sei gekommen, von der es heißt: „Prudens tempore illo tacebit".

Ein unerwartetes Ereignis bereitete diesen Kämpfen ein vorläufiges Ende. Unter den Gegnern der Kirchenzucht hatten sich Adam Neuser, Pfarrer an der Peterskirche in Heidelberg, und Johann Silvanus, früher katholischer Domprediger in Würzburg, seit 1560 lutherischer Pfarrer 45 in Calw, dann 1565 Superintendent in Kaiserslautern, seit 1567 Inspektor in Ladenburg, befunden. Beide glaubten sich von Olevian zurückgesetzt und traten dem ihnen übergeordneten Kirchenrat mit Widerspenstigkeit entgegen. Als dann Neuser auf der Kanzel heftig gegen die Kirchenzucht eiferte und deshalb sein Pfarramt mit der Frühpredigerstelle an der hl. Geistkirche vertauschen mußte, verlor er allen Halt. Hatte er vorher schon die göttliche Dreieinigkeit 50 und die Gottheit Christi geleugnet, so dachte er jetzt an völligen Abfall von dem christlichen Glauben und suchte nicht bloß mit den Antitrinitariern in Siebenbürgen, sondern sogar mit dem türkischen Sultan Verbindung. Auch Silvan beteiligte sich an den Angriffen auf die Trinitätslehre und schrieb z. B. eine Abhandlung „wider den dreipersönlichen Abgott und den Zwei-Naturen-Götzen". Auf dem damals in Speier tagenden 55 Reichstag kamen die Beweise dafür in die Hände des Kurfürsten, welcher, durch diese Entdeckung aufs schmerzlichste berührt, alsbald durch ein Edikt vom 13. Juli 1570 die Einführung der Presbyterien und der Kirchenzucht in der pfälzischen Kirche verfügte. Silvan wurde auf Befehl des Kurfürsten verhaftet, während Neuser entkam und als Muhammedaner in der Türkei starb. Das Gutachten der Heidelberger Theologen, welcher zu dem 60 beklagenswerten, am 23. Dezember 1572 endlich vollzogenen Todesurteil über Silvan

führte, trägt leider auch die Unterschrift U.s, welcher hierin gleich Olevian ganz den alttestamentlichen Standpunkt vertrat (s. hierzu besonders Wundt, Mag. für die Kirchengeschichte d. Pfalz I, 88 ff. Das Gutachten bei Struve 217 ff. Vgl. d. AA. Friedrich III. Bd VI S. 278 und Olevian Bd XIV S. 362). — Dieser peinliche Zwischenfall gab den Gegnern der pfälzischen Kirche nicht unwillkommenen Anlaß zu dem 1573 von Andreä in Memmingen offen ausgesprochenen Vorwurf, die Lehre der Heidelberger Theologen führe zum Islam. Diese konnten den Vorwurf nicht auf sich sitzen lassen und veröffentlichten 1574 im Auftrage des Kurfürsten die Schrift: „Bekanntnuß der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg von dem einigen wahren Gott in dreyen Personen, den zwoen Naturen in der einigen Person Christi“ ꝛc. Es unterliegt keinem Zweifel, daß U., der bereits 1563 der antitrinitarischen Partei in einem Gutachten (Opp. III, 795 ff.) entgegengetreten war, an der Abfassung dieser Schrift einen wesentlichen Anteil hatte, wenn er nicht ihr alleiniger Verfasser war.

Der Tod Friedrichs III. (26. Oktober 1576) machte dem Wirken U.s in Heidelberg ein Ende. Er hätte diese Erlösung aus seiner „Tretmühle“ freudig begrüßt, wenn er die Mittel besessen hätte, um ohne Amt seinen Unterhalt zu bestreiten. Im Sommer 1574 hatte er sich auf Zureden seiner Freunde mit einer einfachen Pfälzerin, Margareta Trautwein, verheiratet, welche ihm, ohne ihm wegen ihres Mangels an Bildung geistige Anregung geben zu können, eine tüchtige Hausfrau und treue Pflegerin wurde und einen Sohn schenkte. Aber im Vertrauen auf Gott bewahrte U. seinen guten Mut, und konnte am 12. Dezember 1576 an Beza schreiben: „Vivendi cum familiola diu sine labore, quo victum quaeram, sumtus non habeo. Sum autem dei beneficio magis alacri animo, quod ad me attinet, quam unquam“ (s. Rott 140). Seine Enthebung ließ jedoch länger auf sich warten, als die der übrigen Heidelberger Theologen. Endlich am 3. Oktober 1577 wurde das Sapienzkollegium aufgelöst und, nachdem 63 Zöglinge desselben, weil sie den kleinen lutherischen Katechismus nicht annehmen wollten, entlassen worden waren, am 11. Oktober auch U. seine Verabschiedung angekündigt. Fünf Tage später zog er mit seinem kleinen Hausrat aus dem Anstaltsgebäude zu Freunden, die ihn gastlich aufnahmen (vgl. U.s Brief an Chr. Herdesian vom 28. Oktober 1577 bei Rott 144). Einen aus Bern an ihn ergehenden Ruf zur Leitung einer ähnlichen Anstalt wie die Sapienz lehnte er ab, weil er sich die nötige Kraft dazu nicht mehr zutraute und auch Pfalzgraf Johann Kasimir, Friedrichs gleichgesinnter jüngerer Sohn, ihn nicht ziehen lassen wollte. Im Gebiete dieses Fürsten fand dann U. mit Daniel Tossanus, Zanchi und anderen an dem am 28. März 1578 von ihm gegründeten collegium Casimirianum in Neustadt a. H. einen neuen Wirkungskreis und eröffnete hier am 26. Mai seine Thätigkeit mit Vorlesungen über den Propheten Jesaja (Opp. III, 1 ff.). Seine körperliche Kraft war bei seiner Übersiedelung nach Neustadt bereits fast völlig gebrochen. Von Darmgicht und anderen schmerzlichen Leiden gepeinigt, war er zuweilen lange an das Bett gefesselt und seine Verstimmung und Menschenscheu verließ ihn auch in Neustadt nicht. Ueber der Türe seines Studierzimmers ließ er hier die bekannte Inschrift anbringen: „Amice, quisquis huc venis, aut agito paucis aut abi aut me laborantem adjuva.“ Aber trotz seines leidenden Zustandes setzte er auch in Neustadt seine angestrengte wissenschaftliche Thätigkeit fort. Veranlaßt durch die Unterzeichnung der Konkordienformel, schrieb er zur Verteidigung des reformierten Lehrbegriffs im Namen der Neustädter Theologen 1581 sein letztes größeres Werk: „De libro Concordiae ... admonitio Christiana“ (s. den Art. Neostad. admonitio Bd XIII S. 708 f.) und ließ dieser bedeutenden Schrift noch in demselben Jahre eine deutsche Bearbeitung in erweiterter Gestalt folgen (Christliche Erinnerung vom Konkordienbuch). Mit zwei kleineren Verteidigungsschriften gegen Nik. Selnecker (Examen recitationum D. N. Selnecceri etc. 1583) und David Chyträus (Commonefactio D. Chytraei etc., 1583) schloß U. seine litterarischen Arbeiten ab. Ende 1582 traten U.s Leiden mit neuer Heftigkeit auf. Er erlag denselben am 6. März 1583. Der Philolog Lambert Ludolf Pithopöus, der später U.s Witwe heiratete, stand mit Jungnitz an seinem Sterbebette. In seiner Gedächtnisrede rühmt U.s Amtsgenosse Franz Junius mit begeisterten Worten den Frieden und die Glaubenszuversicht, mit der U. aus diesem Leben schied. Die deutsche reformierte Kirche ehrt ihn mit Recht als einen ihrer hervorragendsten und scharfsinnigsten Theologen.

Ney.

Urstand s. die AA. Gerechtigkeit, ursprüngliche Bd VI S. 546 und Ebenbild Gottes Bd V S. 113 ff.

Ursula, die heilige und die elftausend Jungfrauen. — Die ausgebildete Legende liegt in doppelter Gestalt vor als Historia s. Ursulae et sociarum eius (Fuit tempore pervetusto) in den Anal. Bolland. III, S. 7 ff. und als Passio s. Ursulae et ss. undecim millium virginum (Regnante domino) in der AS Oct. IX, S. 157 ff. und Bonner Jahrbücher 93, 1892, S. 154 ff.; die Clematianische Inschrift bei Kraus, Die chr. Inschriften der Rheinlande Nr. 294; Sermo in natali sanct. Colon. virginum in den Bonner JB. 89, 1890, S. 118. — Crombach, Ursula vindicata, Köln 1647; Binterim, Kalendarium ecclesiae Germ. Colon. s. IX., Köln 1824; Rettberg, KG Deutschl. I, Göttingen 1846, S. 111 ff.; Friedrich, KG Deutschlands I, Bamberg 1867, S. 141 ff.; Stein, Die hl. Ursula, Köln 1879; Klinkenberg in den Bonner Jahrbüchern 1889—93; Wattenbach, Gesch. Q. I⁷, S. 47. Die ältere Litteratur bei Potthast, Bibl. II, S. 1616.

Nach der ausgebildeten Legende war die hl. Ursula die einzige Tochter des christlichen Königs Deonotus oder Diognetus in Britannien. Ihr Name sollte sie als die Streiterin wider den Bären, d. h. den Teufel, den Erbfeind des Menschengeschlechts (nach 1 Sa 17, 34) bezeichnen. Von einem heidnischen Prinzen zur Ehe begehrt, behielt sie sich, außer der Forderung seines Übertritts zum Christentum, noch eine Frist von drei Jahren als Bedingung vor, um, wie man annehmen muß, während derselben mit ihren zehn Gespielinnen eine Wallfahrtsreise zur See zu machen. Auf elf Dreiruderern, die ebenso viele Tausend Jungfrauen als ihre und ihrer Freundinnen Gefolgsleute trugen, kam sie nach dem Hafen Tila an der Küste Galliens, dann den Rheinstrom hinauf nach Köln, von da, nach gastlicher Aufnahme und Bewirtung durch die Bürger dieser Stadt, weiter stromaufwärts bis Basel, wo die Flotte zurückgelassen und die weitere Wallfahrt zu Lande nach Rom gemacht wurde. Auf der Rückreise, welche den nämlichen Weg einhielt, schlossen sich von Rom aus der Papst Cyriakus mit einem Gefolge von Klerikern, von Basel aus der dortige Bischof Paulus oder Pantulus der ungeheuern Pilgerschar an. In Köln wieder angelangt, wurde dieselbe beim Landen und Aussteigen von wilden heidnischen Barbarenhorden, welche als Hunnen bezeichnet werden und deren König bereits in Hagens Reimchronik „Ezzel“ heißt, überfallen und sämtlich niedergemetzelt, teils am Ufer, teils in den Schiffen, wo sie sich teilweise (wie z. B. die hl. Cordula) verborgen hatten. Die hl. Ursula selbst sollte anfangs ihrer Schönheit wegen als Gattin für König Ezzel verschont werden, weigerte sich aber dieser Ehre und fiel nun ebenfalls, von einem Pfeile durchbohrt, der seitdem ihr stehendes Attribut in den Darstellungen der christlichen Kunst geworden ist. Alsbald nach der blutigen That wurden die Hunnen von himmlischen Heerscharen, die man plötzlich, den gemordeten Jungfrauen gleich an Zahl, erscheinen sah, in die Flucht getrieben und so zur Aufhebung ihrer Belagerung der Stadt Köln genötigt. Die befreiten Kölner bestatteten nun die Erschlagenen auf einem großen Begräbnisplatze am Rhein, indem sie einer jeden der Märtyrerinnen eine steinerne Tafel mit ihrem Namen darauf beigaben. Diese Namen hatte der während des Blutbades in eine Höhle geflüchtete Bischof Jakob, einer von den sie begleitenden Klerikern, angegeben. Inmitten der Tausende von Märtyrergräbern erbaute bald darauf, durch wiederholte Traumgesichte dazu aufgefordert, der aus Griechenland gekommene Pilger Clematius eine Kirche zu Ehren der hl. Ursula und ihrer elftausend Gefährtinnen. Wie groß die Heiligkeit dieses Begräbnisplatzes ist, läßt sich daraus ersehen, daß derselbe die Beisetzung keiner einzigen weiteren Leiche, nicht einmal diejenige eben getaufter Kinder, in seinem Boden duldet.

Gegen die Glaubwürdigkeit der Legende in dieser Form erhoben bereits mittelalterliche Schriftsteller, wie Jakobus a Voragine in der **Legenda aurea** und Gobelinus Persona, Dekan von Bielefeld um 1418, in seinem **Cosmodromium, Sect. VI, c.** 14 bei Meibom Scr. rer. Germ. I, S. 199 (vgl. auch Joach. Vadians **Orat. de XI milibus Virginum, Vienn.** 1510) Einwände. Zahlreiche Einzelzüge, die in die Legende verflochten sind: der Papst Cyriakus, den das christliche Altertum nicht kennt, das Königreich Sizilien und die Stadt Konstantinopel in der Zeit der Christenverfolgungen, die Hunnen, die Wallfahrten aus Britannien nach Rom und der päpstliche Ablaß erregten Bedenken. Auch Baronius (**Martyrolog. Rom.** 21. **Oct.** und **Annal. ad an.** 383 **nr.** 4) gab die Legende wenigstens in ihrer in Köln und überhaupt in Deutschland landläufigen Gestalt auf, suchte aber der abweichenden englischen Fassung Wahrheit abzugewinnen, die die **Historia regum Britan.** Gottfrids von Monmouth um 1170 darbietet. Doch ist sie ebenso unmöglich wie die Deutsche — Hunnen am Niederrhein um 380 und Pikten auf dem Festlande geben dem Königreiche Sizilien und dem Papst Cyriakus nichts nach.

Für die historische Kritik handelt es sich einer an sich unmöglichen Geschichte gegenüber nicht um die Frage ihrer Thatsächlichkeit, sondern nur um die nach der Zeit und

der Art ihrer Entstehung. Die erste Frage läßt sich ziemlich sicher beantworten. Weder Gregor von Tours noch die dem 7.—9. Jahrhundert angehörigen Martyrologien, die die Namen des Hieronymus, Beda, Ado von Vienne, Hrabanus Maurus und Notker tragen, kennen die Legende. Sie begegnet zum ersten Male in dem um 848 in Köln verfaßten Martyrologium des Wandalbert von Prüm v. 671 ff. MG PL II, S. 507: 5

Tunc numerosa simul Rheni per litora fulgent
Christo virgines erecta trophaea maniplis
Agrippinae urbi, quarum furor impius olim
Milia mactavit ductricibus inclita sanctis.

Ungefähr gleichzeitig ist die Predigt **In natali**, wenn diese wirklich in die Karolingerzeit gehört. Die Legende ist also sicher nicht älter als das 9. Jahrhundert; auch scheint sie während der nächsten Zeit nicht über ihr Ursprungsgebiet hinausgedrungen zu sein. 10

Was die Art ihrer Entstehung anlangt, so läßt sich auch diese Frage bestimmter als bei vielen anderen Legenden beantworten. Sie ist aus der clematianischen Inschrift erwachsen. Diese gehört dem Ausgang des 4. oder dem 5. Jahrhundert an. Sie lautet: **Divinis flammeis visionibus frequenter admonitus et virtutis magnae maiestatis martyrii caelestium virginum imminentium ex partibus orientis exsibitus pro voto Clematius V. C. de proprio in loco suo hanc basilicam voto quod debebat a fundamentis restituit. Si quis autem super tantam maiiestatem huiius basilicae ubi sanctae virgines pro nomine XPI sanguinem suum fuderunt corpus aliquiius deposuerit exceptis virginibus sciat se sempiternis tartari ignibus puniendum.** Durch die Inschrift erfahren wir demnach von Gesichten, die dem Clematius, einem Mann senatorischen Ranges, wurden. Es erschienen ihm himmlische Jungfrauen, die ihm in Bezug auf ihr Martyrium eine Mahnung erteilten. Hier fragt sich: hat er von ihrem Martyrium schon vorher gewußt, oder haben sie es ihm erst geoffenbart? Die Inschrift sagt direkt weder das eine noch das andere. Erwägt man aber, daß Clematius im folgenden Satz den Kölnern mitteilt, daß an dieser Stätte heilige Jungfrauen für den Namen Christi ihr Blut vergossen, so wird man geneigt sein, das letztere anzunehmen. Daß diese Annahme richtig ist, wird dadurch bestätigt, daß im Jahre 386 dem Ambrosius von Mailand sich Gervasius und Protasius als Märtyrer offenbarten, und daß um dieselbe Zeit sich die Märtyrer von Agaunum dem Bischof Theodor von Octodurum kund thaten. Die drei Erscheinungen sind Parallelen, die gleich beurteilt werden müssen. Keine von ihnen giebt von einem wirklichen Ereignis Kunde, aber alle haben zur Voraussetzung die Überzeugung, daß am Orte der Erscheinung Martyrien stattgefunden hatten. Diese Anschauung wird für Köln ebenso begründet gewesen sein wie für Mailand, wenn es auch hier wie dort an einer bestimmten Überlieferung fehlte. Die Visionen des Clematius gaben also einer verschwommenen Vorstellung Gestalt und Farbe, freilich noch in ziemlich unbestimmter Weise: Clematius erfuhr nicht wie Ambrosius die Namen seiner Heiligen: er mußte sich damit begnügen, daß sie Jungfrauen waren. Er glaubte der Erscheinung und gelobte, die auf seinem Grund und Boden befindliche verfallene Basilika, die den Ort des Martyriums bezeichnete, wieder herzustellen. Es bleibt auch hier manches unsicher: man könnte bei der Basilika an eine alte Memoria denken; aber dann würde der Name der Märtyrer nicht verloren gegangen sein. Die Beziehung zwischen dem Martyrium und der Kirche ist also wahrscheinlich erst durch die Vision hergestellt. Auch die Bedeutung der Worte **in loco suo** ist fraglich; Klinkenberg versteht sie: auf ihrem ursprünglichen Platz. Aber diese Deutung scheitert daran, daß niemand eine baufällige Kirche an einem neuen Ort von Grund aus wiederherstellen kann. Die Worte **in loco suo** sagen also bei ihr etwas völlig Überflüssiges. Demgemäß hat man sie in dem ohnehin nächstliegenden Sinn zu verstehen: auf seinem Grund und Boden. 15 20 25 30 35 40 45 50

Aus der clematianischen Inschrift ergiebt sich somit, daß es im 4. Jahrhundert eine Tradition über das Martyrium einer größeren oder kleineren Anzahl von Jungfrauen in Köln nicht gab. Der Glaube an die Thatsächlichkeit desselben beruht ausschließlich auf der Zuverlässigkeit der Visionen des Clematius. Aber dieser Glaube war in Köln ebenso vorhanden, wie in Mailand der Glaube an Gervasius und Protasius und im Rhonethal der Glaube an die Märtyrer von Agaunum. Er wurde gestützt durch die von Clematius erneuerte Kirche; sie oder ein späterer Bau behielt den Namen **ecclesia sanctarum virginum** Jahrhunderte lang (Urk. Wichfrids von 927 NRh UB I, S. 49, Nr. 88). 55 60

Der Glaube an das Martyrium einer unbestimmten Zahl namenloser Märtyrerinnen, die zu unbekannter Zeit auf unbekannte Weise den Tod erlitten, ist der Ausgangspunkt für die Bildung der Ursulalegende. Man kann verfolgen, wie dieser Nebelfleck sich allmählich verdichtete. Der erste Fortschritt war, daß die Namenlosen Namen erhielten:
5 Noch in dem Sermo in natali virginum herrscht die allgemeine Bezeichnung; nur versichert der Redner, daß zu den Jungfrauen die hl. Winnosa oder Pinnosa gehört habe (c. 11). In dem Martyrologium Usuards (875) liest man zum 20. Oktober: Civitate Colonia passio sanctarum virginum Marthae et Sanctae cum aliis pluribus, AS Juni Bd VII, S. 613. Die Meinung des Sermo war also keineswegs allgemein
10 anerkannt; auch fällt auf, daß bei der Namengebung biblische Namen benützt wurden, eine Bestätigung dafür, daß es an jeder Überlieferung mangelte. Die plures aliae verlangten nach weiteren Namen. So findet man denn in dem Kölner Kalender von 873—891, den Binterim bekannt gemacht hat, 11 Namen: Ursula, Sancia, Gregoria, Pinosa, Martha, Saula, Bertula, Santina, Rabacia, Saturia, Palladia. Sodann fixiert
15 sich die Zahl. Daß man aus der Clematianischen Inschrift viele Märtyrerinnen herauslas, zeigen der Sermo und Usuard; schon im ersteren und bei Wandalbert sind die vielen Tausende geworden und aus diesen werden in den Zusätzen zu den Martyrologien Bedas (AS März II, S. 25) und Ados (MSL 123 S. 431) u. a. die 11000. Sie erscheinen als öffentlich anerkannt in der Urkunde Hermanns von Köln vom 11. August 922, Annalen
20 des hist. Vereins für d. NRhein, 26—27, S. 334. Bei der Art der Bildung der Legende ist es wenig wahrscheinlich, daß diese Ziffer durch irgend einen Lesefehler entstanden ist. Es wäre eher zu vermuten, daß sie auf der Kombination der 11 Namen mit den Tausenden von Märtyrerinnen beruht. Doch hängt sie mit der novellistischen Ausgestaltung der Legende zusammen. Diese aber entstammt, wie Klinkenberg gezeigt
25 hat, der Verschmelzung der Nachricht von den jungfräulichen Märtyrerinnen, die bei Köln den Tod fanden, mit der wälisch-bretonischen Sage von der Frauenwanderung aus Britannien nach Armorika unter Kaiser Maximus, die Gottfried von Monmouth in seiner Hist. reg. Brit. V, 15 f. aufbewahrt hat. Aus dieser Sage stammen die Nachrichten von der Seefahrt der Jungfrauen und ihrer Hinmetzelung, also der eigentliche Inhalt
30 der Legende. Die Historia s. Ursulae zeigt sie schon in völlig abgerundeter Gestalt. Da sie dem Erzbischof Gero (969—975) gewidmet ist, so wird man die Verschmelzung der Kölner Nachricht mit der britischen Sage in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts zu verlegen haben. Im 12. Jahrhundert geht die Legende in die Geschichtswerke über; man findet sie bei Sigibert von Gemblour, Chron. z. 453 MG SS VI, S. 310, bei
35 Otto von Freising, Chron. IV, 28 S. 211, und in den jüngeren Kölner Quellen, der Reimchronik Gotfrid Hagens (um 1280) V. 152—396, Chroniken d. d. Städte XII, S. 26 und der Cronica van der hilliger stat van Coellen (1499).

Aber zur Ruhe war die Sage noch nicht gekommen. Im 12. Jahrhundert fanden auf dem ager Ursulanus, d. h. nicht in der Umgebung der Ursulakirche, sondern bei
40 der Kirche der Machabäer (s. Klinkenberg, Bonner JB 93 S. 171 ff.) Ausgrabungen statt, wobei man außer vielen weiblichen auch auffallend viele männliche Gebeine fand, und unter diesen viele, die durch in den Särgen befindliche steinerne Täfelchen als Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe ꝛc. — dabei auch jener Papst Cyriakus bezeichnet waren. Diese Funde erregten bei dem Abte Gerlach von Deutz den Verdacht, es habe hier eine
45 Fälschung stattgefunden, weshalb er die ihm befreundete Elisabeth zu Schönau um Aufschluß bat und so jene merkwürdige rückwärts schauende Prophetie über Ursula und die Elftausend veranlaßte, welche von Elisabeths Bruder, Egbert, in lateinischer Sprache niedergeschrieben, für längere Zeit als zuverlässige Geschichte geglaubt worden ist. Allein die in ihr enthaltenen Aufschlüsse über die Einzelheiten der Märtyrergeschichte sind voll
50 der gröbsten Anachronismen und der läppischsten Angaben über die beteiligten Personen. Papst Cyriakus z. B. soll ein Brite von Nation gewesen sein, der auf besonderen göttlichen Befehl seine päpstliche Würde niederlegte, um den Jungfrauen nach Köln zu folgen. Die über seine Abdankung erzürnten Kardinäle hätten ebendeshalb sein Andenken in den Akten der päpstlichen Geschichte zu tilgen gesucht, und so erkläre sich das Schweigen aller römischen
55 Quellen in Betreff des Papstes Cyriakus. Auch ein König von Griechenland und eine Königin von Sizilien seien unter den im Gefolge der hl. Ursula Umgekommenen gewesen. Die Möglichkeit der Lenkung der Flotte der Jungfrauen zur See und auf dem Rheine erkläre sich daraus, daß Ursulas Vater, von ihrem Reiseplane benachrichtigt, heimlich seekundige Männer in die Schiffe beordert habe u. s. f. Schon Papebroch (in seinem Co-
60 natus chronico-histor. ad Catal. Rom. Pontiff. p. 31) hat das Märchenhafte dieser

Angaben erkannt und deshalb den auf die hl. Ursula bezüglichen Visionen Elisabeths die Glaubwürdigkeit abgesprochen. Die 1183—1187 aufgezeichneten Offenbarungen des englischen Prämonstratenserabts Richard, der sich zu erneuerter Untersuchung der Sache in die Abtei Arnsberg begab und dort zwei Bücher **de passione ss. undecim millium virginum** verfertigte, ergänzen und erweitern die Gesichte Elisabeths und sind demgemäß nach abenteuerlicher und fabelhafter als diese. Man findet sie in Crombachs **Ursula vindicata**, Köln 1647.

(Zöckler †) Hauck.

Ursulinerinnen. — Quellen und Litteratur: J. B. Nazari, Leben der hl. Angela Merici, deutsch bearbeitet Augsburg 1811 und von M. Sintzel, Regensburg 1843 (über die älteren Biographien der hl. Angela s. Heimbucher I, S. 511); Chroniques de l'ordre des Ursulines recueillies pour l'usage des religieuses du même ordre par M. D. P. V. (Paula de Pomereu, Ursuline gest. 1699) Paris 1673 ff. 3 Vol.; Journal des illustres religieuses de l'ordre de St. Ursule avec leurs maximes et pratiques spirituelles, Paris 1684, 5 Vol., deutsch 2 Bände Landshut 1720; M. Hamel, L'année spirituelle historique et chronologique des religieuses Ursulines, Paris 1689 ed. Clermont-Ferrand 1891; Charles St.-Foix, Annales de l'ordre de Ste-Ursule depuis la révolution francaise jusqu'à nos jours, ed. Clermont-Ferrand 1858, 5 Vol., Clermont-Ferrand, Vie des premières Ursulines de France, Paris 1856, 2 Vol.; Helyot, Geschichte der Klöster und Ritterorden, Leipzig 1754, IV, 178 ff.; Heimbucher, Orden und Kongregationen der kathol. Kirche, Paderborn 1896, I, 511—519 (dort weitere Litteratur); die ersten Schwestern der Ursulinerinnen, nach den Ordensannalen bearbeitet und aus dem Französischen übersetzt von einer Ursuline, mit einem Vorwort von P. Aug. Lehmkuhl S. J., Paderborn 1897.

Die nach der hl. Ursula benannte Frauengenossenschaft gehört zu den bedeutendsten Stiftungen, welche aus der Neubelebung des italienischen Katholicismus in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind. Sie findet ihren Hauptzweck im Unterricht und Erziehung der weiblichen Jugend, um eine streng kirchliche Gesinnung zu erzeugen und so indirekt der Reformation entgegenzuarbeiten. Ihre Stifterin ist die von Clemens XIII. im Jahr 1768 selig und Pius VII. im Jahr 1807 heilig gesprochene Angela Merici. Angela wurde am 21. März 1470 (oder 1474) in Desenzano am Gardasee geboren. Früh verwaist wuchs sie mit ihrer älteren Schwester im Hause eines Oheims in Salo auf. Ihre Neigung zu excentrischen Formen der Frömmigkeit bethätigte sie bereits früh in einer heimlichen Flucht aus dem Hause des Oheims, um einsam in einer Höhle verborgen zu leben. Nach dem Tode ihrer Schwester schloß sie sich den Franziskaner-(oder Kapuziner)-Tertiarierinnen an. In ihrem Geburtsort Desenzano begann sie mit einigen Ordensgenossinnen eine Kleinkinderschule zu halten, in der die Kinder in den Anfangsgründen der Religion und den Elementargegenständen unterrichtet wurden. Seit 1516 setzte sie diese Thätigkeit in Brescia fort. Nach verschiedenen Wallfahren unter anderen nach Jerusalem, an die sich die Erzählung von ihrer wunderbaren Heilung nach zeitweiliger Erblindung knüpft, that sie sich mit einer Reihe gleichgesinnter Gefährtinnen zusammen, um eine unter dem Schutze der hl. Ursula stehende Vereinigung von Religiosinnen ohne besonderes Gelübde am 25. November 1535 in der St. Afrakirche zu Brescia zu begründen. Ihre angeblich auf göttliche Offenbarung zurückgehende, dem Priester Gabriel Cozzano diktierte Regel umfaßt 25 Kapitel. Nach der Absicht der Stifterin sollte die Genossenschaft keine gemeinsam lebende klösterliche, sondern eine nach Art der Tertiarierinnen verfaßte freie Schwesterschaft zur Übung der christlichen Liebe durch Krankenpflege und Jugendunterricht sowie zur eignen Bildung und Heiligung bilden. Eine besondere Ordenskleidung war ebenso wenig wie das gemeinsame Leben in einem Hause vorgeschrieben. Die Jungfrauen behielten ihre Wohnung bei den Eltern oder Verwandten. Die Fastendisziplin war keine strenge, die Andachtsübungen nicht sehr zeitraubend, nur der tägliche Besuch der Messe und monatlich einmalige gemeinsame Kommunion wurde gefordert. Ein Keuschheitsgelübde wurde nicht abgelegt, sondern nur Gehorsam, Keuschheit, Armut als evangelischer Ratschlag empfohlen. Zur Oberleitung der Gesellschaft sollte eine „Mutter" auf Lebenszeit gewählt werden. Unter dieser sollten nach den acht Distrikten der Stadt Brescia acht Matronen als Vorsteherinnen, unter diesen acht Lehrerinnen und unter den letzteren ebenso viele Aufseherinnen (Colonelli) stehen. Die Gesellschaft unterstellte sich dem Bischof von Brescia, der einen Priester als Vater der Gesellschaft mit der väterlichen Hirtensorge betraute. Für die Aufseherinnen verfaßte Angela noch besondere Admonitiones in neun Kapiteln, in denen sie ihnen unter anderem ausdrücklich ans Herz legte, ihre Töchter vor der Irrlehre zu bewahren. Eine weitere Ausführung ihrer in der Regel gegebenen Vorschriften findet sich in dem an ihre Nach-

folgerin, die Gräfin Lucrezia von Lodrone, gerichteten Testament in elf Kapiteln. Nachdem die Regel vom Bischof von Brescia, Kardinal Franz Cornaro, am 8. August 1536 genehmigt war, wurde am 18. März 1537 die Stifterin Angela zur Oberin erwählt, welchem Amte sie bis zu ihrem am 27. Januar 1540 erfolgten Tode vorstand.

Die elastischen Formen der ursprünglichen Gemeinschaft wandelten sich in der Folgezeit, und die Ursulinerinnen wurden in den meisten Ländern zu einem förmlichen Orden mit gemeinsamer Lebensweise, Klausur und feierlichen Gelübden nach der Augustinerregel. Die Bestätigungsbulle vom 9. Juni 1544 Papsts Paul III. bezeichnete den ersten Schritt in dieser Richtung, indem sie einen besonderen Ablaß für jene Jungfrauen gewährte, welche eine besondere Kleidung tragen, und zugleich den Oberen der Gesellschaft die Erlaubnis einräumte, auch Änderungen an der ursprünglichen Regel nach Zeit und Umständen vorzunehmen. Daraufhin legten die sämtlichen Ursulinerinnen einen ledernen Gürtel als Zeichen der Jungfräulichkeit an. Ihre Ausbreitung in Italien verdanken die Ursulinerinnen vor allem der thatkräftigen Protektion des Kardinal Borromeo, der 1581 eine neue Bestätigung der Stiftung durch Gregor XIII. erwirkte und sie in seinem Metropolitansprengel aufs nachdrücklichste empfahl, so daß im Jahre 1584 die Kongregation bereits 600 Jungfrauen umfaßte, die zum größten Teil dem Wunsche des Kardinals nachgebend als regulierte Genossenschaft mit besonderer Kleidung in einem Hause zusammenlebten (Helyot IV, 197 ff.).

Die bisher auf Oberitalien beschränkte Genossenschaft fand 1574 durch Franziska von Bermond auch in Frankreich Eingang, indem sie nach Weise der hl. Angela in Avignon kleine Mädchen zu unterrichten begann. 1594 begannen die französischen Ursulinerinnen auf Rat des Stifters der Doktrinarier Cäsar von Bus (s. A. Bd IV, 765) ein klösterliches Leben. Von Südfrankreich kamen 1608 die Ursulinerinnen nach Paris in die Vorstadt St. Jacques, wo die vornehme Witwe Frau von St. Beuve (H. de Leymont, Mme de St.-Beuve et les Ursulines de Paris, Lyon 1889) 1611 ein zweites größeres Kloster erbaute. Die Ursulinerinnen dieses Klosters legten auf Grund der Bulle Papsts Paul V. am 12. September 1612 die feierlichen Gelübde ab und nahmen die Klausur an. Ihre Satzungen (Constitutions des Religieuses de Ste-Ursule de la congrégation de Paris, Paris 1640) stammen von dem Beichtvater der Mme St. Beuve P. Gontery, der sie im Verein mit anderen Jesuiten auf Grundlage der Augustinerregel entworfen hatte. Sie wurden das Muster für alle regulierten Ursulinerinnenklöster. Den drei Mönchsgelübden war hier nach Art der Konstitution der Jesuiten ein viertes hinzugefügt, das den Orden zum Unterricht der weiblichen Jugend verpflichtete. Als Ordenstracht hatten sie ein schwarzes Kleid mit Ledergürtel, auf dem Kopfe einen schwarzen, mit weißer Leinwand gefütterten Schleier, darüber einen größeren Schleier von dünnem schwarzem Zeuge, wozu in der Kirche noch ein schwarzer Mantel ohne Ärmel kam. Strenge Büßungen gebot die Regel nicht, außer den gewöhnlichen kirchlichen Fasten wurde am Mittwoch, an den Vorabenden der Marienfeste, den Festen des hl. Augustin und der hl. Ursula gefastet. Täglich war von der Komplet bis um 7 Uhr früh Stillschweigen geboten. Die Geißel kam nur als Mittel zu gewissen harmlosen Mortifikationen z. B. den Disziplinen auf die flache Hand, die man sich bei bestimmten Vergehen auszubitten hatte, nicht als Werkzeug eigentlicher Bestrafung in Anwendung. Aus dem Orden auszutreten, um eine andere religiöse Genossenschaft zu gründen oder zu reformieren oder eine höhere Würde in einem anderen Orden zu erhalten, war streng verboten. Kein Kloster sollte mehr als 60 Chorfrauen und 20 Laienschwestern enthalten. — Neben der Pariser Kongregation des Ordens der Ursulinerinnen bildeten sich eine Reihe anderer zum Teil umfassender Kongregationen mit den Mutterhäusern zu Toulouse 1615, Bordeaux 1618, Lyon 1619, Dijon 1619, Tulle 1621, Arles 1624 und Avignon 1627 (Helyot IV, 178 ff.). Von Frankreich verbreitete sich der Orden nach der Schweiz und Deutschland. Ein Kloster der Ursulinerinnen von Dijon wurde 1659 in Luzern und von hier aus 1695 in Freiburg i. B. begründet. Besondere Bedeutung für Deutschland hatte die Kongregation von Bordeaux, von der das ganze katholische Deutschland mit Klöstern überzogen wurde, deren wichtigste die Klöster zu Köln 1639, zu Prag 1635, zu Meßkirch in Baden 1660, zu Wien 1660, zu Erfurt 1667 und zu Düsseldorf 1685 waren.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kamen sie nach Portugal (Pereira) und Irland (Cork). Bereits 1670 war auf Naxos in Griechenland ein Ursulinerinnenkloster errichtet. Nach Amerika gelangte der Orden 1639, in welchem Jahre zu Quebec in Kanada das erste Kloster erstand, in den Vereinigten Staaten wurde 1727 in New-Orleans, in Brasilien 1751 das erste Kloster gegründet. Zur Zeit seiner größten Aus-

dehnung um den Anfang des 18. Jahrhunderts umfaßte der Orden 20 voneinander unabhängige Kongregationen mit 350 Klöstern und c. 15—20000 Nonnen. Neben diesen regulierten Ursulinerinnen gab es in Italien und der Schweiz noch nicht regulierte oder kongregierte und Tertiarierinnen der hl. Ursula, die, obwohl sie keine Gelübde ablegten, den Jugendunterricht betrieben. Bei ihnen ist eine Beeinflußung durch den jesuitischen Geist noch stärker nachweisbar. Sie trieben alljährlich acht Tage hindurch die geistlichen Exerzitien Loyolas, unterrichteten täglich kleine Mädchen, katechisierten an Sonntagen auch erwachsene Personen, besuchten Kranke, spendeten Almosen und hielten alle Freitage eine Konferenz unter sich. Sie trugen keinen Schleier, sondern nur ein schwarzes Gewand wie die übrigen Ursulinen.

Wie allen Mönchs- und Nonnenorden brachte auch den Ursulinen die französische Revolution und die Säkularisation in Deutschland eine starke Schmälerung ihrer Klöster. In Frankreich gingen sämtliche Klöster zu Grunde. Erst unter Napoleon I. wurden die Ursulinen zwar nicht als Orden, aber als Unterrichtsgesellschaft durch Dekret vom Jahre 1806 zugelassen. Es entstanden nun wieder in Frankreich eine Reihe von Kongregationen von Troyes 1806, die bald 27 Filialen, darunter ein Kloster in Paris zählte, ferner die von der säkularisierten Ursuline Giponlin für den Jugendunterricht gegründeten Soeurs de St.-Roch mit dem Mutterhause zu Felletin (Ch. Tyk, Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses du XIX. siècle, Louvain 1892) und endlich die durch ihre Leistungen im Gebiete der Armenschule und der Krankenpflege hervorragende Kongregation von Chavagnes in der Vendée, die sog. Ursulinerinnen von Jesus mit 400 Schwestern und mehr als 50 Filialklöstern.

In Deutschland waren der Säkularisation die bayrischen Klöster zum Opfer gefallen, von denen später Landshut, Straubing und Würzburg wieder erstanden. In Preußen, wo der 7jährige Krieg, die napoleonischen Kriege und die Säkularisation die meisten Klöster vernichtet hatten, erstanden vor allem durch die eifrige Thätigkeit der Oberin des Breslauer Klosters Ursula Hermann um die Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Neugründungen, von denen Aachen 1848, Hersel bei Bonn 1852, Trier 1853, Berlin 1854, Ratibor 1863, Boppard 1867 noch bestehen. Während des Kulturkampfes in den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts hatten die Ursulinerinnen ihre Klöster verlassen müssen, seit 1887 aber wurde ihnen die Rückkehr nach Preußen verstattet und Neugründungen entstanden zu Eutin 1888, zu Königsstein im Taunus 1891 und zu St. Johann 1895. Im ganzen bestehen in Deutschland noch 36 Ursulinerinnenklöster, unter denen außer den bereits genannten Breisach und Villingen in Baden, Düsseldorf, Geilenkirchen, Köln, Mühlheim an der Ruhr, Kalvarienberg, Osnabrück, Haselünne, Breslau, Liebethal und Schweidnitz zu nennen sind. In Österreich-Ungarn sind die Ursulinerinnen die stärkste Frauenkongregation, sie besitzen dort 28 Klöster. Die 134 Ursulinerinnenklöster in Frankreich sind durch das Kongreganistengesetz vom Jahre 1904 aufgehoben. Der Orden ist noch in der Schweiz mit 2, in Belgien mit 24, in Holland mit 15, in Großbritannien mit 8, in Spanien mit 2, in Portugal mit 3, in Italien mit 17 Klöstern vertreten.

In Italien giebt es noch nicht kongregierte Ursulinerinnen. 1864 wurde mit Genehmigung Papst Pius IX. von der Gräfin Elisabeth Grivelli das ursprüngliche Institut der Angela Merici wieder errichtet. Die Mitglieder der Kongregation von Brescia und die des frommen Vereins von der unbefleckten Empfängnis leben als weltliche Ursulinen in ihren Familien. Sie legen nur das Gelübde der Keuschheit ab und wirken als Erzieherinnen in vornehmen Familien.

In Nordamerika haben die Ursulinerinnen 24 Klöster, in Südamerika 5, in Asien und Java 3, in Afrika 2 Tenez in Algier und Barberton in Transvaal, in Australien 1 zu Armidale, das während des deutschen Kulturkampfes von aus Duderstadt in Hannover vertriebenen Ursulinerinnen gegründet wurde. Die Gesamtzahl der Schwestern giebt Heimbucher (I,519) auf etwa 4500 an.

Papst Leo XIII. hat, ähnlich wie bei den Benediktinerorden, auch bei dieser lose zusammengefügten Genossenschaft durch ein Schreiben vom 21. Juli 1899 an alle Bischöfe, in deren Diöcesen sich Ursulinen finden, versucht, einen festeren Zusammenhang herbeizuführen. Die vereinigte Kongregation sollte in Rom ihren Centralsitz erhalten.

Die Bedeutung des Ordens besteht heute vor allem in dem Unterricht, den die Ursulinen weniger in der Mädchenvolksschule, als in der höheren Töchterschule ausüben. Die Erziehung von Mädchen in Pensionaten, die mit Industrie- und Kunstschulen verbunden sind, die Heranbildung von Lehrerinnen und Erzieherinnen haben sie sich zur Auf-

gabe gemacht. Dabei ist die Erziehung natürlich streng kirchlich abgezweckt und soll zum fleißigen Empfang der hl. Sakramente, zum täglichen Besuch der hl. Messe, zur Lektüre der hl. Legende, zur Kontemplation und Gewissenerforschung, endlich zur Pflege der religiösen Kongregationen, vor allem des Bundes der Marienkinder und des Apostolats der christlichen Töchter oder der Erzbruderschaft der hl. Angela anleiten.

G. Grützmacher.

Uruguay. — Litteratur: Dr. Araújo, Geogr. nacional de la Republica Oriental del Uruguay, 2. Aufl. 1895; T. C. Dawson, The South-American Republics, 1. Bd 1903; C. M. Maeso, Desr. general de la Republica Oriental del Uruguay 1900; Handbuch des Deutschtums im Auslande 1906; Encyclopedia Britannica; Briefl. Mitt. von Bänziger, Pastor in Montevideo.

Die Republik wurde 1828 ein selbstständiger Staat. Infolge des Unabhängigkeitskrieges des heutigen Argentinien gegen Spanien war das bis dahin spanische Gebiet am Uruguay, „Banda Oriental" genannt, von Brasilien besetzt worden, was aber Argentinien von 1825—1828 mit den Waffen erfolgreich rückgängig machte. Zum friedlichen Ausgleich schuf gleichwohl Englands Vermittlung aus dem umstrittenen Lande den neuen Staat, welcher 1830 seine Verfassung erhielt. In dieser ist zwar die römisch-katholische Religion als die des Staates anerkannt, aber auch allen anderen Kulten Duldung zugesichert.

Die Bevölkerung, im ganzen über 700000 Seelen (1900: 683000) auf 186920 qkm, besteht der Abstammung nach zum größten Teil aus Mestizen, abgesehen von den Einwanderern und Ansässigen des 19. Jahrhunderts, seien es Europäer oder Brasilianer und Argentinier. Sie sind fast durchweg katholisch, wie ja schon die erste wirkliche Kolonisation des Landes durch Missionsthätigkeit der Jesuiten unter Philipp III. vorgenommen wurde, deren Orden allerdings dem Gesetze nach die Republik zu meiden hat. Sehr spät aber wurde das Gebiet zu einer selbstständigen Diöcese, nämlich am 15. Juli 1878, natürlich mit dem Bischofsitze in der Hauptstadt. Sie umfaßt 40 Pfarreien mit 18 Filialen, von 130 Priestern bedient.

Den protestantischen Konfessionen gehören etwa 5500 Bewohner an. Unter ihnen sind die Deutschen infolge der starken Einwanderung von Schweizern am zahlreichsten. Sie besitzen jedoch nur zwei organisierte Gemeinden, die eine (seit 1857) in Montevideo, welche ein würdiges Gotteshaus zu bauen im Begriffe steht, die andere in Nueva Helvetia; die erstere besteht z. Z. aus 150 Familien und hat an einer gehobenen Volksschule eine Stütze für die Weiterentwickelung. Auch die viel zahlreichere zweite Gemeinde besitzt eine Schule. Beide schlossen sich der „Evangelischen La Plata-Synode" an und unterstellten sich dem Berliner Oberkirchenrat. — Älter und vermögender ist die Anglikanische Gemeinde mit Schule und etwa 1800 Seelen. Dazu besteht eine beträchtliche Methodistengemeinde, von den Vereinigten Staaten Nordamerikas aus gegründet. — Der französischen Sprache in Kirche und Schule bedient sich eine Waldenser-Gemeinde, aus Piemont größerenteils eingewandert. — Das Unterrichtswesen des Staates ist verhältnismäßig sehr gefördert. Es findet obligatorischer und unentgeltlicher Besuch der Volksschule statt und man zählt nahezu 900 Schulen (500 öffentliche und 400 private), von welchen in Montevideo 620 sich befinden, 53 in Salto. Jedenfalls weist Uruguay unter den Staaten Süd- und Mittelamerikas den regsten Schulbesuch auf. Seine Universität in der Hauptstadt besitzt drei Fakultäten (Recht, Medizin, Mathematik).

W. Göz.

Usia s. Israel, Gesch. bibl., Bd IX S. 475, 4.

Ussher (auch Usher), Jakob, Erzbischof von Armagh, gest. 1656. — Litteratur: Bernard, Life of U. mit der Grabrede, 1656; mit Erweiterungen abgedr. von Clarke in Lives of thirty-two English Divines 1677, S. 277 ff.; R. Parr, Life of U. 1686 (ausgezeichnet durch Abdruck der Korrespondenz U.s); W. Dillingham, Vita U. 1700; Th. Smith, Vita 1707; J. Aikin in der Biographia Britannica (vgl. d. Artikel) 1812; ders., Life of U. 1812; Elrington, Life 1848 (mit neuen Briefen); W. Ball, Usher-Memorials 1889; ferner Woods Fasti Oxon. (herausg. v. Bliß); Harris, Ware 1739, vol. I; Granger, Biograph. Hist. of England 1779, II 162; Mant, Hist. of the Church of Ireland 1840, vol. I; Reid, Hist. of the Presbyterian Church in Ireland (herausg. v. Killen) 1867, vol. I; Mitchell u. Struthers, Minutes of Westminster Assembly 1874; Chester, Westminster Abbey Registers 1876, S. 126; Stubbs, Hist of the University of Dublin 1889; Foster, Alumni Oxon. 1892, IV 1532; Sidney Lee, Dict. of. Nat. Biogr. LVIII, 64; Encycl. Britan. vol. XIX.

Den geschichtlichen Namen verdankt U. seinen wissenschaftlichen Leistungen auf dem Gebiete des kirchlichen Altertums, deren Ansätze zum Teil noch in Ansehn stehen, nicht aber seinem Anteile an den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der Zeit. Zur Durchsetzung seiner kirchlichen Ideale in den Kämpfen, die in einer die Volkseele tief und folgenschwer bewegenden Epoche zwischen Prälatur und Puritanertum ausgetragen wurden und eine neue Phase des englischen Kirchentums bezeichnen, fehlte dem Kirchenmanne der Wagemut und der rücksichtslose Eigenwille, der mit harter Faust die Sätze trotzig und kantig und um den Ausgang unbekümmert auf den Tisch der Zeit wirft. Aber als theologischer Schriftsteller ist er durch die glückliche Vereinigung von Gelehrtengaben, rastlosen Sammeleifer, kritische Kraft, gesundes Urteil, Vertrautheit mit den Lebensproblemen der Vergangenheit und Darstellungsgabe ausgezeichnet. — Von Irland ausgehend ist seine Lebensarbeit zwischen seinem Vaterlande und England durch 3 Jahrzehnte hindurch geteilt geblieben, um zuletzt ausschließlich diesem an einer bedeutungsvollen Wendung seiner kirchlichen und politischen Geschicke zu dienen. —

Aus dem angesehenen Geschlechte der noch jetzt blühenden Nevilles entsprossen — ein Neville hatte 1185 den ihm von John Plantagenet verliehenen Amtstitel ostiarius (usher) mit Bewilligung des Königs als Familiennamen angenommen, — wurde U. als Sohn des Jakob U., der am Königsgerichte in Dublin eine höhere Stellung einnahm, am 4. Januar 1580 in der St. Nicholas-Parochie von Dublin geboren. In der damals blühenden Schule der beiden Schotten Fullerton und Hamilton, zweier politischer Agenten Jakobs VI. von Schottland, die unter der Deckung pädagogischer Absichten politische Zwecke, Verbindung des irisch-protestantischen Adels mit ihrem Herrn verfolgten, übrigens stark religiös interessierter und wissenschaftlich hervorragender Männer, vorgebildet, trat U. auf Veranlassung seines Oheims, des nachmals (1595—1613) zum Erzbischof von Armagh erhobenen Henry U. im Januar 1593/94 in das Trinity College, Dublin ein. Seine Studien umfaßten hier die griechische Sprache, die Aristotelische Philosophie, Geschichte und Hebräisch, wobei ein früh sich entwickelnder Sinn für theologische und chronologische Probleme, verbunden mit eisernem Fleiße, ihn zum systematischen Studium aller ihm damals erreichbaren Werke über diese Wissensgebiete trieb. In den Jahren 1597 bis 1600 nahm er die üblichen Grade, wurde Fellow von Trinity Coll. und ließ sich, nachdem er seinem väterlichen Vermögen zu Gunsten seiner Verwandten entsagt, von seinem Oheim 1601 die geistlichen Weihen erteilen, obwohl er das kanonische Alter noch nicht erreicht hatte und den Lieblingswunsch seines Vaters, der ihn für das Rechtstudium bestimmt hatte, damit durchkreuzte. Schon 1605 wurde er zum Hauptpfarrer von Finglas, um dieselbe Zeit zum Kanzler der St. Patrick's Kathedrale in Dublin und 1607, nachdem er einen theologischen Grad erworben, zum Lektor der Theologie ernannt.

Alle diese Ehren fielen ihm in den Schoß, weil er aus einem lebendigen Empfinden für die die Zeit bewegenden religiösen Mächte heraus und um die Erschließung geistiger Bildungsmöglichkeiten bemüht, früh die Schwingen seines Geistes geregt und durch glückliches Eingreifen in die damals von der römischen Kontroverse beherrschten Strebungen und Stimmungen seinem jungen Namen Achtung zu verschaffen gewußt hatte.

Schon 1599 hatte er durch eine philosophische Disputation, die bemerkenswerten Scharfsinn und eine nicht gewöhnliche Belesenheit in den Vätern verriet, die Augen auf sich gezogen; als ihn hierauf der gelehrte Jesuit H. J. Fitzsimons mit Bellarminschen Thesen öffentlich angriff, brachte der kaum 20jährige U. seinen Gegner nicht nur zur sofortigen Aufgabe der litterarischen Fehde, sondern auch zu dem Zeugnis, U. sei ein iuvenis praecocis sapientiae, non malae indolis, „unter den Nichtkatholiken der Zeit der gelehrteste Mann." — Diese Sache hatte zur Folge, daß er von da ab der Lösung der irisch-römischen Frage als dem z. Z. alle andern Interessen in den Hintergrund drängenden Probleme seine Kräfte und Neigungen zuwandte. Die Waffe zum Streit suchte und fand er in den Schriften der Kirchenväter, deren Studium er in täglicher lectio continua, 18 Jahre hindurch, bis er „sie alle durchstudiert hatte", betrieb. Diesen patristischen Studien hatte er, als er in den nun folgenden Jahren, die in dem von politischen und konfessionellen Kämpfen zerrissenen Lande eine Menge alter Bindungen lösten, mit immer starker, je und dann entscheidender Hand in das kirchliche Werden und Gestalten eingreifen durfte, in erster Linie seine Erfolge zu verdanken. —

Auch die Berührungen mit dem Geistesleben Englands, die um diese Zeit bei ihm einsetzen, wurden für ihn in dieser Richtung bedeutungsvoll. Als im Dezember 1601 die Engländer in der blutigen Schlacht bei Kinsale den irischen Aufstand niedergebrochen hatten, war von den Offizieren der siegreichen Armee, in der Absicht, die geistige Hebung

des irischen Volkes in die Wege zu leiten, aus der Beute eine Summe von £ 700 zur Gründung einer Universitätsbibliothek zur Verfügung gestellt worden. Da in Irland wissenschaftliche Kultur bis dahin noch keine Stätte gefunden, wurde U., der durch seine ausgedehnten Altertumstudien für die Mission am meisten sich empfahl, mit seinem Freunde Luke Chaloner 1603 zur Erwerbung geeigneter Bücher und Handschriften nach England geschickt. Diese Reisen, von da ab in kurzen Zwischenräumen wiederholt (bis zum Jahre 1640), brachten ihn auf die Bahn, die ihn auf die Höhe seines wissenschaftlichen Ruhmes führen sollte, und haben dem Zwecke, der sie veranlaßte, im wesentlichen entsprochen. Viel größerer Gewinn indes erwuchs U. persönlich aus ihnen durch die freundschaftlichen Beziehungen, in die er zu den englischen Bibliophilen und Bibliotheksgründern Sir Thomas Bodley, Sir Robert Cotton, Camden, Selden und Spelman trat. Diesen Männern verdankte er starke Hilfen zur Lösung seiner Mission in England.

Aber er war nicht allein der Empfangende. Camden nahm in die neue Ausgabe seiner **Britannia** einen Aufsatz über die älteste Geschichte Dublins von der Hand U.s auf, **qui**, wie er in den einführenden Worten bemerkt, **annos varia doctrina et iudicio longe superat**; Spelman lieferte U. für sein **Glossary** eine gelehrte Abhandlung über das altirische Kirchengutsrecht, die durch die gelehrte und scharfsinnige Klarstellung obsoleter Legislaturfragen ihm von dem Herausgeber den Ehrennamen: **literarum insignis pharus** einbrachte. — Nach Irland zurückgekehrt, erhielt er den Lehrauftrag, an der Universität die theologische Kontroverse zwischen Romanismus und Anglikanismus zu vertreten (die Regiusprofessur wurde erst 1674 eingerichtet), promovierte 1612 zum Dr. der Theologie und wurde 1614 Vizekanzler der Universität.

Infolge jenes Auftrags griff U., wegen seines gründlichen Wissens auf theologischem und antiquarischem Gebiete nun als einer der ersten Männer geschätzt und durch die Kraft einer innerlich klaren Persönlichkeit zu einer Höhe des Lebens gelangt, die Freund und Feind nötigte, mit ihm zu rechnen, um diese Zeit in die gereizten kirchlichen Kämpfe zwischen den beiden um die Herrschaft in Irland ringenden Parteien ein.

Die irisch-protestantische Kirche, damals ein Spielball englischer Begehrlichkeit, war in hoffnungsloser Lage. Sie verfügte weder über ein anerkanntes Credo noch über eine innere Organisation. 1560 hatte eine Dubliner Synode das Common Prayer Book zwar formell angenommen, aber die 39 Artikel, welche dieses voraussetzte, hatten bei dem streng calvinisch gerichteten Klerus, der in dem englischen Import zudem eine Bedrohung der irischen Freiheiten argwöhnte, niemals Anerkennung gefunden. Um Klarheit in die Lage zu bringen, berief die (englische) Regierung 1615 eine Synode nach Dublin, die nach englischem Vorbild die Bildung einer (geistlichen) Konvokation zur Beratung innerkirchlicher Fragen, eines kirchlichen Bekenntnisses und der Selbstbesteuerung des Klerus, in die Wege leiten sollte. U., der als eins der hervorragendsten Mitglieder der Versammlung, noch unbekümmert um die Dornen des Pfades und mit geschlossenen Überzeugungen, seine Forderungen auf den Tisch warf, setzte nach längeren Kämpfen die sog. „Irischen Artikel" durch, die im wesentlichen sein Werk waren. Antirömisch und puritanisch zugleich, halten sie zwar die Grundstimmung der **Conf. Anglicana** von 1559 fest, weichen aber im einzelnen nicht nur nach Form wie Inhalt von ihr ab, sondern nehmen einerseits auch die von dem anglikanischen Staatskirchentum abgelehnten streng calvinischen Lambethartikel (von 1595) herüber und richten sich anderseits in scharfen Wendungen gegen das römische System: der Papst sei der Mensch der Sünde, die „katholische Kirche nicht die römische, sondern die unsichtbare", das Opfer der Messe „höchst sündhaft", „religiöse Bilder jeder Art ungesetzlich" und unterlassen bewußt die Lehre von der Ordination und von der hierarchischen Rangordnung des Klerus. — Aber die an diesen Mittelweg geknüpften Hoffnungen verwirklichten sich nicht. Die Puritaner im Norden der Insel lehnten diese 104 Artikel trotz ihrer antirömischen Schärfe ab, das irische Parlament that, obgleich die Synode und der irische Primas sie angenommen und der Vizekönig sie im Namen des Königs unterzeichnet hatte, das Gleiche, und die Katholiken, durch die puritanischen Herausforderungen aufs höchste erbittert, schürten die Stimmung gegen die Artikel und ihren Verfasser durch Verdächtigungen in dem Maße, daß Jakob I. bald darauf ablehnte, U. als „einen verkappten Puritaner" bei Hofe zu empfangen (1619). Erst ein Schreiben des Irischen an das Englische Privy Council wandelte den Unwillen des Königs, der an dem Gelehrten zuletzt so großes Wohlgefallen fand, daß er ihm das eben erledigte Bistum Meath in Gnaden übertrug (1621). — Nach Irland zurückgekehrt, setzte U., obgleich die nun eintretende Änderung des politischen Programms seitens der englischen Regierung die Rücksichtnahme auf die Katholiken zur Pflicht machte, seine ganze

Kraft an die Überwindung bezw. Versöhnung der Römischen und hatte, von den Männern der milderen Tonart als Friedensstörer bei Seite geschoben, zuletzt die Genugthuung, daß Lord Falkland, der neue Statthalter, in seinen Maßnahmen gegen die Verweigerer des Suprematseides (Rekusanten) zu ihm seine Zuflucht nehmen mußte.

Diesem Regierungsdienste hatte U. es wohl zu verdanken, daß, als er von 1623—26 mit unbestimmtem Urlaub auf der Suche nach alten Drucken und Handschriften abermals in England war und in dieser Zeit das irische Erzbistum Armagh durch den Tod Dr. Hamptons frei wurde, Jakob I. wenige Tage vor seinem Tode U. zum **Primas von Irland** (22. März 1624/25) durch Übertragung des Erzbistums berief.

Dieser Königsdank für geleistete Dienste hat ihm in der Folgezeit eine Last aufgebürdet, deren Druck und Anspruch zu überwinden er, da seine innere Art auf großzügige Bischofsarbeit nicht angelegt war, die Kraft nicht besaß. Die Kirchenprovinz ohne geordneten Dienst, Pfarreien, Kirchen und Schulen in kläglichem Stande, das Kirchengut an Günstlinge der Regierung verschleudert und unter den mit den Maßnahmen des Vizekönigs unzufriedenen Katholiken eine gefährliche Gärung. Als Falkland einzulenken begann, erhob U. als Führer der protestantischen Partei Einspruch gegen „die rechtliche Anerkennung einer abergläubischen und götzendienerischen Sekte" und lehnte jedes Entgegenkommen gegen die katholischen Wünsche ab. Die Folge war, daß die Regierung nunmehr eine festere und klarere Haltung (unter dem rücksichtslosen Nachfolger Falklands, Lord Wentworth, dem nachmaligen Earl Strafford) annahm und nunmehr der ernste Versuch gemacht werden konnte, der alles innere Leben erstickenden kirchlichen Unordnung ein Ende zu setzen. Erzbischof Laud that gemeinsam mit Bischof Bramhall von London aus die einleitenden Schritte, und am 14. Juli 1634 wurde eine Versammlung (Parlament und Konvokation) berufen, der U. ein Kirchenprogramm vorlegte, das „ohne Lärm" den Ersatz der 104 Irischen Artikel, also seiner eigenen Schöpfung, durch die 39 Anglikanischen Artikel anstrebte, ein Opfer seiner persönlichen Überzeugungen in der Kirchenfrage, das er mit der stillen Hoffnung zu rechtfertigen suchte, der Stand der irischen Kirche werde, da die 104 und die 39 Artikel wesentlich am gleichen Lehrgut festhielten, nicht geschädigt werden. Wentworth, der auf Irland keine, auf die Regierung Karls I. sehr dringende Rücksichten zu nehmen hatte, verlangte kurzer Hand die Annahme der Conf. Angl. und setzte seinen Willen gegen U.s halbherzige, auf die irische Selbstständigkeit gerichtete Rettungsversuche durch. Nur bei der Beratung der englischen Canons (Bestimmungen über Kultfragen und Weihen) blieb der Primas auf seinen Forderungen insoweit fest, als er die Umarbeitung des Bramhallschen Entwurfs erzwang und ihm in einigen Artikeln (Ordnung des Gottesdienstes, Kirchenschmuck, Erteilung der Weihen u. a.) einen mild puritanischen Zug gab. Hatte er damit dem anglikanischen Hochdruck, der unter den Forderungen der religiös-politischen Zeitlage alle Mittel, Rechtsbruch und Vergewaltigung der Gewissen, für erlaubt hielt, nachgegeben, so wurde diese gefällige Beugung vor der Laudschen Uniformierungspolitik in der Folge der Anlaß bitterer Anfeindungen, die der protestantische Hauptstamm der Inselbevölkerung, die entschieden puritanisch gesinnten schottischen Ansiedler im Norden, gegen ihren „höflichen und käuflichen" Primas richteten.

Endlich versuchte er, nachdem Wentworth die berüchtigte High-Commission in Irland durchgesetzt und U. deren Leitung übertragen hatte, an seinem Teile deren harte Bestimmungen insoweit zu mildern, als er keinen Katholiken wegen seiner religiösen Ueberzeugungen verfolgen ließ; ihre rechtliche Anerkennung indes hat er sein ganzes Leben hindurch mit allen Rechtsmitteln, deren er habhaft werden konnte, ebenso energisch bekämpft, wie er die Vergewaltigung Andersgläubiger in Gewissensachen verwarf. —

Auch in den staatsmännischen Geschäften, in die vom Jahre 1640 ab ihn seine englische Lebensepisode zog, fehlte ihm die durchgreifende und glückliche Hand. Den Aufgaben einer Zeit, die trotz aller Verirrungen und Maßlosigkeiten an großen, charaktervollen Männern reich war, war er nicht gewachsen. Selbst nach den irischen Erfahrungen vermochte er nicht, die Menschen und die Dinge nach dem inneren Werte ihres Rechts und ihrer Wahrheit zu messen; indem er auf die Dinge sah in ihren Beziehungen zu den Menschen, geriet er in Schwierigkeiten und Verwickelungen, an denen nicht immer seine schlimme Zeit, sondern er selbst mit seinen gebrochenen Überzeugungen schuld war.

In Irland hatte die Unmöglichkeit, Ordnung in die kirchliche Lage zu bringen, die brüsken Rücksichtslosigkeiten des Statthalters, der Groll und Argwohn der mit puritanischen Brocken dürftig abgespeisten Protestanten und der verbitterte Grimm der Katholiken ihm die Freude an der Arbeit verdorben, vielleicht auch die Unzulänglichkeit der eigenen Kraft gezeigt.

Als er mit einem neuen Urlaube im März 1640 Armagh verließ, um in England seiner litterarischen Muße zu leben, ahnte er nicht, daß er in ein Land der Stürme ging. Im November wurde das Lange Parlament eröffnet, in dem das Losungswort der Großen Rebellion fiel, mit der dort aufgeworfenen Frage nach dem göttlichen Rechte des Episkopal- oder Presbyterialsystems, die damals die Parteien zu maßlosen Ausschreitungen trieb. Die englischen und schottischen Puritaner und die eben aufkommenden Independenten, vom rasch aufsteigenden Einfluß im Parlament trunken gemacht, bedeuteten von Sitzung zu Sitzung eine immer drohendere Gefahr für Bistum und Prälatur. Da schien U.s Stunde gekommen zu sein, der, als ein Mann in der Gunst des Königs und von 1634 her auch als ein den Interessen der Puritaner wohlgeneigter Prälat, nach beiden Seiten zu vermitteln und die verbindenden Fäden in der Hand zu halten wie kein anderer geeignet war. Durch häufige Predigten vor den Parlamentsführern und in seinem Verkehr mit den puritanischen Drängern suchte er die Spannung zwischen den Parteien abzumindern, entwarf, um den Intransigenten den Wind aus den Segeln zu nehmen und um zu retten, was noch zu retten war, über die im Sinne eines gemäßigten Episkopalsystems anzustrebende Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten, sonderlich der Verfassungsfragen, eine Denkschrift, die, unvollendet und für die Öffentlichkeit noch nicht bestimmt, entwendet und ohne sein Vorwissen unter dem Titel **Directions of the Archbishop of Armagh concerning the Liturgy and Episcopal Government** gedruckt wurde. Sie wurde von ihm selbst mit Hilfe einiger einflußreicher Parlamentarier verfolgt und unterdrückt, so daß Zweifel auf die Textechtheit eines der bedeutsamsten kirchlichen Dokumente jener Zeit gefallen sind; aber am 12. März nahm ein geistlicher Ausschuß und kurz darauf die puritanischen Führer den Entwurf, der an die Stelle der Bischöfe Superintendenten gesetzt wissen wollte, an, und Karl I. griff später, um aus seinen letzten Nöten einen Ausweg zu finden, (kurz vor seinem Tode 1648) darauf vergeblich zurück; sein Sohn Karl II. indes legte ihn bei seiner Rückkehr zum Throne (1660) seiner **Declaration** zu Grunde.

Auch im Hochverratsprozeß gegen Strafford blieb U.s Haltung nicht ganz einwandfrei. Von Karl in den engern Ausschuß gezogen, warnte er zwar, als der einzige Mann, den König, das Todesurteil zu unterzeichnen, wenn er „nicht von Straffords Hochverrat völlig überzeugt sei“, vergoß aber Thränen nach der Unterzeichnung und wagte auch einige abfällige Worte vor dem Könige, aber doch nichts mehr als diese. —

In Irland waren inzwischen infolge des dort ausgebrochenen blutigen Aufstands (1641) gesetzlose Zustände eingetreten, die U. durch den Verlust seiner Habe zum armen Manne gemacht hatten; nur seine große Bibliothek in Drogheda, die später nach London kam, war aus dem Untergang gerettet worden. Das hatte den König veranlaßt, ihm das englische Bistum Carlisle zu überweisen, das ihm zwar, infolge der kriegerischen Wirren im englischen Norden, Einkünfte nicht brachte, aber in der Folge insofern bedeutsam für ihn wurde, als seine Berufung zu der Westminsterversammlung durch die englische Prälatur zum Teil mit veranlaßt wurde. Hier wurde in den Beratungen vielfach auf U.s Irische Artikel zurückgegriffen; in der Schlußredaktion hat die Konfession die Anlage, Aufeinanderfolge und die Überschriften der U.schen Vorlage herübergenommen — nur zwei neue Artikel, von der Gewissensfreiheit und der Ehe, sind dazu gekommen, — aber sein in den **Directions** vorgetragener Vorschlag eines zur Superintendentur erniedrigten Episkopats, an dem die Puritaner freilich ihr Wohlgefallen hatten, fiel durch den Einspruch des Königs. Infolgedes zog U. sich von den Beratungen zurück und schleuderte nun ohnmächtige und heftige Vorwürfe gegen „die gesetzlose und schismatische Versammlung“. Das Unterhaus ließ seinen Namen aus der Mitgliederliste streichen, seine Privatbibliothek konfiszieren und ihn persönlich bedrohen. So verbrachte er die nächsten Jahre ruhelos auf der Flucht bei royalistischen Freunden bis zum Jahre 1646, wo er, vor dem **Court of Examiners** wegen seiner Beziehungen zum Könige in Untersuchung genommen, aber wegen mangelnder Beweise freigegeben, in London seine antiquarischen Studien wieder aufnehmen konnte. Hier wählten ihn seine politischen Freunde, die hochangesehene Juristengilde von Lincoln's Inn, (1647) zu ihrem Prediger; auch in seinem Bistum Carlisle scheint er um diese Zeit in den Bezug von Einkünften gekommen zu sein, so daß er in seinen letzten Lebensjahren vor äußerem Mangel geschützt blieb. —

Um so tiefer berührte ihn der Ausgang der royalistischen Tragödie. Als Karl seine letzten Verhandlungen mit dem Parlament, gegen dessen unversöhnliche Maßnahmen U. vom November 1648 an in seinen Predigten von Lincoln's Inn gedonnert hatte, wieder aufnahm, berief er neben anderen Bischöfen auch U. zu sich, der ihn zwar in der Bischofs-

frage auf die oben angedeutete Mittellinie zu drängen suchte, anderseits aber in den Verhandlungen mit den zur letzten Entscheidung entschlossenen Dissenters mit seinen royalistischen Überzeugungen rückhaltslos herausging. Nach dem jähen Abbruch der Verhandlungen kehrte er von Carisbrook Castle, wo er in der Umgebung des gefangenen Königs ausgeharrt hatte, nach London als Gast zu der ihm befreundeten Gräfin v. Peterborough zurück und mußte von deren Hause aus „mit aufgehobenen Händen im Gebete ringend und unter Kummer, Schwachheit und Alter zusammenbrechend", den Vorbereitungen zur Hinrichtung des von ihm so sehr geliebten Königs zusehn. —

Eine Einladung Richelieus, der ihm nach dem Fall des Königs eine Pension und freie Religionsübung in Frankreich angeboten haben soll, entsprach er nicht. Vielleicht aus Erwägungen heraus, die infolge der anfangs wohlwollenden Haltung des Lord Protektors den fast gebrochenen Greis auf eine Rettung eines Teils seiner kirchlichen Ideale noch hoffen ließ. Einer Bitte um freie Religionsübung, wenigstens in privaten Kreisen, die er als Führer der Londoner episkopalen Geistlichen an Cromwell richtete, wurde anfangs entsprochen; als U. indes um schriftliche Zusage bat, fuhr Cromwell gekränkt auf und lehnte schroff ab.

Diese Abweisung war der letzte Schlag, der ihn traf und seine letzten kirchlichen Hoffnungen zerbrach. Fast erblindet zog er sich zu seinen wissenschaftlichen Arbeiten zurück und erlag einer Lungenentzündung, die seine letzten Kräfte rasch verzehrte. „Vergib mir, Herr, meine Sünden, insonderheit meine Unterlassungsünden", das sollen seine letzten Worte gewesen sein. Am 21. März 1656 entschlief er, völlig gebrochen im 76. Jahre seines Lebens. — Die reichhaltige Bibliothek, die er bei seinem Abscheiden noch besaß, wurde vom Protektor John Owen zur Prüfung überwiesen, sodann für 22 000 £ angekauft und nach dem New College von Dublin übergeführt, endlich nach Karls II. Rückkehr nach Whitehall von diesem dem Trinity College in Dublin, mit dem U. sein ganzes Leben hindurch in enger Verbindung geblieben war, als Königsgeschenk überwiesen. —

Ein erfreulicheres und einheitlicheres Bild als U.s organisatorische und politische Arbeit bietet die Betrachtung seiner *kirchlichen und wissenschaftlichen* Leistungen. Ausgezeichnet durch ein treffliches Gedächtnis, ein Gelehrter von reichem Wissen und großem Scharfsinn, hat er die theologische Wissenschaft seiner Epoche in hervorragender Weise beeinflußt und ihr in einigen Disziplinen das Gepräge seines Geistes gegeben. Seldens Zeugnis, er sei vir summa pietate et integritate, iudicio singulari, usque ad miraculum doctus et literis severioribus promovendis natus, spricht, wenn auch nicht ohne den panegyrischen Zug der Epoche, das allgemeine Urteil der Zeitgenossen aus. Daß er, ein überzeugter Berater Karls I. und zugleich von Cromwell hochgehalten, in den kirchlichen Kämpfen der Zeit von den beiden um die Macht ringenden Parteien, den Royalisten und den Presbyterianern, geehrt und wiederholt als Schiedsrichter in den schwierigen, durch persönliche Leidenschaft verwirrten Fragen in Anspruch genommen wurde, beweist, daß beide Seiten seine geistige Überlegenheit und die Ehrlichkeit seines Wollens anerkannten. Mit Laud, dessen hochkirchliches Ideal dem seinen nicht entsprach, stand er von 1628—40 in angeregtem Briefwechsel; beide verband das Interesse an der Wissenschaft, die Liebe zum Altertum und der Gegensatz gegen Rom, über dessen theologisch-politische Ziele freilich ihre Anschauungen auseinander gingen; auch die Uniformierungstendenzen Lauds teilte U. nicht, vertrat aber mit ihm die Forderung des unbedingten Gehorsams gegen die rechtmäßige Autorität. Aus dieser Überzeugung heraus betonte er die Pflicht des passiven Gehorsams, die er in der Bibel begründet fand, war infolgedes überzeugter Royalist, Gegner der rechtlichen Anerkennung des Katholicismus, den er als unbiblisches und grundverderbliches System bekämpfte, während er die gegen die Katholiken gerichteten Gewaltmaßregeln verurteilte und den nicht staatskirchlichen protestantischen Gemeinschaften weit entgegenkam. — Auch dogmatisch war er freier gerichtet und hielt die strenge Linie des staatskirchlichen Credo nicht inne; über die Prädestination dachte er streng calvinisch, während er im Abendmahl über die 39 Artikel hinaus Christi Gegenwart als „wirkliche und wahrhafte" faßte. In den erbitterten Kämpfen endlich um die Stellung des Bischofs vertrat er die Ansicht, daß Presbyter und Bischof von gleicher Würde, voneinander nur dem Grade, nicht der Ordnung (oder Weihe) nach verschieden seien, der Episkopat also nur als eine höhere kirchliche Stufe zu gelten habe; das biblische Recht der kontinentalen Reformationskirchen erkannte er an, fand aber im Bistum die vollkommenste, dem kirchlichen Zwecke dienlichste Form hierarchischer Ordnung. — Auch die Formen seiner persönlichen Frömmigkeit trugen den kirchlichen Zug. Als ein „Bischof

nach apostolischem Vorbild" hielt er auf die Übung geregelten Gebets und tägliche Hausgottesdienste. Als die Krone seines Bischofsamts rühmte er die Predigt. **Vae mihi, si non evangelizavero!** war die Inschrift seines bischöflichen Siegels, und von seinen kirchlichen Anfängen an bis zu seinem Tode suchte er, wo immer sich die Gelegenheit 5 bot, die Predigt, die, abweichend von der üblichen gelehrten Form einen ausgesprochen evangelischen Zug aufwies. Sie war immer, rühmen seine Zeitgenossen, ihrer Wirkung gewiß, weil sie volkstümlich und biblisch zugleich war.

In viel geringerem Maße hat U., der Bischof und Kirchenmann, den Forderungen der Zeit, die alle vorhandene Kraft an die Verwirklichung eines kirchlichen Ideals setzte, 10 entsprochen. Weder die Überwindung der Notstände seiner irischen Kirchenprovinz, noch die Durchsetzung seiner kirchenpolitischen Ziele gegen die puritanischen und hochkirchlichen Widerstände ist ihm beschieden gewesen. Er war keine Herrschernatur, die über die Waffe goldner Rücksichtslosigkeiten verfügte. Dazu fehlte ihm in jener an Helden nicht armen Zeit der furchtlose Wagemut und die eiserne Kraft, die im Kampfe um Grundsatz und 15 Gewissen bis zu den letzten Entscheidungen durchhält. —

Seinen Nachruhm und den Platz an dieser Stelle verdankt er seiner umfassenden Gelehrsamkeit, der Akribie seiner Untersuchungen, seiner gründlichen Kenntnis der britischen Handschriften und ihrer Fundorte in den königlichen Archiven und Bischofsregistern, endlich dem rastlosen Eifer in der Herbeischaffung neuen und wertvollen Materials zur Erhellung unauf- 20 geklärter geschichtlicher Probleme. Er hat persönlich und durch seine Helfer ein ungeheures litterarisches Material zusammengebracht, kritisch geordnet und durch die ihm eigne Art, unter Verzicht auf die Herausarbeitung der oft unter chaotischem Bruchgestein begraben liegenden religiösen Werte, die aus den Quellen unmittelbar aufsteigenden Mächte einer schöpferischen Vergangenheit auf die zur Diskussion gestellten Gegenwarts- 25 probleme wirken zu lassen, der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnistheorie auf damals noch dunkeln Gebieten der Theologie und Archäologie bemerkenswerte Dienste geleistet und durch seine Untersuchungen, die eine weitgehende Vertrautheit mit den Wirklichkeiten der alten und mittleren Zeit verraten und seinen Gedankenflug vielfach über die Grenzen der zeitgenössischen Anschauungen hinaustrugen, sich ein bleibendes Gedächtnis 30 gesichert.

Mit seinem im Jahre 1613 gedruckten Werke **Gravissimae Quaestionis de Christianarum Ecclesiarum in Occidentis praesertim partibus ab Apostolicis temporibus ad nostram usque aetatem continua Successione et Statu historica Explicatio** (Neudruck London 1663 und Hanoviae 1688), — das, als Fortsetzung der 35 **Apologia** Jewels gedacht, die anglikanische Doktrin nicht nur als die Lehre der sechs ersten Jahrhunderte, wie Jewel es getan, in Anspruch nahm, sondern ihr Recht auch aus der kirchlichen Entwickelung der nachfolgenden neun Jahrhunderte nachwies, während die römischen Sonderlehren als Wucherungen am Stamme der wahren Kirche nachgewiesen werden, — trat er mit einem Schlage in die Reihe der besten zeitgenössischen Apologeten des 40 Anglikanismus. Den gleichen Gedanken verfolgt sein lange Zeit als ein Meisterwerk antirömischer Polemik gepriesenes Buch **An Answer to a Challenge . . . wherein the Judgement of Antiquity . . . is truly delivered and the Novelty of the now Romish Doctrine plainly discovered 1625**, das die Übereinstimmung der anglikanischen Artikel mit der Lehre der primitiven Kirche darlegt und die römischen Ab- 45 irrungen nachweist, übrigens in freier Stellung zum römischen Traditions- und Abendmahlsbegriff. Auch seine **Praelectiones theologicae** und der aus seinem Nachlaß gedruckte **Tractatus de Controversiis pontificiis** gehören hierher. In seiner Untersuchung **The original Bishops and Metropolitans briefly laid down 1641** versucht er dagegen den anglikanischen Bischöfen die apostolische Succession gegen die Angriffe der Presbyteri- 50 aner zu vindizieren. — Als er in demselben Jahre, um zwischen den kirchlichen Gegensätzen zu vermitteln, mit seiner **Reduction of Episcopacy unto the form of Synodical Government, received in the Ancient Church** (von Bernard 1647 herausg.) hervortrat, wurde er des Bruchs mit seinen Überzeugungen beschuldigt. Bischof und Presbyter sind nach ihm eine apostolische Institution, dem Range, nicht dem Wesen nach 55 unterschieden; der Kirche von Ephesus hat nach AG 20, 17—28 ein Kollegium von Presbytern vorgestanden, dessen Leitung in der Hand eines Vorsitzenden (des „Engels der Gemeine") lag. Auf den Linien dieses Vorgangs sei die Neuordnung der anglikanischen Verhältnisse zu suchen, die Priester (und Kirchenvorsteher) mit der Aufsicht über die Zucht, Unterbischöfe mit Abhaltung monatlicher Synoden über Lehr- und Disziplinfragen, 60 Bischöfe (oder Superintendenten) mit dem Vorsitz in den alljährlichen Diöcesansynoden

(der Pfarrer und Suffragane), endlich die Erzbischöfe mit der Leitung der Provinzialsynoden, die alle drei Jahre den gesamten Klerus vereinigen und gegebenen Falls zu einer Nationalsynode zusammentreten, zu betrauen. Also Thesen, die nur als ein Versuch zur Überwindung der die Zeit bewegenden Gegensätze Bedeutung erlangten; doch wurde später in den Unterhandlungen mit den Dissenters auf sie zurückgegriffen und die Vorschläge U.s den Abmachungen in einer Reihe von Punkten zu Grunde gelegt. — 5

Seine archäologischen Studien haben sich in erster Linie mit der Feststellung des geschichtlichen Standes der ältesten irischen und englischen Kirche beschäftigt; im einzelnen gingen sie auf den Nachweis, daß die irisch-schottisch-englische Kirche vor der römischen Mission eine reinere Form des biblischen, am Evangelium orientierten Christentums darstelle, deren Grundzüge in der unter Elisabeth wieder hergestellten Reformationskirche sich wiederfänden. Auf Grund der Vorarbeiten Lelands, Camdens, Spelmans und Cottons um Scheidung und Säuberung des kirchengeschichtlichen Guts von sagenhaften Überlieferungen bemüht, wies er in seinem Discours of the Religion anciently professed by the Irish and British 1631 die Hochschätzung der hl. Schrift als religiöser Norm der altbritischen Kirche, die Grundzüge der Rechtfertigungslehre, das Abendmahl in beiderlei Gestalt, die von der römischen Praxis abweichende Osterfeier und die Nichtigkeit des kurialen Machtanspruchs über die beiden Inselkirchen nach. Die im gleichen Jahre erschienene Veterum Epistolarum Hibernicarum Sylloge (50 Papstbriefe vom Ende des 6. bis zum 13. Jahrh.) erbringt im wesentlichen das geschichtliche Material für diese These. Und in seinem auf gründlichen Quellenstudien fußenden und durch eine schüchterne historische Kritik ausgezeichneten Hauptwerke Britann. Ecclesiarum Antiquitates (1639 und, durch neues Material vermehrt, 1677 und 1687) werden unter Ausscheidung aller überlieferten sagenhaften Ansätze die geschichtlichen Anfänge der Kirchen festgestellt, die Grundzüge der britischen Entwickelung bis Mitte des 7. Jahrhunderts dargelegt und die Verpflanzung der Kirche unter die nördlichen Sämme der Pikten und Scoten, endlich die irischen Zustände eingehend behandelt. Auch seine ältere Schrift Gottescalchi et praedestinatianae controversiae ab eo motae Historia 1613, deren Material einer 1628 in Venedig vom Earl Pembroke für Oxford erworbenen Handschrift der Barocciſchen Bibliothek entnommen ist und die eine bis dahin unbekannte Recension der Confessiones Gottschalks enthält, wie die Dissertatio non de Ignatii solum et Polycarpi scriptis, sed etiam de Apostolorum Constitutionibus et Canonibus Clementi attributis 1644; ferner die Praefatio in Ignatium, die Ausgabe der Ignatianischen Korrespondenz, Ignatii Epistolae genuinae 1647, sodann die editio princeps von Ignatii Martyrium a Philone descriptum, die Annotationes zu Polykarps Briefen, die durch die scharfsinnige Ausscheidung der umfangreichen Interpolationen und die Annahme von dem Vorhandensein einer von ihm vergeblich gesuchten, erst 200 Jahre nach seinem Tode aufgefundenen syrischen Version der Briefe seiner Kombinationsgabe ein glänzendes Zeugnis ausstellen, — sind kritische Gänge auf dem Gebiete der allgemeinen Kirchengeschichte, zugleich die Vorarbeiten zu einer von ihm vorbereiteten und groß angelegten dogmengeschichtlichen Theologica Bibliotheca, zu deren Ausführung indes er selbst infolge der stürmischen Zeiten nicht kam. Nach seinem Tode wurde daraus eine Monographie, die Historia dogmat. controversiae de Scripturis et Sacris vernaculis, die für die ersten sechs Jahrhunderte den Nachweis vom Gebrauch der Landessprache im Gottesdienst der britischen Kirche bringt, veröffentlicht. — Von seinen zahlreichen kleineren Untersuchungen aus dem Gebiete der biblischen und profanen Chronologie, der biblischen Textkritik und der kirchlichen Rechtsgeschichte nenne ich die Annales Veteris et Novi Test. 1650—54 (der Ann. Vet. Test. erster Druck erschien in London 1650, die Ann. Nov. Test. una cum rerum Asiaticarum et Aegyptiacarum chronico ebenda 1650, ein Neudruck beider Genevae 1722), deren chronologische Ansätze bis in die neueste Zeit in den Drucken der englischen Bibel verwendet wurden (Schöpfung: 4004 v. Chr., Sindflut: 2348, Auszug: 1491, Rückkehr aus Exil: 536); die aus seinem Nachlaß herausgegebene (unvollständige) Chronologia Sacra; ferner The Principles of Christian Rel. 1654; The Method of the Doctr. of Christian Religion; De Graeca LXX Versione syntagma; Epistola ... de variis textus Hebr. lectionibus 1652; The power communicated by God to the Prince and the obedience required by the subject 1660; The first establishment of the English Laws and Parliament in Ireland und A Discourse showing why and how far the Imperial Laws were received by the old Irish. — R. Parr, sein Kaplan, hat zugleich mit einem Life U.s, auf das alle späteren Biographen zurückgehen, den sehr umfangreichen Briefwechsel U.s mit den ersten Gelehrten in England und auf dem Kontinent herausgegeben; eine Ergänzung

dazu bieten die Veröffentlichungen von Parrs Vorgänger, Dr. Bernard (vorsichtig zu benutzen, da B. den presbyterianischen Zug in U. ungebührlich unterstreicht). — Eine Gesamtausgabe der U.schen Schriften (mit Biographie) hat Ch. R. Elrington, Regius Prof. of Divinity, unter dem Titel: The whole Works of the Most Rev. James Usher, D. D., with a Life of the Author and an Account of his writings 1847 in 16 Bänden veröffentlicht. — **Rudolf Buddensieg.**

Usteri, Leonhard, gest. 1833. L. Usteri war der Sohn des gleichnamigen Chorherrn und Professors der hebräischen Sprache am Carolinum zu Zürich. Der ältere U. gab zur Reformationsfeier 1819 in Verbindung mit Sal. Vögelin, einen immer noch brauchbaren, systematisch geordneten Auszug aus Zwinglis sämtlichen Schriften in zwei Bänden heraus, bearbeitete auch den historisch-litterarischen Anhang zu Zwinglis Leben von J. C. Heß. Der jüngere U. wurde zu Zürich den 22. Oktober 1799 geboren. Während der Knabe in der Bürgerschule seiner Vaterstadt wenig Geschick an den Tag legte und nichts ihn zu fesseln vermochte, was da gelehrt wurde, entwickelten sich die Keime des wissenschaftlichen Triebes auf der sog. Gelehrtenschule und im Collegium humanitatis in raschem Verlauf. Der innere Bildungsprozeß begann mit dem erwachenden Gefühl für die Schönheit der Klassiker. Veranlaßt zunächst durch ein exegetisches Kollegium bei Professor J. Schultheß, gerieten etwas später die religiösen Überzeugungen in die Esse des kritisierenden Verstandes. Abneigung gegen die traditionelle Exegetik des NTs, gegen die Orthodoxie überhaupt, wiederholte aber immer vergebliche Versuche, eine Mittelstellung zu gewinnen zwischen der kirchlichen Lehranschauung und den Ergebnissen der subjektiven Denkthätigkeit, förmliches Studium der Klassiker unter Bremis Anleitung, besonders des Sophokles, nachher des Platon, Bekanntschaft mit der kritischen Philosophie, Begeisterung für Fichte und Novalis, vollendeter Idealismus, Beschäftigung mit Schleiermachers Ethik und Dialektik, — das waren nunmehr die Phasen, welche die mächtig erregte Jünglingsseele durchlief. Die gärende Gedankenwelt durchbrach endlich die Fesseln des in sich gekehrten Naturells, das bis ins 19. Jahr keine Freundschaft hatte aufkommen lassen, und nötigte zur Mitteilung an andere. Gelegenheit dazu bot ein kleiner litterarischer Verein, die Chorherrengesellschaft genannt, in der sich die tüchtigsten Jünglinge, wie H. Nüscheler, J. U. Benker, Ferd. Meyer, Dav. Schultheß, J. U. Fäsi und Bornhauser zusammenfanden, und die durch die wissenschaftliche Regsamkeit, den sittlichen Ernst und den vaterländischen Sinn ihrer Glieder auch auf die übrigen Studierenden einen wohlthätigen Einfluß ausübte. (Vgl. 14. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses, Zürich 1851, S. 12, und: Erinnerung an J. U. Benker, Rektor der thurgauischen Kantonsschule, Frauenfeld 1860, S. 17ff.) Aber bald gewährte die heimische Lehranstalt dem strebsamen Geiste nicht mehr die Befriedigung, nach der ihn verlangte. Nachdem U. die theologischen Prüfungen bestanden und die Ordination empfangen hatte, bezog er im Frühjahre 1820 die Universität Berlin, wo er während nahezu drei Jahren mit großem Fleiße seine philologischen, philosophischen und theologischen Studien fortsetzte. Böckhs Vorlesungen nahmen sein volles Interesse in Anspruch. Vor allem aber war es Schleiermacher, der auf die religiöse Stimmung und theologische Denkweise U.s bestimmend einwirkte. Er hörte bei ihm Evangelium Johannis, Apostelgeschichte, Korintherbriefe, Leben Jesu, Dogmatik, praktische Theologie, Geschichte der modernen Philosophie und Dialektik. Auch an Hegel wurde nicht vorübergegangen, wiewohl mit Sicherheit behauptet werden darf, daß sich damals U. zu dessen Philosophie noch in kein anderes Verhältnis gesetzt hat, als dasjenige war, welches Schleiermacher zu ihr einnahm.

Ausgerüstet mit einer wissenschaftlichen Durchbildung von seltener Gründlichkeit kehrte der junge Mann nach Zürich zurück, um von jetzt an die gewonnenen Einsichten mit unverwüstlicher Arbeitslust zu verwerten. Schon im April 1823 erschien seine durch die Bretschneiderschen Probabilien veranlaßte Commentatio critica, in qua evangelium Joannis genuinum esse ex comparatis IV Evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione Jesu Christi ostenditur. In dieser Schrift, deren größere Hälfte der Nachweis der Differenz, hinsichtlich der Passahfeier und der Angabe über den Todestag Jesu einnimmt, wird mit Geschick, freilich auf Unkosten der synoptischen Tradition, dem Verfasser des vierten Evangeliums die Augenzeugenschaft vindiziert. Noch im nämlichen Jahre eröffnete U. auf Anregung des ihm befreundeten J. Caspar von Orelli ein Privatkollegium über die paulinischen Briefe für jüngere Freunde, wobei sein Absehen der Ankündigung zufolge überwiegend auf die Darlegung des inneren geistigen Zusammenhangs der ganzen theologischen Ansicht des Apostels und ihres Verhältnisses zu dem

Lehrbegriffe des Johannes und Petrus gerichtet war. Diese Vorträge nun sind es gewesen, in welchen der Grund gelegt wurde zu dem Werke, das seinem Verfasser sofort einen gefeierten Namen in der theologischen Welt sicherte und unter dem Titel: „Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des Neuen Testamentes", sich in vier, jedesmal sorgfältig überarbeiteten, was die Benutzung neuerer Schriften betrifft, teilweise nur zu sehr erweiterten Ausgaben (1824. 1829. 1830. 1832) Anerkennung in ganz Deutschland erwarb. (Zwei weitere Auflagen erschienen nach dem Tode des Verfassers 1834 und 1851.)

Bei dem volleren Einblicke, den die heutige Theologie in die Lehrweise des Apostels und deren Organismus besitzt, ist es ein Leichtes, an der Darstellung U.s erhebliche Mängel aufzudecken. Wenn er z. B. als einen Hauptgesichtspunkt, unter welchem die Lehre entwickelt werden wolle, die Entgegensetzung der vorchristlichen Zeit und des Christentums betrachtet, so dürfte darin schwerlich jemand das Prinzip erkennen, aus dem sich eine zutreffende Rekonstruktion des paulinischen Gedankensystems gewinnen läßt. Auch giebt er nicht sowohl eine „Entwickelung" des eigenartigen, in sich geschlossenen Lehrbegriffs, als vielmehr eine Bearbeitung der einzelnen Lehrstücke nach einem mitgebrachten Schema in mitunter ziemlich skelettartiger Form. Usteri hat sich dies selber nicht ganz verbergen können, wie er denn (Vorwort zur 4. Ausgabe) offen gesteht, in den ersten Ausgaben habe er die paulinische Theologie, namentlich die Erlösungslehre, zu sehr aus dem Standpunkte der Schleiermacherschen Dogmatik aufgefaßt und in deren Form gegossen. Aber wenn er sich schmeigelt, in der letzten der von ihm besorgten Ausgaben diesen Fehler beseitigt zu haben, so ist die Wahrheit vielmehr die, daß nunmehr die Auffassung neben den Schleiermacherschen Grundideen noch überdem durch die Prinzipien der Hegelschen Schule beherrscht wird. U. macht die zwei sehr richtigen, seitdem von andern zu Ehren gezogenen Bemerkungen, daß der nach der eigenen Gerechtigkeit ringende Paulus nach seiner Bekehrung die Gerechtigkeit einzig in der Gnade Gottes und in der Gemeinschaft mit Christo gesucht habe, und daß von einem Punkte aus, dem der Erkenntnis Jesu Christi als des Sohnes Gottes und des Erlösers, sich sowohl der Gesichtskreis, als die Sphäre der Wirksamkeit des Apostels allmählich erweitert habe (4. Ausg. S. 9 und 10). Wäre die erstere Thatsache in der ganzen Schärfe ihrer Bestimmtheit erfaßt und verfolgt, die zweite damit in Verbindung gebracht und deren notwendige Konsequenz für die Gestaltung der Lehranschauung, wie sie sich in den Schriften des Apostels niedergelegt findet, in sorgfälige Erwägung gezogen worden, dann hätte sowohl die Anlage der Schrift im ganzen, als auch die Abfolge des Stoffs im einzelnen, namentlich im zweiten Teile, eine andere werden müssen. Nichtsdestoweniger ist die Schrift schon bald nach ihrem Erscheinen mit Recht als eine sehr bedeutende Leistung begrüßt worden. Ohne nennenswerten Vorgang hat sie für ein erneutes und vertieftes Verständnis des großen Heidenapostels bahnbrechend gewirkt; sie hat nicht zum wenigsten beigetragen, das Bewußtsein um die Aufgabe zu wecken, welche sich die Bearbeitung der biblischen Theologie zu stellen hat, und ist diese seitdem über U. hinausgeschritten, so darf nicht vergessen werden, daß auch ihm hieran ein Teil des Verdienstes gebührt.

Es war eben um die Zeit, da der paulinische Lehrbegriff die Presse verließ, daß Bern den vielversprechenden Gelehrten an die Stelle von Lutz (Bd XII S. 19) zum Professor und Direktor Gymnasii berief. In dieser Stellung wirkte er vom September 1824 bis an sein frühes Ende als Lehrer der klassischen Sprachen und des Hebräischen — aushelfend eine Weile auch als Dozent an der damaligen Akademie — mit Unverdrossenheit und gutem Erfolg. Ein unverhohlener Feind aller Halbheit, gehörten Genauigkeit des Wissens, treue Erinnerung und Fertigkeit in der Verwendung der erworbenen Kenntnisse zu den Grundforderungen, die er seinen Schülern gegenüber mit unentweglicher Zähigkeit, mitunter mit beißender Schärfe, geltend machte. Aber auch vor den Behörden und dem Publikum, in seinen öffentlichen Schulreden und wo sich sonst Gelegenheit fand, wurden die Hemmungen beleuchtet, welche einer höheren Geistesbildung der Jugend im Wege standen. Nicht weniger lag U. die Hebung des zürcherischen Schulwesens an, für dessen Chorherrenstift er zum Verdrusse seines Vaters in einer anonymen Flugschrift eine gänzliche Umgestaltung verlangte. Was sodann neben den Obliegenheiten des Lehrberufs an Zeit noch zurückblieb, widmete er rastlos der wissenschaftlichen Forschung und der schriftstellerischen Thätigkeit, welche sich seiner persönlichen Neigung zufolge, unter steter Berücksichtigung der biblischen Theologie, überwiegend der neutestamentlichen Kritik und Exegese zuwandte. So wurde ihm möglich, nicht nur die wiederholten Ausgaben seines Hauptwerkes, des paulinischen Lehrbegriffs, zu besorgen und eine wertvolle Bear-

beitung der Wolfischen Vorlesungen zu den vier ersten Gesängen des Ilias (2 Bände 1830), sowie eine gute, kritische Ausgabe von Plutarchs Consolatio ad Apollonium (1830) zu liefern. Sondern wir besitzen noch überdem von ihm zwei kürzere Abhandlungen über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi (ThStK 1829 und 1832), und einen „Commentar über den Brief Pauli an die Galater" (1833). Wenn jedoch in der Vorrede zu diesem verlangt wird, daß der Ausleger das Bild seines Schriftstellers, wie es sich in der Schrift abspiegelt, sprachlich und sachlich beleuchtet vor den Augen der Leser emporsteigen lasse und deshalb vorzüglichen Fleiß auf die Entwickelung des Zusammenhanges der Gedanken verwende, so ist U. diesem Ziele nicht nachgekommen. Denn bei aller Genauigkeit in der grammatisch-historischen Interpretation des Einzelnen und vieler Präzision im Ausdruck ist nur wenig gethan für das, was einen theologischen Kommentar über den Charakter gewöhnlicher Scholien erhebt. Dem Galaterbriefe sollte — sofern ihm Gott Leben und Kräfte schenke — allmählich die Bearbeitung der übrigen Schriften „des Apostels des Geistes und nicht des Buchstabens" folgen. Allein Gott hatte anders beschlossen. Nachdem U. einen Ruf an die neugegründete Hochschule seiner Vaterstadt abgelehnt hatte, im Augenblicke, als die Verhandlungen über die Umgestaltung der Berner Akademie in eine Hochschule ihrem Abschlusse entgegenreiften und ein theologischer Lehrstuhl ihm in sicherer Aussicht stand, riß ihn, noch nicht 34 Jahre alt, den 18. September 1833 ein jäher Tod aus der weitgeöffneten Bahn eines steigenden Ruhmes und mitten aus seinem häuslichen Glück.

U. war eine etwas nüchterne Natur, seiner ganzen Anlage nach nicht sowohl zum willensmächtigen Manne der That, als zum Gelehrten geschaffen. Mit scharfem Verstande und klassischem Geschmacke verband er einen Idealismus, der es, im Ringen nach zusammenhängender Erkenntnis, unter Zurückstellung der Erscheinung, vor allem auf die Idee absah und, bezogen auf die evangelische Überlieferung, die kritische Stimmung zu seiner notwendigen Kehrseite hatte. Die Weise, wie er sich über den Begriff des Mythus in seiner Anwendbarkeit auf die Evangelientradition ausspricht (ThStK 1832), macht ihn zum unmittelbarsten Vorgänger von Strauß, wobei jedoch sehr fraglich bleibt, ob die konsequente Durchführung der Mythentheorie je seine Billigung erhalten hätte. Bezeichnend für U.s theologischen Standpunkt ist auch seine „im dritten Säkularjahre der Bernischen Reformation" vor der studierenden Jugend gehaltene Rede (Zürich 1828). Ohne daß des ethischen Faktors nur mit einem Worte gedacht wäre, gilt ihm die Reformation vornehmlich als eine Frucht des wiedererwachten wissenschaftlichen Geistes, als ein Sieg der Vernunft über die Sinnenwelt. Ähnlich setzt er das ursprüngliche Wesen der von Christus gestifteten, sittlich-religiösen Gemeinschaft in die Begeisterung für Wahrheit und gegenseitige Liebe. — Im Privatumgange war U. nach dem Zeugnisse seines von ihm hochverehrten Leichenredners, des damaligen Pfarrers und nachherigen Professors Lutz — dessen „Trauerrede" wir das Folgende entnehmen — stets bescheiden, auch wenn er die Palme trug, von großer Dienstfertigkeit, immer voran in neuer Kunde von den Erscheinungen und den Schritten der Wissenschaft. „Seine Geistesart war eine solche, die nach Oben sich richtete, die Wahrheit zu schauen, der Wahrheit rein zu dienen. Erhöht und verklärt hat sich dies auf seinem Totenbette erwiesen. Er starb mit dem hellsten Bewußtsein und unter den schönsten Äußerungen des erhöhten geistigen Lebens, den Blick mit Klarheit auf das Vergangene und Bevorstehende gerichtet. Seine Worte waren Liebe und Teilnahme. Seinen Freunden ließ er zum Abschiede sagen, er achte nach der Schrift den Vorangegangenen für den Glücklicheren".

Güder †.

Usuardus s. d. A. **Acta martyrum** Bd I S. 147, 12.

Utenheim, Christoph von, Bischof von Basel, gest. 1527. — J. J. Herzog, Christoph von Utenheim in den Beiträgen zur Geschichte Basels, Basel 1839, S. 33 ff. Neben den dort erwähnten Quellen sind vor allem zu nennen die inzwischen von der historischen und antiquarischen Gesellschaft in Basel herausgegebenen Basler Chroniken, Leipzig 1872—1902, ferner das Chronikon des Konrad Pellikan, her. von Bernhard Riggenbach, Basel 1877. Ueber den Freundeskreis Utenheims vgl. bes. Charles Schmidt, Histoire littéraire de l'Alsace, Paris 1879, und Knepper, Jakob Wimpfeling, Freiburg i. Br. 1902. Ueber das Verhältnis des Bischofs zur Stadt siehe Heusler, Verfassungsgeschichte der Stadt Basel im Mittelalter. Die kirchlichen Zustände im Bistum unmittelbar vor der Reformation schildert mit vollständiger Beherrschung des archivalischen Materiales Rud. Wackernagel in der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, II, S. 171 ff., Basel 1903 (Mitteilungen über Raymundus Peraudi und kirchl. Zustände seiner Zeit in Basel).

Der Basler Bischof Christoph von Utenheim, der Freund Geilers und Wimpfelings und Bewunderer und Gönner des Erasmus, gehört zu den zahlreichen Männern, die bekümmert über die mannigfachen Schäden der Kirche und voll redlichen Willens, ihnen abzuhelfen, die ersten Schritte Luthers mit Beifall begrüßten, allmählich aber in deutlichen Gegensatz zu ihm traten, und gegenüber deren Bestrebungen zur Verbesserung der religiösen und sittlichen Zustände das Neue und Eigenartige der Reformation besonders deutlich hervortritt.

Er entstammte einem elsässischen Adelsgeschlechte und muß um die Mitte des 15. Jahrhunderts geboren worden sein. Zwar nennt ihn Pellikan schon 1507 **grandaevus** (Chron. S. 37), und ebenso hebt Erasmus in einem Briefe 1513 die Ehrfurcht hervor, die sein Alter einflöße. Aber nach dem Zeugnis des Karthäusers Georg ist er 1527 gestorben, **cum fere octogesimum attigisset annum** (Basl. Chron. I, S. 414). Seine Eltern waren Hans von U. und Susanna von Mülnheim. Im Jahre 1473 bekleidete er das Amt des Rektors an der kurz vorher gestifteten Universität in Basel und wird in dem Matrikelbuche als **Artium liberal. magister, juris pontif. scholaris** und **praepositus et canonicus eccles. S. Thomae Argent.** bezeichnet. Zugleich finden wir die Notiz, daß er am 18. Dezember desselben Jahres als **magister Erfurtensis** aufgenommen wurde. Hier in Basel traf U. einen Kreis bedeutender Männer, die an der Universität lehrten oder litterarisch thätig waren, und deren geistiger Mittelpunkt der Humanist und entschiedene Vertreter des Realismus Johannes Heynlin von Stein (**de Lapide**) war. Mit diesen Männern, zu denen unter anderm sein Landsmann Geiler von Kaisersberg gehörte, sehen wir U. bald eng verbunden, trotzdem daß er im neuen Wege d. h. als Nominalist unter die **magistri** rezipiert worden war. (S. Vischer, Geschichte der Universität Basel S. 165.) Zum Propst von St. Thomas in Straßburg war U. ernannt worden, nachdem sein Vorgänger im Amte, Burkart Schön, am 10. Sept. 1473 gestorben war (Schmidt, **Histoire du chapitre de Saint Thomas de Strasbourg** p. 272). Als Propst des Thomasstiftes gehörte er mit Geiler von Kaisersberg zu den Männern, die der Bischof Albrecht von Straßburg nach seinem Amtsantritte im Jahre 1478 mit einer Inspektion seiner Diöcese betraute (Schmidt, **Hist. lit. I, p. 349**). Würde und Pfründe am Straßburger Thomasstifte behielt U. zunächst auch dann bei, als er in das Basler Domkapitel eingetreten war, und ließ sich, als er 1486 mit der **custodia** betraut wurde, durch den Papst Innocenz VIII. den nötigen Dispens wegen des Besitzes zweier inkompatibeln Benefizien erteilen. Am 27. Juni 1494 jedoch verzichtete er auf das Kanonikat und die Propstei zu Gunsten seines Neffen Melchior von Baden. Noch in demselben Jahre wurde er durch einen Erlaß des Abtes von Cluny, Jacques d'Amboise, zum **vicarius generalis in spiritualibus et temporalibus** über den Orden in **partibus Alemanniae** ernannt und speziell mit der Aufsicht und Verwaltung des Klosters zu St. Alban bis zur Bestellung eines Administrators betraut und im J. 1499 endlich (s. die Urkunde vom 30. Dez. 1499, durch die sich der Bischof Caspar zu Rhein seine Rechte vorbehält) zuerst zum Verweser des Basler Bistums und 1502 nach dem Tode Caspars zu Rhein zum Bischof gewählt. Dadurch wurde die Ausführung eines Planes verhindert, mit dem sich Christoph mehrere Jahre lang getragen hatte. Er war entschlossen gewesen, sich gemeinsam mit seinen elsässischen Landsleuten Geiler, Wimpfeling und dem Dominikaner Thomas Lamparter in die Einsamkeit des Schwarzwaldes zurückzuziehen und dort fern von dem Treiben der Welt ein stiller Beschaulichkeit gewidmetes Leben zu führen. Mit Freude waren die Freunde auf diesen Gedanken eingegangen, und Wimpfeling hatte sich bereits in dem Kloster Marienthal bei Mainz die nötigen Anweisungen über „Schlafen und Wachen, über die Nahrung, über Gottesdienst und Arbeit, über die heilige Lesung und dergleichen Dinge" geben lassen. Als jedoch ein Schreiben Christophs eintraf, in dem er meldete, daß er als Bischof von Basel in Aussicht genommen sei, war Wimpfeling durchaus der Ansicht, daß sich U. diesem Amte nicht entziehen dürfe. (S. den Brief Wimpfelings an Christ. in der Vierteljahrsschrift f. Kunst u. Litter. der Renaissance I, p. 233 ff.) Anders Geiler, der an der Möglichkeit einer Reformation verzweifelte und auch dann von der Übernahme eines Bistums abriet, wenn es ohne Umtriebe und Bestechung erlangt werden konnte. Gelinge es, die zerrütteten finanziellen Verhältnisse wieder zu ordnen, so werde dadurch lediglich dem Nachfolger die Möglichkeit verschafft, desto größern Luxus zu treiben. Wimpfeling jedoch empfahl nicht nur Christoph, dem Rufe zu folgen, obwohl seine eigenen Pläne dadurch durchkreuzt wurden, sondern erteilte ihm auch sofort Ratschläge für die Führung des Amtes und betonte dabei besonders die Nützlichkeit jährlicher Diöcesansynoden, wie sie z. B. in Speyer, Worms und Mainz gehalten

würden, wies auch darauf hin, daß es nicht an vortrefflichen Männern fehle, die Christoph mit der Erfüllung der einzelnen wichtigen Aufgaben betrauen könne. Zum Teil dieselben Gedanken spricht er in der Dedikation der **Concordia curatorum et fratrum mendicantium (dd. Arg.** 13. **Febr.** 1503) an U. aus und hebt auch hier besonders wieder die Bedeutung der Synoden und bischöflichen Visitationen hervor. So kann es nicht überraschen, daß Wimpfeling noch in demselben Jahre von Christoph nach Basel berufen und hier mit der Redaktion der Synodalstatuten betraut wurde, die der neue Bischof auf einer Synode seiner Geistlichkeit vorzulegen und sie dadurch an ihre Pflichten zu erinnern beabsichtigte. Sowohl die brieflichen Äußerungen Wimpfelings (**colligimus statuta synodalia, facio epitomata in eadem, facio prologum**), wie dieser **prologus in statuta synodalia** selber (**curavimus antiquis synodalibus statutis nova quaedam addere**) bestätigen, daß es sich mehr um die Sammlung und die Redaktion der bestehenden Statuten als um ein neues selbstständiges Werk handelte. „Mit vieler Mühe und in frommem Eifer“ machte sich Wimpfeling an diese Arbeit, die durchaus den von ihm vertretenen Reformationsvorschlägen entsprach, und schon am 23. Oktober 1503 versammelte sich die Synode, auf der die Geistlichkeit des Bistums zur Beobachtung der Statuten verpflichtet wurde. Wimpfeling wünschte, wie er Brant schrieb (s. d. Brief bei Knepper S. 360 f.), daß der Bischof selber in einer Rede den Klerus ermahne, konnte ihn jedoch nicht dazu bewegen. Dieser überließ vielmehr aus Verzagtheit, wie er selber gestand (**quod ait se pusillanimum esse**) diese Aufgabe seinem Weihbischof und versprach, dessen Rede eine kurze Ansprache beizufügen. Diese Worte sind den Statuten beigegeben, und es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sie der Bischof auch selber vorgetragen habe. Sie weisen auf das Ärgernis hin, das die Geistlichen mit ihrem ungeistlichen Wandel dem Volke geben, und mahnen zur Umkehr. Dabei versichert sie der Bischof, daß er keineswegs am Strafen eine Freude habe, und daß er nicht nach ihrem Gelde Verlangen trage, sondern nach ihrem und ihrer Untergebenen Seelenheile von ganzen Herzen strebe. Charakteristisch ist, wie die Verderbnis der Kirche vor allem auf das Aufhören der Synoden und das Nichtbeachten der Statuten zurückgeführt und von Synoden, die jährlich zweimal nach den alten, von dem Basler Konzil erneuerten Bestimmungen abgehalten werden, Besserung erwartet wird. Angesichts des Inhaltes dieser Ansprache oder **oratiuncula**, wie sie Wimpfeling nennt, ist der Eifer, mit dem dieser ihren Druck betreibt, und die Hoffnung, die er auf ihre Verbreitung setzt, nicht recht begreiflich. Weil die Statuten, denen die Rede beigegeben werden soll, noch geändert und vermehrt werden müssen, und ihre Publikation dadurch verzögert wird, wünscht er, die Ansprache, so lange sie noch in frischer Erinnerung steht, allein gedruckt zu haben. Ja er ist, wie er dem Buchdrucker Amerbach schreibt (s. d. Brief bei Knepper 352), bereit, selber ein Goldstück an die, wie er glaubt, nicht beträchtlichen Kosten beizusteuern. Die Rede drucken zu lassen, scheint ihm um so nötiger, als sie nur von Wenigen verstanden worden ist. Und er hofft, daß sie über die Grenzen des Bistums hinaus von den Priestern gelesen und beherzigt werde und auch andern Bischöfen zum Vorbilde diene. Vielleicht darf man auch in dem Gesange, mit dem der Reuchlin und Wimpfeling befreundete Cistercienser Konrad Leontorius die Synode besingt, einen Beweis sehen, wie sehr man in gewissen Kreisen auf den Bischof und den von ihm eingeschlagenen Weg hohe Hoffnungen für die Kirche setzte. Ein Blick auf die Statuten jedoch zeigt, daß man sich davor hüten muß, das Vorgehen des Bischofs zu überschätzen und ihn deswegen als einen Freund und Vorläufer der bald beginnenden Reformation in Anspruch zu nehmen. Wir haben vielmehr einen der vielen Versuche vor uns, das kirchliche Leben durch Vorschriften zu heben, die die Thätigkeit des Geistlichen bis in alle Einzelheiten hinein regeln. Die Statuten enthalten eine Fülle von auch gleichgiltige Äußerlichkeiten regelnden Weisungen ohne einen zusammenhaltenden Grundgedanken, und von einer Opposition gegen die katholische Auffassung des Christentums oder das hierarchische System findet sich keine Spur, so sehr das Bestreben zum Ausdruck kommt, die bischöflichen Rechte auch gegenüber Übergriffen des päpstlichen Stuhles zu wahren. Die Absicht, das erschütterte bischöfliche Ansehen wieder zu heben, tritt freilich allenthalben hervor. Und wenn man nach einem Grundgedanken sucht, so kann man ihn in der Überzeugung finden, daß die Verstärkung der bischöflichen Gewalt und ihrer Verteidigung gegenüber den ihr von allen Seiten drohenden Angriffen das beste, ja einzige Mittel sei, die zuchtlose Geistlichkeit zu bessern und damit auch das kirchliche Leben insgesamt zu erneuern. Für die Erkenntnis des Geistes, in dem dieser Reformationsversuch unternommen wird, ist es wichtig, darauf zu achten, welche Bücher zum Schlusse den Pfarrern zu eifriger Lektüre empfohlen werden. Es sind die Schriften Johann Ger-

sons, insbesondere sein Buch **de arte audiendi confessiones,** und ihm in ihren Ansichten nahe stehender Männer, darunter Johannes de Lapides **Resolutorium dubiorum missae,** womit sie sich besonders vertraut machen sollen.

Mit zahlreichen, ähnlichen Versuchen, die kirchlichen Zustände und in erster Linie das Leben der Geistlichen zu bessern, hatte der, mit dem Christoph seine Thätigkeit begann, auch das gemeinsam, daß er erfolglos blieb. Die Absicht, regelmäßig Synoden abzuhalten, ließ sich nicht verwirklichen. Die Priester des Bistums wollten sich, wie der Bischof dem Lektor der Theologie im Barfüßerkloster, Pellikan, sagte, nicht reformieren lassen, und während sie im elsässischen Teile des Bistums an dem Adel einen Rückhalt hatten, wurde es dem Bischof in dem schweizerischen Teile bei dem stückweisen Verluste seiner politischen Befugnisse immer schwieriger, auch in rein kirchlichen Dingen die Zügel in den Händen zu behalten. Die Domherren aber machten geltend, daß sie von der bischöflichen Autorität eximiert seien und lediglich unter dem Papste und ihrem Dekane ständen. Und vergebens waren die Eximierten und ihre Exemtion Mißbrauchenden in der Vorrede zu den Statuten auf den Schluß des 42. Briefes des hl. Bernhard hingewiesen worden. Da keine weitern Synoden mehr abgehalten wurden, konnte der Bischof auch nicht, wie er beabsichtigt hatte, die **brevis summa catholicae doctrinae,** die Pellikan auf seinen Wunsch im Anschluß an hervorragende Lehrer der Bettelorden verfaßt hatte, seinen Geistlichen als Grundlage für ihre Predigten empfehlen. (Chron. d. Pell. S. 36.)

In den Statuten finden sich u. a. auch Vorschriften darüber (Fol. V) wie dem Zusammenlaufen des Volkes zu gewissen Bildern und andern angeblichen Wunderorten auf Bergen und in Wäldern **non tam ex veris visionibus, quam ex falsis somniis laesae fantasiae illusionibus et sensuum praestigiis** soviel als möglich gesteuert werden solle. Auch diese Vorschrift würde man vollständig mißverstehen, wollte man sie als einen, wenn auch nur schüchtern gemachten Versuch, die Reliquien- und Heiligenverehrung einzuschränken, deuten. Ein halbes Jahr, nachdem die Synode abgehalten und die Statuten dem Klerus vorgelegt worden war, kam der Kardinal Raymundus Peraudi nach Basel. Er war von Alexander VI. als Ablaßkommissär nach Deutschland geschickt worden und kehrte nun nach Rom zurück. In Basel verweilte er ein volles Vierteljahr, teils durch die Hitze, teils durch Geldverlegenheit gezwungen. Unter den mannigfachen Gnadenerweisen, die er während dieser Zeit hohen und niedern Bittstellern aller Art erteilte, ist die Elevation der Gebeine der drei heiligen Jungfrauen Kunegundis, Mechtundis und Wibrandis in Eichsel hervorzuheben, wodurch diesem Wallfahrtsorte die alte, allmählich verminderte Zugkraft wieder zurückgegeben wurde. Der Bischof Christoph beteiligte sich nicht nur mit seinem Weihbischof und zahlreichen Geistlichen an diesem feierlichen Akte, sondern ließ sich von Raymundus auch zur Elevation und Translation der Gebeine der Heiligen Germanus und Randoaldus im Stifte Münster in Granfeld ermächtigen, und entnahm diese Reliquien im Jahre 1505 dem Hochaltare der Kirche und transferierte sie an einen der öffentlichen Verehrung zugänglicheren Ort.

In dem Briefe, der Christoph riet, sich als Bischof wählen zu lassen, hatte ihn Wimpfeling auf die Fülle hervorragender Männer hingewiesen, die er bei der Verwaltung des Bistums zu seiner Unterstützung heranziehen könne. Dem Rufe, den er selber sofort erhalten hatte, nachdem U. wirklich gewählt worden war, folgten später weitere, so die Aufforderung, in einem von dem Bischof reformierten Nonnenkloster wenigstens für einige Zeit die Leitung zu übernehmen. Ein anderer elsässischer Landsmann, auf den der Bischof seine Blicke richtete, war Capito. Er trat 1515 sein Amt als Prediger am Münster an und war zugleich auch als Lehrer in der theologischen Fakultät thätig. Eine eigene Münsterprädikatur war schon zur Zeit des Bischofs Arnold von Rotberg (1451—58) geschaffen worden gemäß einem Dekrete des Basler Konzils vom Jahre 1438, das bestimmte, daß fortan jede Domkirche einen Theologen und Prediger für die Bildung der Diöcesangeistlichkeit und die Unterweisung des Volkes anzustellen habe (Basler Jahrbuch 1895, S. 154). Durch Vermittlung Capitos kam noch in demselben Jahre auch Oekolampad nach Basel, wahrscheinlich als Leutpriester am Münster, zog jedoch schon im folgenden Jahre wieder fort, während Capito ein paar Jahre länger blieb. Die Berufung dieser Männer zeigt, daß der Bischof bemüht war, durch wissenschaftliches Streben und Tüchtigkeit ausgezeichnete Leute herbeizuziehen. Doch darf man aus ihrer spätern Stellung zur Reformation keine Schlüsse auf seine eigene Gesinnung ziehen. Es genügt, daran zu erinnern, daß Oekolampad, der 1518 ein zweitesmal nach Basel kam, 1520 in das Brigittenkloster bei Augsburg trat und noch keineswegs den Standpunkt einnahm, auf dem er später die Reformation in Basel durchführen half. 1518 war Oekolampad einem

Rufe des Erasmus nach Basel gefolgt, den dieser noch von Löwen aus an ihn gerichtet hatte. Und zu Erasmus, der 1521 nach Basel übersiedelte, schon vorher aber öfters wegen des Verkehres mit seinem Verleger Froben in dieser Stadt weilte, fühlte sich der humanistisch gesinnte Bischof besonders hingezogen und gab ihm zahlreiche Beweise der Verehrung, die er wie alle Gebildeten der Zeit für den großen Gelehrten empfand.

Sowohl Capito als auch Beatus Rhenanus, der häufig von Christoph an seine Tafel gezogen wurde, schreiben Erasmus, wie sehr ihn der Bischof schätze und sich nach ihm sehne. Auch ist noch ein Brief erhalten, in dem ihm dieser selber seine Freude über die guten Nachrichten ausspricht, ihn zu einer baldigen Wiederholung des Besuches auffordert und ihm sein Haus, ja sich selbst und alles, was er sein eigen nennt, anbietet. Auch Erasmus kann nicht genug hervorheben, mit welcher Güte ihn der ebenso durch die Reinheit seines Lebens wie durch seltene Gelehrsamkeit ausgezeichnete Mann behandelt habe. In nicht weniger als drei von den uns erhaltenen Briefen an seine englischen Freunde erzählt er von dem Pferde, das ihm der sonst keineswegs als freigebig bekannte Bischof geschenkt, und das er selber, kaum zum Tore hinausgeritten, um den Preis von 50 Gulden verkauft habe. Das Encheiridion trage der Bischof fortwährend mit sich herum, und er selber habe gesehen, wie der Rand in seinem Exemplare voll Notizen von seiner Hand sei. Und in einem spätern Briefe hebt er hervor, daß die Ausgabe des Neuen Testaments durchaus mit der Zustimmung des Bischofs erfolgt sei. Bis in die letzten Jahre seines Lebens stand der Bischof mit Erasmus in brieflichem Verkehre. Und noch in dem letzten uns erhaltenen Briefe des Gelehrten an Christoph aus dem Jahre 1524 finden wir die Empfehlung eines Buches Luthers, De quatuordecim spectris, freilich mit der Bemerkung, wenn auch in dieser Schrift etwas Böses stecke, so werde die Einsicht des Lesers das Gold aus dem Miste herauszunehmen im stande sein.

Daß der Bischof, der die Schäden der Kirche tief beklagte und bis zuletzt einer Reformation geneigt war, die ersten Schriften Luthers, die in Basel eifrig nachgedruckt wurden, gerne las und mit frohen Hoffnungen sein Auftreten begrüßte, geht aus verschiedenen Zeugnissen hervor. Lutheri quidem scriptis, klagt der Karthäuser Georg, in principio multum favere videbatur imprudens, donec tandem serpentem viridi in gramine latitantem et se et suam metropolim ac diocesim graviter laesisse deprehenderet, sed nimis sero (Basl. Chron. I, p. 415). Darf man eine Stelle aus einem Briefe Capitos an Luther auf Christoph beziehen (episcopus quidam eruditus ac primae honestatis), so war er noch 1519 bereit, sich für Luther zu verwenden (s. den Brief bei Scultet., Annal. p. 41). Doch ist diese Deutung zweifelhaft. Aber noch 1520 konnte Wimpfeling seinem alten Gönner schreiben: „Möchten doch alle deutschen Bischöfe und die übrigen Großen zugleich mit den Schweizern darauf bedacht sein, den Papst Leo zur Milde zu stimmen, damit er nicht Luther ganz zu Grunde gehen lasse, einen Mann, der nicht nur in seiner Lehre sich als evangelischen Christen bewährt, sondern auch in seinem ganzen Leben". Doch gleich wie Wimpfeling selbst, so wandte sich auch der Bischof mit Entschiedenheit von Luther ab, als die Konsequenzen von dessen Vorgehen deutlich zu Tage traten. Und die Ereignisse, die auch in Basel die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse herbeiführten, haben sich ohne und gegen seinen Willen vollzogen. Er war jedoch um so weniger im stande, sie zu verhindern, als sich die Stadt, die 1501 der schweizerischen Eidgenossenschaft beigetreten war, dem Einflusse des Bischofs immer mehr entzog. Wohl hatte Christoph bei der Übernahme seines Amtes eine Gewandtheit in den Geschäften bewiesen, die ihm selbst sein Verehrer Wimpfeling nicht zugetraut hatte, und sich beim Versuche, die zerrütteten finanziellen Verhältnisse des Bistums zu ordnen, einer Sparsamkeit beflissen, die ihm manche als Geiz anzurechnen geneigt waren. Aber dem Ringen der aufblühenden Stadt nach Unabhängigkeit und der fortschreitenden Abbröckelung der bischöflichen Rechte hätte auch ein thatkräftigerer Mann als der greise Bischof mit seiner zu stiller Beschaulichkeit neigenden Gelehrtennatur nicht Halt zu gebieten vermocht. Von Altersbeschwerden und Krankheit heimgesucht erhielt er 1519 in dem Domdekan Niklaus von Diesbach einen Koadjutor. Aber nun erklärte der Rat der Staat, damit sei auch die durch Christoph 1506 gegebene Handveste aufgehoben, und weigerte sich, sie aufs Neue zu beschwören. Und als der energische Koadjutor den Baslern das von ihnen nach dem Tode des Grafen Thierstein besetzte Schloß Pfäffingen nicht überlassen wollte, beschloß der erbitterte Rat 1521, in Zukunft keinem Bischof mehr zu schwören.

Hatte so der Rat den entscheidenden Schritt gethan, um die Stadt gänzlich der Herrschaft des Bischofs zu entziehen, so zeigte er sich bereit, ihm entgegenzukommen, als

sich dieser im folgenden Jahre an ihn wandte wegen des Ärgernisses, das einige Humanisten durch einen Spanferkelschmaus am Palmsonntag gegeben hatten. Nicht nur wurde den Teilnehmern strenge Strafe angedroht für den Fall, daß sich dergleichen wiederholen sollte, sondern bei diesem Anlasse auch den Predigern verboten, der Verkündigung des Evangeliums nach altbergebrachtem Verständnisse neue Lehren beizumischen. Ferner mußte der Leutpriester zu St. Alban Wilhelm Reublin, der unter großem Zulaufe heftig gegen die Hierarchie und Institutionen der Kirche predigte und bei der Frohnleichnamsprozession an Stelle der Reliquien eine Bibel getragen hatte, auf Andringen des Bischofs die Stadt verlassen, trotzdem daß ein halbes Hundert Frauen aller Stände aus seiner Gemeinde vor das Rathaus kamen und für ihn Fürsprache einlegten (Ryff, Basl. Chron. I, S. 32f. S. ferner den Brief des Bas. Amerb. bei Burckhardt-Biedermann, Bonifatius Amerbach S. 156f.). Die Schrift **De interdicto esu carnium**, die Erasmus, veranlaßt durch den Spanferkelschmaus, an den Bischof richtete, und in der er für die Abschaffung einiger Feiertage und die Aufhebung des Cölibatszwanges eintrat, sich zugleich aber nachdrücklich gegen jedes eigenmächtige Vorgehen aussprach, zeigt, inwiefern der Bischof auch jetzt noch als Freund einer Reformation betrachtet werden konnte. Mit Deutlichkeit geht dies vor allem auch aus dem Schreiben hervor, mit dem er am 22. Oktober 1523 die Einladung der Zürcher, am zweiten Religionsgespräch teilzunehmen, beantwortet. Nachdem er zuerst auseinandersetzt, daß die Bilder und die Messe weder der hl. Schrift widersprächen, noch den christlichen Herzen zum Ärgernis gereichten, sondern zu herzlicher Andacht beitrügen, betont er nachdrücklich, daß es niemand zustehe, von sich aus in diesen Dingen eine Änderung vorzunehmen, sondern daß dies lediglich durch eine allgemeine Versammlung und eine Erklärung der Kirche selber geschehen könne, und daß ein eigenmächtiges Vorgehen zur Trennung und damit zu schwerem Ärgernisse führen müsse. Als die Zürcher entgegen seinem Rate handelten, schloß er sich den Bischöfen von Konstanz und Lausanne an und ermahnte mit ihnen gemeinsam die Eidgenossen, bei der alten Religion zu verharren, vorbehaltlich die Abschaffung einzelner Mißbräuche zu gelegentlicher Zeit. Auch in Basel suchte er, soviel in seiner Kraft stand, zu verhindern, daß die neue Bewegung, die immer mehr die Grundlagen der bisherigen Kirche in Frage stellte, weiter um sich griff. Als Oekolampad 1522 zum dritten Male nach Basel kam und nun mit großem Erfolge im Sinne Luthers predigte und lehrte, verbot der Bischof den Priestern bei Verlust ihrer Pfründen und ebenso den Gliedern der Hochschule, ihn zu hören (Ryff, Basl. Chron. I, S. 36). Wenn Oekolampad trotzdem die Homilien über den 1. Johannesbrief, die 1524 im Druck erschienen, dem Bischof und seinem Koadjutor widmete, so that er es weniger, weil er sie dadurch zu gewinnen hoffte, als weil er zeigen wollte, daß seine Predigten das Licht des Tages nicht zu scheuen hätten. Er wußte, wie die Widmung zeigt, daß die Herzen der Bischöfe ihm und seinen Brüdern, die das Evangelium lauter verkündigten, bereits entfremdet waren. Aber auch aus dem bereits früher erwähnten letzten uns erhaltenen Briefe des Erasmus an Christoph geht hervor, daß sich dieser immer noch gerne mit seinem gelehrten Freunde über eine Reformation der Kirche unterhielt, freilich eine, welche die Grundlagen der katholischen Kirche unangetastet ließ und von den Bischöfen ausging. Wir sehen den greisen Bischof mit der Lektüre von Schriften beschäftigt, die Besserungsvorschläge machen, allerdings mit Schriften, von denen sich Erasmus keine große Wirkung auf die Zeitgenossen verspricht, weil die eine **nimis sapit jura pontificia** und eine andere mit ihren reichlichen Citaten aus den Visionen der hl. Brigitta die Leute zum Lachen reizen wird. Höflich lehnt er darum auch die Bitte, einer dieser Schriften eine Vorrede mitzugeben, ab. Wie über den Wert dieser Bücher, so darf er sich seinem alten Gönner gegenüber jedoch auch darüber leise Zweifel erlauben, ob die Versuche des neuen Papstes Hadrian, die kirchlichen Zustände zu bessern, wirklich der Frömmigkeit zu Gute kommen werden.

Wir haben kein Recht, Christoph von U., wie dies häufig, z. B. auch Bd III S. 715, geschieht, einen evangelisch gesinnten Bischof zu nennen, wenigstens wenn dieses Wort einen Gegensatz gegen die katholische Auffassung des Christentums und eine Hinneigung zu den neuen von Luther vertretenen Bestrebungen, die Kirche zu erneuern, bezeichnen soll. Auch das Bekenntnis **Spes mea crux Christi, gratiam non opera quaero**, das auf der von Christoph in das Magdalenenkloster zu Basel gestifteten Scheibe unter der zu den Füßen des Gekreuzigten klagenden Maria Magdalena steht, berechtigt nicht dazu. Die Worte sprechen nichts aus, was nicht ein frommer Katholik zu allen Zeiten als seine Überzeugung hätte bekennen können. Sie geben auch lediglich wieder, was Christoph bei dem von ihm und seinen Freunden Geiler und Wimpfeling hoch verehrten Gerson gefunden

hatte, dessen testamentum Peregrini metricum mit den Worten schließt: Spes mea tu Jesus est: gracia non opera.

Im Februar des Jahres 1527 sandte Christoph von Pruntrut aus, wo schon seine Vorgänger meist zu residieren pflegten, Boten an das Domkapitel mit der Bitte, ihn 5 seiner Würde zu entheben, entschlief aber, noch bevor ein neuer Bischof gewählt worden war, am 16. März desselben Jahres in seinem Schlosse zu Delsberg und wurde auch in der dortigen Kirche vor dem Hauptaltare begraben (Basilae sacra p. 358 s.). Aus vielen guten Gründen hatte er, wie der Karthäuser Georg berichtet, den Wunsch ausgesprochen, nicht in Basel bestattet zu werden (Basl. Chron. I, S. 414). In der That 10 wurde in dieser Stadt die Reformation nach zwei Jahren endgiltig durchgeführt.

Eberhard Vischer.

Utraquisten s. d. A. Huß Bd VIII S. 487,22.

Uytenbogaert s. Wtenbogaert.

V.

15 **Vadian** s. Watt.

Väter, Apostolische s. Bd I S. 741.

Väter der christl. Lehre s. Doktrinarier Bd IV S. 765.

Väter des guten Sterbens. — Quellen u. Litteratur: Sanzio Cicatelli, Vita del P. Camillo de Lellis, Viterbo 1615; Helyot, Geschichte der Klöster und Ritterorden, Leipzig 20 1754, IV, 310—323; W. Bäumker, Der hl. Camillus von Lellis und sein Orden, Frankfurter zeitgemäße Broschüren NF, IX. Bd 2. Heft, Frankfurt 1887; Heimbucher, Orden und Kongregationen der kath. Kirche, Paderborn 1897, II, 264—269 (hier weitere Litteratur).

Die Väter des guten Sterbens oder des guten Todes, Agonizanten, clerici regulares ministrantes infirmis, sind wie viele andere Orden ein Produkt der katholischen 25 Restaurationsbewegung in Italien während des 16. Jahrhunderts. Ihr Stifter ist der von Papst Benedikt XIV. im Jahre 1746 heilig gesprochene Camillus de Leliis (die älteste Biographie s. oben von Cicatelli). Camillus de Leliis oder Lellis wurde 1550 zu Buchianico im Neapolitanischen geboren. Früh verwaist führte er als Söldner in venetianischen Diensten im Kriege gegen die Türkei ein wildes, vor allem der Spiel- 30 leidenschaft ergebenes Leben, bis er sich durch eine offene Wunde am Schenkel genötigt sah, im St. Jakobshospital zu Rom ein Unterkommen zu suchen. Die Erfahrungen der Nachlässigkeit und Gleichgiltigkeit der Krankenpfleger führten ihn 1582 zu dem Entschluß, eine Genossenschaft zum Zweck sorgfältiger Krankenpflege zu stiften. Als 32jähriger holte er wie Loyola die mangelnde Schulbildung auf dem Jesuitenkolleg in Rom nach und 35 trat hier in enge Beziehungen zu dem hl. Philippus Neri. In Rom erhielt er 1584 die Priesterweihe und wurde Kaplan an der Kirche La madonna dei miracoli. 1584 begründete er hier die Genossenschaft der Väter des guten Sterbens, die sich die Krankenpflege und namentlich den seelsorgerischen Beistand in der Todesstunde, besonders der Pestkranken zur Aufgabe machte. Durch Sixtus V. erhielten sie 1586 ihre Bestätigung. 40 An der Spitze stand ein auf drei Jahre gewählter Superior, der Priester sein mußte. Zur Unterscheidung von anderen regulierten Klerikern trugen sie auf dem schwarzen Talar ein lohfarbenes Kreuz auf der linken Seite. Gregor XIV. erhob die Genossenschaft zu einem förmlichen Orden mit der Augustinerregel, nachdem sie in der Pestepidemie 1590 ihre hingebende Opferwilligkeit bewiesen hatte. Die ministri infirmorum legten neben 45 den drei Mönchsgelübden als viertes das des Krankendienstes auch zur Zeit der Pest ab. In den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts verbreitete sich der Orden in Italien, so daß ihn Paul V. 1605 in die fünf Provinzen, Rom, Mailand, Neapel, Bologna, Sizilien teilte. 1607 legte Camill sein Vorsteheramt nieder, geplagt bis zu seinem Tode von der eiternden Wunde am Schenkel. 1613 wohnte er noch dem fünften Generalkapitel seines Ordens 50 bei, am 14. Juli 1614 starb er. Bereits 1613 hatte der Orden durch aufopfernde Pflege 200 Mitglieder verloren. Wenn auch die Zahl der Ordenshäuser nach dem Tode des

Stifters zunahm, so wurde der Orden durch die Pestepidemien, in denen seine Glieder heldenmütig pflegten, immer wieder stark dezimiert. So blieben z. B. in Neapel 1657 bei einer solchen Epidemie von 100 Vätern nur vier und von den zahlreichen Brüdern nur einer am Leben. Außer Italien hat er sich noch nach Portugal, Spanien und von dort nach Amerika verbreitet. In neuerer Zeit haben die Väter des guten Todes bei Choleraepidemien und auf dem Schlachtfelde eine segensreiche Thätigkeit ausgeübt. In Spanien wurden die Ordenshäuser unter der Königin-Mutter Christine in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts aufgehoben, auch die vier erst in neuerer Zeit in Frankreich gegründeten Niederlassungen sind wieder verschwunden. Nur in Roermund in Holländisch-Limburg wurde 1884 ein neues Ordenshaus begründet. In Italien besitzt der Orden noch eine Zahl Häuser, deren Existenz aber bedroht ist. Das Haupthaus ist das von Camill 1586 in Rom begründete Haus bei der Kirche la Maddelena, in dem der auf sechs Jahre gewählte General residiert. Die Mitglieder des Ordens bestehen aus Priestern und Brüdern, von denen die letzteren die Krankenpflege besorgen. Zu diesen kommen noch Oblaten, denen die Verrichtung der häuslichen Arbeiten obliegt. Außer den vier Gelübden legen die Mitglieder noch vier einfache Gelübde ab, in dem vom hl. Camillus vorgeschriebenen Krankendienst keine Änderung vorzunehmen, kein Eigentum, das den Häusern gehört, zu beanspruchen, nach keiner Würde innerhalb und außerhalb des Ordens zu streben, und sogar Anzeige gegen Brüder, die solche Würden erstreben, zu erstatten. Nur den Noviziaten und Krankenhäusern sind sichere Einnahmen gestattet, die Profeßhäuser sind auf Almosen angewiesen. Die Pflege der Kranken soll ohne Rücksicht auf die Konfession, aber mit besonderer Sorgfalt für das Seelenheil der Kranken stattfinden. Durch die Stiftungsbulle ist ausdrücklich verboten, Kranke zu bewegen ein Testament zu Gunsten des Ordens zu machen. In Anerkennung der Leistungen des Ordens ernannte Leo XIII. 1883 den Stifter des Ordens, den hl. Camill und Johann von Gott zu Patronen aller Spitäler und Krankenhäuser und verfügte die Einreihung ihrer Namen in die Litanei der Sterbenden. Der weibliche Zweig des Ordens, die Dienerinnen der Kranken, die 1764 zu Lima gestiftet wurden, haben es zu keiner größeren Bedeutung gebracht.

G. Grützmacher.

Väter (Brüder) des Todes. — Quellen u. Litteratur: Eggerer, Fragmen panis Corvi protoeremitici sive reliquiae annalium ordinis fratris eremitarum S. Pauli, primi eremitae, Vindobonae 1663; Helyot, Geschichte der Klöster und Ritterorden, Leipzig 1754, III, 385—401; Heimbucher, Orden und Kongregationen der kath. Kirche, Paderborn 1896, I, 477—79 (s. dort weitere Litteratur).

Väter (Brüder) des Todes oder Einsiedler vom hl. Paulus, dem Einsiedler, ist der Name eines Mönchsordens, der je nach den verschiedenen Ländern, Ungarn, Portugal und Frankreich, in denen er lebte, in Gruppen zerfällt und einen verschiedenen Ursprung hat.

Die ungarischen Pauliner entstanden im Zeitalter der Entstehung der Bettelorden 1250 durch Vereinigung der Einsiedler von Patach und Pisilia. Bereits 1215 hatte der Bischof Bartholomäus von Fünfkirchen die Einsiedler seines Sprengels zum gemeinsamen Leben im Kloster des hl. Jakob von Patach vereinigt. 1246 zog sich der Domherr Eusebius von Gran als Eremit mit mehreren Genossen in die Einöde von Pisilia zurück, und 1250 erbaute er ihnen ein Kloster in Pisilia. In demselben Jahre vereinigten sich die Eremiten von Patach mit denen von Pisilia zu einer Kongregation, die 1252 die Bestätigung des Bischofs Ladislaus von Fünfkirchen erhielt. Nach dem Tode des Eusebius 1270 nahmen die ungarischen Pauliner 1308 die Augustinerregel an und hießen nun Religiosen vom Orden des hl. Paul des Einsiedlers. In Ungarn verbreitete sich der von den Königen protegierte Orden so stark, daß er 170 Klöster zählte, besonders seitdem 1381 die Reliquien seines Schutzpatrons, des hl. Paulus von Theben, von Venedig nach Ungarn in das Laurentiuskloster überführt worden waren. Von Ungarn kamen die Pauliner nach Deutschland, wo bis 1786 ein Konvent zu Rohrhalden in Württemberg bestand, nach Kroatien, Polen, Istrien und Schweden. Der Orden machte sich in Ungarn vor allem durch die Anlage trefflicher Klosterschulen seit 1676 verdient. In den Türkenkriegen gingen die ungarischen Klöster zu Grunde. Es existieren nur noch in Russisch-Polen das Kloster Czenstochau (Clairmont), ein berühmter Wallfahrtsort mit dem angeblich von Lucas gemalten Marienbilde, und zwei Klöster in der Diöcese Krakau, Rupella und Lesniow.

Die portugiesischen Pauliner sind von Mendo Gomez von Simbria um 1420 zu Setuval (Mendoliva) gestiftet. Sie wurden 1578 mit der Augustinerregel durch Gregor XIII. bestätigt. Dieser Zweig ist zu Grunde gegangen, ohne größere Bedeutung zu erlangen.

Die französischen Pauliner, die den Namen Väter oder Brüder des Todes führten, scheinen erst aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts zu stammen. Ihre von Wilhelm Callier verfaßten Statuten wurden vom Papst Paul V. 1620 approbiert, worauf ihnen König Ludwig XIII. die Errichtung von Klöstern gestattete. Zu den Obliegenheiten des Ordens gehörte, Kranke zu besuchen, Gefangene zu trösten, Verbrecher zur Richtstätte zu begleiten, Tote zu beerdigen. Ihr ganzes Leben sollte sie mit dem Gedanken an den Tod vertraut machen, deshalb grüßten sie sich gegenseitig mit dem **Memento mori**, küßten bei den Mahlzeiten einen Totenkopf und trugen ein schwarzes mit einem Totenkopf versehenes Skapulier. Bereits durch Urban VIII. wurde der französische Zweig des Ordens unterdrückt. **G. Grützmacher.**

Vaganten. — Ueber das Vagantenwesen handeln Bingham II, p. 387 ff.; Planck, Gesch. d. christl. Gesellschaftsverfassung I, 375; II, 100 ff.; Neander, KG (Gotha 1856) II, 58. 164 ff.; Pflugk-Harttung, Diplomat.-hist. Forschungen, Gotha 1879, S. 50 ff. — Ueber die Goliarden und fahrenden Schüler des späteren Mittelalters s. besonders J. Grimm, Kleinere Schriften, III, Berlin 1866, S. 1 ff.; W. Giesebrecht, Die Vaganten oder Goliarden und ihre Lieder, in der Allg. Monatsschrift für Wissensch. u. Litt., Braunschw. 1853, S. 10—43. 344—381; W. Scherer, Gesch. d. deutschen Dichtung im 11. u. 12. Jahrh., Straßburg 1875; O. Hubatsch, Die lat. Vagantenlieder des MA., Görlitz 1870; J. Ilberg, PJ Bd 64, 1889, S. 544; Ad. Bartoli, Storia della letteratura Italiana, t. I, Firenze 1878; Wattenbach, Geschichtsquellen II[6], S. 472. Sammlungen: Carmina Burana h. v. J. A. Schmeller, Stuttg. 1847, 2. Aufl., Breslau 1883; W. Meyer, Fragmenta Burana in der Festschrift der Göttinger Gesellsch. d. Wissensch. 1901. Uebersetzung: L. Laistner, Golias. Studentenlieder d. MA., Stuttg. 1879.

Vaganten, **Clerici vagantes s. vagi**, sind in der Terminologie des älteren Kirchenrechts solche Geistliche, die ohne festen Sitz unstät umherziehen, sei es weil sie eines bestimmten Ordinationstitels, d. h. eines ständigen Kirchenamtes als Quelle ihres Lebensunterhaltes, entbehren oder weil sie die Kirche, bei der sie angestellt waren, verlassen haben. Schon im 5. und 6. Jahrhundert wurden hie und da Kirchengesetze hiegegen erlassen. Das chalcedonische Konzil untersagte im 6. seiner **Canones** das *χειροτονεῖν ἀπολελυμένως*, die später sog. **ordinatio absoluta s. vaga** d. h. die Ordination ohne gleichzeitige Zuweisung des Ordinierten zu einer bestimmten Kirche. Die spanische Synode von Valencia (524?) bedrohte den umherschweifenden Kleriker mit der Exkommunikation (c. 5 **Mansi VIII**, S. 622); die gleiche Drohung sprach die arelatensische Synode von 524 gegen denjenigen aus, der einen **clericus evagatus** aufnimmt (c. 4 **MG CC I**, S. 37). Nichtsdestoweniger tauchten immer von neuem vagierende Kleriker in größerer oder geringerer Zahl auf, namentlich in solchen Ländern, an deren Bekehrung zum Christentum noch gearbeitet wurde, oder in den Nachbarländern solcher Missionsgebiete. Denn den als Missionaren ausgesandten Geistlichen ließ sich in vielen Fällen ein bestimmter Sprengel von vorneherein nicht anweisen, und oft genug drängten heidnische Verfolgungen, oft auch bloße Furcht vor denselben, dergleichen Missionsbischöfe oder -Priester in weniger unsichere Gebiete der Kirche zurück, wo sie sich dann, ohne die Jurisdiktion eines bestimmten höheren Geistlichen anzuerkennen, als sog. *ἀκέφαλοι* oder **clerici regionarii** (Wandergeistliche) herumtrieben. Hatten sie obendrein durch Simonie oder durch irgend welches andere unerlaubte Mittel ihre Ordination erschlichen, so lag die Gefahr nur um so näher, daß sie alsbald auf die Stufe gewöhnlicher Vaganten herabsanken, daß sie Bischöfen, Priestern und anderen intitulierten oder fest angestellten, bepfründeten Geistlichen gegen Geld oder Naturalverpflegung ihre Aushilfe in ihren Amtsverrichtungen antrugen; daß sie bei weltlichen Großen in den germanischen Reichen, namentlich in den Schlössern der Grafen und Ritter, Dienste als Hausgeistliche (Kapläne) annahmen und sich dabei wohl auch zur Mitbesorgung unwürdiger und erniedrigender Geschäfte ungeistlicher Art mißbrauchen ließen; kurz, daß sie aus ihrem geistlichen Amte ein Gewerbe machten und auf die störendste Weise in die geordneten Verhältnisse und Verrichtungen des regulären Klerus eingriffen. Karl d. Gr. suchte dem Unwesen zu steuern, indem er die chalcedonensische Vorschrift erneuerte, **ut nullus absolute ordinetur sine pronuntiatione et stabilitate loci ad quem ordinatur** (**Cap.** 22, 25 von 789 S. 55, vgl. dem Beschluß der Frankf. Synode von 794 **Cap.** 28 c. 28 S. 76); ebenso verbot er die Aufnahme von fremden Klerikern, die sich nicht durch Briefe ihrer Bischöfe ausweisen konnten (**Cap.** 22, 3 S. 54; vgl. die Beschlüsse der Reformsynoden von 813 gegen die **clerici vagi**, Mainz c. 22 S. 267; Arles 23 S. 253). Aber der Erfolg war nicht dauernd. Noch im 9. Jahrhundert mußten mehrere Konzilien Verordnungen gegen **Clerici vagantes, s. vagabundi** (auch wohl **cl. ambulantes**)

insbesondere gegen deren Versuche, sich auf betrügerischem Wege in bereits anderweitig vergebene Beneficien einzuschleichen, erlassen; z. B. Mainzer Synode von 847 c. 12 S. 179, Synode von Pavia 845—50 c. 3 S. 81, Synode von Pavia 850 c. 18 S. 121. Auch einzelne Kirchenfürsten eiferten heftig gegen das Treiben der Vaganten, z. B. Agobard von Lyon, in seiner Schrift De privilegio et iure sacerdotii, und Godehard von Hildesheim, von dem es in seiner Vita c. IV, § 26 heißt: „Illos (sc. clericos), qui vel monachico, vel canonico, vel etiam Graeco habitu per regiones et regna discurrunt, prorsus execrabatur". — Im 12. Jahrhundert kehren ähnliche Klagen bei Gerhoh von Reichersberg wieder; besonders in seinem Liber de simon. (MG Lib. de lite III, S. 249, bes. 252f.). Am schlimmsten scheint die Sache im 13. Jahrhundert geworden zu sein. Nun drängten sich die Vaganten als Vikare auf Zeit gegen Hungerlöhne in die geistlichen Stellen ein, zum Schaden der Seelsorge wie des geistlichen Standes. Die Synoden kämpften, wie es scheint, ohne viel Erfolg gegen diesen Mißstand (s. Mainz 1261 c. 24 Hartzheim III, S. 608; Aschaffenburg 1292 c. 6, Hartzheim IV, S. 9; Trier 1310 c. 22, S. 134). Die schroffsten Beschlüsse faßte die Mainzer Synode von 1261; sie verbot, den Vaganten Herberge oder Almosen zu gewähren. Man erfährt dabei, daß das Volk sie als Eberhardiner bezeichnete, ein Name, dessen Ursprung nicht aufgeklärt ist (c. 17, S. 600). Auch die Passauer Diöcesansynode in St. Pölten 1284 faßte einen gegen ihre Anstellung gerichteten Beschluß (c. 6, S. 674). In Baiern erklärte man sie „die Lotterpfaffen mit langem Haar" wie die Spielleute für außerhalb des Landfriedens (LFr. v. 1244, 1281, 1300 in Quellen u. Erört. V, S. 87, 348, VI, S. 122).

Eine eigentümliche Klasse klerikaler oder halbklerikaler Vaganten bildeten die seit dem 12. Jahrhundert zuerst in Frankreich, dann auch in Deutschland und England auftretenden fahrenden Sänger, zumeist verdorbene Studenten oder unstäte Kleriker. Man bezeichnete sie demgemäß anfangs freilich als clerici vagantes, aber auch als ribaldi (d. i. Schelmen), seit Anfang des 13. Jahrhunderts vorzugsweise als Goliardi oder Goliardenses (altfranzösisch goliarts oder gouliarts, auch gouliardois, altenglisch goliardeis). Da die letztere Benennung öfters durch pueri s. discipuli Goliae gedeutet wird (so z. B. in einer Synode zu Rouen 1231, Mansi XXIII, S. 215, und zu Sens S. 512), so scheint sie von Golias = Goliath hergeleitet werden zu müssen. Goliarden sind demnach s. v. a. Jünger des Goliath, gleichsam Riesensöhne. Sie waren unverbesserliche Freunde des Weins, des Spiels und der Frauengunst; aber sie bewährten in ihren Gedichten eine unvergleichliche Formsicherheit und sie verfügten über alle Töne, die der Poesie gegeben sind: zarte Lieder auf Maria und die Heiligen, ernste und spottende Rüge- und Mahngedichte gegen die Gebrechen der Welt und des Klerus, übermütige und liederliche Kneip- und Spielgesänge, einfach schöne Liebes- und Frühlingslieder und kecke Verse, die aller Sitte Hohn sprechen, dazu manches kräftige politische Gedicht — das alles gelang ihnen. Ein berühmter Goliard im 12. Jahrhundert war Walter von Lille (Gualterus ab Insula) oder von Châtillon, der Sänger der Alexandreïs, der sog. Apokalypse des Bischofs Golias und anderer lateinischer Dichtungen. Von ihm wohl verschieden ist der „Archipoeta", den man 1164 und 1165 in der Umgebung des großen Erzbischofs Rainald von Köln findet, ein ungewöhnliches Talent, aber von ebenso ungewöhnlicher Liederlichkeit. Er sollte in einem Heldengedichte die Thaten Friedrichs I. feiern; aber das Gedicht ist nie begonnen, geschweige denn vollendet worden. Eines klerikalen archipoeta Nikolaus, als zu seiner Zeit in den Rheingegenden berühmten Dichterfürsten, gedenkt Cäsarius von Heisterbach; derselbe habe einst (um 1220) in diesem Kloster, als eine schwere Krankheit seinen weltlichen Sinn niedergebeugt, die Kutte genommen, um Mönch zu werden, sei aber nach wiedererlangter Genesung alsbald unter Lachen zu seiner umherschweifenden Berufsart zurückgekehrt (J. Grimm, S. 14f.). — Zahlreiche Konzilien des 13. und 14. Jahrhunderts erließen Verbote und Strafmaßregeln wider das weithin ausgebreitete Unwesen der Goliarden und ihre vielfachen Exzesse. So beschlossen 1231 und 1239 übereinstimmend die Provinzialsynoden von Rouen, Château Gontier, D. Tours, und Sens, es solle den clerici ribaldi, und ganz besonders den Goliarden, soweit dies ohne Ärgernis geschehen könne, die das Insigne des geistlichen Standes bildende Tonsur wieder genommen werden (Mansi XXIII, c. 8 S. 215; c. 21 S. 237; c. 13 S. 512). Im Jahre 1289 wurden Synodalstatuten für die Diöcesen Cahors, Rhodez und Tulle erlassen, wodurch den Klerikern, bei Verlust aller Vorrechte ihres Standes, untersagt wurde, das entehrende Gewerbe von Jokulatoren, Buffonen oder Goliarden zu betreiben (Mansi XXIV, S. 1017). Für Frankreich scheinen diese und ähnliche Maß-

regeln bis gegen Schluß des 13. Jahrhunderts ein völliges oder fast völliges Verschwinden der Goliarden bewirkt zu haben; wenigstens ist von ihnen in französischen Quellen seit etwa 1300 nicht länger die Rede. Aber noch Bonifaz VIII. nahm in seine Dekretalen eine Bestimmung gegen die Kleriker auf, **qui se ioculatores seu goliardos faciunt aut bufones** (c. 1 in VI. 3, 1) und die Salzburger Synode von 1310 hielt es (nachdem schon die Synoden zu Trier 1227 c. 9, Salzburg 1274, c. 16, St. Pölten 1284 c. 29, Bremen 1292 gegen die Goliarden eingeschritten waren) für nötig, eine eigene Mahnung an die in der Salzb. Erzdiöcese befindlichen Goliarden zu richten, sich danach zu halten (c. 3 Hartzh. IV, S. 167). Um dieselbe Zeit nahm Hugo von Trimberg in seinem „Renner" ein besonderes Kapitel „von Ribalden und ungezogenen Leuten" auf, und noch bis tief ins 15. Jahrhundert hinein geschieht der fahrenden Schüler und vagierenden Kleriker unter verschiedenen Namen (**vagatores**, Spielleute, Sprecher ꝛc.) Erwähnung. Ähnlich in England, wo beispielsweise noch Chaucer (gest. 1400) von Goliarden redet, die er als von gewöhnlichen Spielleuten oder Bänkelsängern kaum verschieden beschreibt.

(**Zöckler** †) **Hauck**.

Valdés, Juan und Alfonso de (gest. 1541 bezw. 1532). — Litteratur: Ch. Schmidt, Ueber Juan's und Alfonso's Leben und Schriften, ZhTh 1837; Ed. Boehmer, Cenni biografici sui fratelli G. e. A. di V., angehängt der Ausgabe der CX Considerazioni, Halle 1860 (S. 477—598); ders., Ueber die Zwillingsbrüder J. u. A. de V. (Anhang zur deutschen Uebers. der 110 Betrachtungen, Halle 1870). Inzwischen war erschienen B. Wiffen, Life and Writings of J. de V., London 1869. Boehmer, Lives of Spanish Reformers: Juan and Alf. de V. in Bd I der Bibliotheca Wiffeniana (Straßburg und London 1874), S. 63—81. Vgl. auch Bd II, Preface (1883); W. Möller handelt über die relig. Stellung des Juan de V. in den Anzeigen der Considerazioni und der Trattatelli (s. u.) in ThStK 1866 und 1871; Eug. Stern, Alfonse et Juan de V., Thèse (Straßburg 1869); ders., Art. Valdés in Lichtenbergers Encyclop. des Sciences rel. XII (Paris 1882); Manuel Carrasco, A et J. de V., leur vie et leurs écrits rel. (Genève 1880); Schlatter, Die Brüder Alf. und Juan de Valdés, Basel 1901. — Vgl. F. Caballero, Conquenses ilustres, t. IV, A. y J. de V, noticias biográficas y literarias, Madrid 1875; F. Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles, t. II (Madrid 1880); Nachträge dazu in t. III (ebd. 1882); Benrath, Art. „Italien, reformatorische Bewegungen" oben Bd IX, bes. S. 535 ff.

Ueber die Schriften der Brüder V. s. Bd I der Bibliotheca Wiffeniana S. 82—130; die Originaldrucke sind äußerst selten, einiges ist nur handschriftlich auf uns gekommen. Neudruck eines Teiles der Werke Juans bietet die „Reformistas antiguos Españoles" in Bd IV. IX. X—XI. XV. XVI—XVII. XXI. Durch Böhmer wurde ediert: Le cento e dieci Divine considerazioni (s. o.); Dialogo de la Lengua (Roman. Stud. VI, 339—420); Dialogo de Mercurio y Caron (ebd.); El Salterio traduzido . . . Mit Anhang (Bonn 1880); Sul Principio della dottrina Cristiana, Cinque trattatelli evangelici, Halle 1870; dass. deutsch, ebd.; Trataditos de J. de Valdés, Bonn 1880; Instrucion cristiana para los niños, Bonn und London 1883; dass. ital. in Bibliotheca della Rif. Ital. IV (Florenz 1884); El Evangelio segun San Mateo (Erstdruck), Madrid 1880). Durch Koldewey wurde ediert: Lac spirituale (2. Ausg. mit der richtigen Angabe des Autors), Heilbronn [1870]. Durch John Betts wurde englisch publiziert: Valdés' Kommentar zum Matthäus (1882) und zu dem ersten Buch der Psalmen (1894); ferner: „XVII Opuscules"; „Spiritual Milk"; „Three opuscules"; „Commentary upon the Epistle to the Romans"; „Commentary upon the first Epistle to the Corinthians". Vgl. Wilkens in ZKG IX, S. 108 ff., 341 ff., XII, 30 ff. Eine Auswahl der CX Considerazioni (im ganzen 36) gab deutsch Otto Anger, Leipzig 1875.

Von allgem. Litt. vgl.: Amabile, Il Santo Offizio della Inquisizione in Napoli vol. II (1892); Agostino, Pietro Carnesecchi e il movimento Valdesiano, Firenze 1899; Estratto del Processo di Pietro Carnesecchi (t. X der Miscellanea di Storia Italiana, Turin 1870); Benrath, Bernardino Ochino, 2. Aufl. 1892; ders., Julia Gonzaga, passim (1900); Reusch, Index I (1883), p. 375 f.

Briefe der Brüder sind, abgesehen von dem was Caballero im Anhang darbietet, in größerer Zahl neuerdings aufgefunden worden: ihrer 55 von Alfonso wurden durch O. Waltz 1881 zusammengebracht, von denen einer vom 8. August 1532 in ZKG IV, 629 f., 40 aber durch Böhmer in Homenaje á Menendez Pelayo, Estudios de erudicion española, Madrid 1899 gedruckt wurden. Böhmer hat auch 1882 einen von Juan am 12. Jan. 1532 an Dantiscus gerichteten Brief in der Riv. Cristiana (Florenz 1882, S. 95 f.) veröffentlicht. Ueber 40 Briefe Juans im Archiv zu Mantua, binnen 1536 und 37 an den Kardinal Ercole Gonzaga gerichtet, s. Benrath, J. Gonzaga S. 113, A. 6. 7; einer dieser Briefe ist in der Riv. Crist. Florenz 1900, in alter ital. Uebertragung S. 87 abgedruckt; die übrigen bereitet Professor Dr. Heiligbrodt zur Drucklegung vor.

Juan und Alfonso de Valdés wurden als Zwillinge zu Ende des 15. Jahrhunderts in Cuenca in Castilien geboren, wo ihr Vater erblicher Regidor war. Alfonso, welchen

Peter Martyr von Anghiera, ein Mailänder, der alte Rat Ferdinands des Katholischen und apostolischer Protonotar, als einen Jüngling, der zu großen Hoffnungen berechtige, ansah, begleitete den jungen König Karl im Jahre 1520 zur Krönung nach Aachen und weiter nach Worms, wo er die Lutherschen Schriften verbrennen sah. „Nur wenige“ — schreibt Fr. v. Raumer (Geschichte Europas seit dem Ende des 15. Jahrhunderts) — „waren so scharfsichtig wie der Spanier Alfons Valdés, welcher von Worms aus seinem Freunde Petrus Martyr über alles Auskunft giebt und mit den Worten schließt: so ist, wie man meint, das Ende, wie ich aber glaube, der Anfang dieser Tragödie.“ Der Papst, der mit vielleicht frommem Eifer nach Luthers Verdammung und Verbrennung strebe, schreibt Alfonso, hange zu zäh an seinem Recht und verschmähe das einzige Rettungsmittel der Christenheit, ein allgemeines Konzil. Wenige Jahre darauf wurde Alfonso kaiserlicher Sekretär unter dem Großkanzler Mercurino Arborio da Gattinara, einem Piemontesen, der ein Jahrzehnt lang die Seele der kaiserlichen Politik war. Es gab damals vier Großmächte: Luther, der Papst, Erasmus und der Kaiser. Verbündet mit dem Gelehrten von Basel, suchte Karl die Händel der beiden ersten zu beherrschen und zu schlichten. Als sich in Spanien in der Mitte der 20er Jahre ein gewaltiger Sturm der Mönche gegen den großen Humanisten erhob, verfocht Alfonso so warm die Sache desselben, daß ein Freund sagte, er sei erasmischer als Erasmus. Der Großinquisitor, welcher auch die Widmung einer spanischen Übersetzung des Enchiridion militis Christiani annahm, gebot den Schreiern zu schweigen. Schon 1521 war „Luther spanisch“ gedruckt, in Antwerpen, wie Aleander im Februar berichtet. Ein Freund von Alfonso Valdés, der polnische Gesandte Dantiscus, schreibt an seinen König am 18. Dezember 1524 aus Madrid: Hier darf man über Luther nicht einmal reden: und aus Granada 12. Oktober 1526: sein eigener Diener und zwei Faktoren Fuggers seien als Lutheraner verhaftet worden und nur mit Mühe freigekommen (Acta Tomiciana VII, 138; VIII, 348, vgl. 362f. und Bindseils Supplement zur Melanchthonskorrespondenz p. 506).

Im Mai 1527 ereignete sich die Erstürmung und Plünderung Roms durch ein kaiserliches Heer, nicht auf Geheiß des Kaisers. Der Papst selbst wurde gefangen genommen. Alfonso Valdés gab der Stimmung bei Hofe Ausdruck in einem Dialog, in welchem sich Lactanz, ein Kavalier des Kaisers, und ein Archidiakonus, der eben von Rom kommt, in Valladolid, wo Karl die Nachricht erhielt, über jene Katastrophe unterreden. Lactanz entwickelt die Ansicht, daß die Schuld der Verwüstung Roms der Papst trage, der, als Friedensstörer und Kriegsanstifter und als selbst wortbrüchiger Verführer zum Eidbruch, seinen Beruf gröblich hintangesetzt habe. „Ob es nützlich und vorteilhaft ist, daß die Hohenpriester weltliche Herrschaft haben oder nicht, das mögen sie selbst bedenken; sicher würden sie, meines Erachtens, freier für die geistlichen Dinge sorgen können, wenn sie mit den weltlichen sich nicht befaßten“. Vom Kirchenstaat, den unlängst noch Macchiavell als den Musterstaat gepriesen hatte, urteilt Lactanz, in der ganzen Christenheit werde kein einziger Staat schlechter regiert. Das Volk würde besser fahren, wenn der Papst seine Länder freiwillig dem Kaiser abträte. Lactanz verteidigt auch die Festnehmung des gegen seine eigenen Kinder wütenden hl. Vaters. Er weist hin auf die Mission des Erasmus, der mit großer Beredtsamkeit, Klugheit und Bescheidenheit die Fehler und Täuschungen des römischen Hofes und aller Kirchenbeamten dargelegt habe. „Und da dies“, fährt er dem Archidiakonus gegenüber fort, „in keiner Weise bei euch anschlug, im Gegenteil die Laster und bösen Sitten täglich zunahmen, so wollte Gott auf andere Art versuchen, euch zu bekehren, und erlaubte, daß jener Mönch Martin Luther aufstehe, der nicht nur alle Scheu vor jenen ablege, indem er ohne irgendwelche Rücksicht alle ihre Laster kund machte, sondern auch viele Gemeinden vom Gehorsam gegen ihre Prälaten entfremde, damit ihr, da ihr aus Scham euch nicht hattet bekehren wollen, euch vielleicht bekehrtet aus Habsucht, um nicht den Vorteil zu verlieren, den ihr von Deutschland hattet, oder aus Ehrgeiz, um eure Herrschaft nicht so sehr zu schmälern, wenn Deutschland, wie es jetzt der Fall ist, fast außer eurem Gehorsam verharrte. Da man aber weder auf die ehrerbietigen Vorwürfe des Erasmus, noch auf die unehrerbietigen Beleidigungen Luthers gehört habe, so habe Gott zu anderen Bekehrungsmitteln greifen und Kriegsnot über Rom zulassen müssen. Die hl. Peterskirche war zum Pferdestall geworden. Fast vierzig Tage lang war in der Hauptstadt des Christentums keine Messe gelesen, sogar die Gebeine der Apostel waren umhergeworfen. Das auch will Lactanz nicht gebilligt haben; die Reliquien, welche wirklich solche seien (und den Gläubigen nicht in ein Dilemma bringen, wie das, daß die Mutter der Maria zwei Köpfe gehabt haben müsse, oder Maria zwei Mütter), die möge man in Ehren halten, aber das Volk belehren, daß sie alle nichts seien im

Vergleich mit dem hl. Sakrament, das jeder täglich empfangen könne. Der Archidiakonus selbst spricht schließlich seine Hoffnung aus, daß der Kaiser nun die Reformation der Kirche in die Hand nehmen werde, so daß man bis ans Ende der Tage rühmen könne: Jesus Christus gründete die Kirche und Karl V. restaurierte sie. — Der päpstliche Nuntius, der berühmte Graf Baldassare Castiglione, und im Einverständnis mit ihm ein Kollege von Alfons im kaiserl. Sekretariat, Juan Aleman, boten alles auf, damit dieser „ultralutherische" Dialog den Flammen übergeben werde. Aber beim Kaiser richtete man nichts aus, der Erzbischof-Großinquisitor erklärte: es sei nicht häretisch, etwas gegen die Sitten eines Papstes und der Priesterschaft zu sagen, und der oberste Richter des Reichs entschied: die Schrift sei keine verleumderische. Aleman wurde vom Hof entfernt, der Nuntius starb einige Tage darauf gegen Mitte Februar 1529.

Inzwischen hatte, wohl im Dezember 1528, Juan de Valdés einen nicht minder scharfen Dialog beendet: Merkur und Charon. Entscheidend dafür, daß Juan, nicht Alfons, den Dialog Merkur und Charon geschrieben hat, ist eine Anspielung in Juans Dialog „Von der Sprache", F. 75: „Da Ihr die Mönche verteidigt", sagt einer der Unterredner zu Juan, „so will ich von heute an die Sache des Königs von Frankreich gegen den Kaiser verteidigen". Die Annahme, daß Dantiscus, der polnische Gesandte in Spanien, in einem Briefe aus Valladolid vom 1. Februar 1529 an Alfons diesen als Verfasser oder Mitverfasser des Dialogs Merkur und Charon ansehe, zeigt sich durch die Briefe von Alfons an ihn als irrig (vgl. die Briefe im Homenaje an Menendez). Charon läßt sich von Merkur erzählen, wie Kaiser Karl und König Franz von Frankreich übereinkommen, ihren Ehrenstreit durch ein Duell auszufechten, was aber schließlich durch die französischen Winkelzüge nicht zu stande kommt. Die Erzählung wird von Zeit zu Zeit unterbrochen durch das Auftreten jüngst verstorbener Seelen, schlechter und guter, mit denen sich der Fährmann der Unterwelt und der Himmelsbote in Gespräch einlassen. So zieht sich durch den Dialog ein politischer und ein religiöser Faden. Gegenüber dem tumultuarisch bewegten Deutschland, wo aus der lutherischen Sekte wiederum neue Spaltungen entsprungen seien, wird Spanien glücklich gepriesen, dessen Generalinquisitor durch Klugheit und Güte auch den Lärm gegen Erasmus zu beschwichtigen gewußt habe. Der wahren Christen freilich sind gar wenige, und sie wagen sich nicht in die Öffentlichkeit. Angesichts der Verkommenheit derer, die sich nach Christi Namen nennen, äußert Merkur, er würde sich für arg beschimpft halten, wenn sich diese Leute Merkurianer nennen wollten. Er hat sich einmal, als er mehrere zum Empfange des hl. Leibes Jesu Christi dem Altare nahen sah, ihnen in gleicher frommer Absicht angeschlossen, und ist nur, weil er nicht bezahlen wollte, zurückgewiesen worden. Dem Merkur sagt Petrus im geplünderten Rom: die Leute werden nun merken, wie viel höher sie ein Wort aus den Briefen des hl. Paulus oder aus den meinigen halten sollen, als unsere Leiber, da sie diese so mißhandelt sehen; und die Ehre, die sie unseren Gebeinen anthaten, haben sie von jetzt an unserm Geist zu erweisen, den wir zu ihrem Nutzen in unseren Briefen hinterlassen haben. Merkur will sich „totlachen", als er sieht, wie gerechte Vergeltung Christus an Rom übt, wie die Verkäufer verkauft, die Räuber beraubt, die Mißhandelnden mißhandelt werden. Es müsse noch schlimmer kommen, sagt Petrus. Auch die Statthalter Christi, bemerkt Charon gelegentlich, vergessen also, ihr Wort zu halten. Daß eine Reformation der Kirche durchaus notwendig sei, sagt der Verfasser ein paarmal. Er läßt eine hl. Seele aussprechen, daß sie stets Gott um seine Gnade gebeten und nicht auf eigene Vernunft noch Kraft vertraut habe. Dieselbe hat übrigens nichts dagegen, wenn man zuweilen die Jungfrau Maria als Intercessora anrufe, nur müsse man nicht vergessen, daß allein Gott die Gnade geben könne, und müsse sie aus diesem Urquell erbitten. Auch die Messe zu hören, ist ganz gut. Gewaltsame Bekehrungsversuche billigt Juan nicht einmal den Türken gegenüber. Seinen Tadlern gilt die Antwort: Brüder, geht die Wege, die euch besser scheinen, und laßt mich meinen gehen, denn seht, er ist nicht schlecht. Einer Theologenseele, die verdammt worden, hält Charon vor: wenn du in Wahrheit Theolog wärest, so wüßtest du, was Gott ist, und wenn du es wüßtest, so wäre es dir unmöglich, ihn nicht zu lieben; und liebtest du ihn, so würdest du dich so verhalten, daß du in den Himmel kämest. Der streng römische Litteraturhistoriker Menendez Pelayo erklärt diese Ketzerschrift nach Sprache und Darstellung für das beste Originalwerk in spanischer Prosa aus der Zeit Karls V. Das erste Buch wurde zusammen mit dem zweiten wohl 1529 gedruckt. In ganz gleicher Ausgestattung erschien eben damals der Lactanz von Alfonso. Beide anonym. Es folgten bald wenigstens vier andere Drucke des Lactanz und des Merkur. Jener allein erschien außerdem 1586 in Paris. 1850 druckte Usóz i Rio beide

als Bd IV der **Reformistas antiguos españoles**, 1881 habe ich ihn als Heft 19 meiner Romanischen Studien herausgegeben. Die italienische Übersetzung wurde bis um 1600 wenigstens siebenmal gedruckt, Lactanz englisch 1590, Merkur deutsch viermal 1609 bis 1643 und daraus besonders die Rede des sterbenden Königs 1714.

Bei Castigliones Tode sagte der Kaiser zu seinem Hofe: es ist einer der besten Kavaliere der Welt gestorben; aber Alfonso Valdés nahm er in demselben Jahre mit nach Italien und Deutschland. In Bologna war er bei der Krönung Karls durch Clemens VII. zugegen. Der Papst ließ ihm dort ein Breve ausstellen, welches seinem Vater und seinen Geschwistern (Andreas, Didacus, Juan und Maria nebst deren Gatten Ludovico de Salazar) erlaubt, sich ihren Beichtvater zu wählen und diesem gewisse Fakultäten zuspricht (abgedruckt bei Fontana, **Renata di Francia I, p.** 456f., ebendort auch je ein päpstlicher Saldokondukt für Alfonso und Juan aus den Jahren 1530 und 1532). Das Gesamtbild, wie die jetzt vorliegenden Briefe von und an Alfonso sowie unsere Kenntnis seiner amtlichen und sonstigen Thätigkeit es zu entwerfen gestatten, „räumt ihm unter den religiös angeregten und kirchlich lebhaft interessierten Humanisten aus Erasmus' Schule einen Ehrenplatz ein" (Schlatter, A. und J. V., S. 10); aber daß er Luthers Motive auch noch nach dem Wormser Tage nicht verstand, zeigen drei Briefe an Anghiera (ebd. S. 19—22); seine Stellung zur Reformation ist die des Politikers. Wie in Piacenza den Gesandten der protestierenden Stände, so zeigte sich Valdés auch in Augsburg friedfertig und entgegenkommend. Er ward nicht müde, zwischen den drei Häuptern, dem Kaiser, dem Legaten und Melanchthon, als taktvoller Unterhändler zu dienen, und trug dafür Sorge, daß der Kaiser über das christliche Bekenntnis der Protestanten mündlich und schriftlich gut berichtet wurde. Wenn Valdés über die Leisetreterin, wie Luther die Augsburger Konfession nannte, schon vor der feierlichen Übergabe urteilte, sie sei zu bitter, als daß die Gegner sie hinnehmen könnten, so sprach er nicht sowohl als Gegner, sondern vielmehr als Vermittler; als solcher diente er auch nach der Übergabe. Im Oktober 1531 schrieb er aus Brüssel den Gratulationsbrief des Kaisers an die kath. Schweizer nach dem Kappeler Siege über die Zwinglianer. Mit diesen hatte bekanntlich selbst Melanchthon nicht gemeinsame Sache machen wollen. Freilich, der Kaiser vertröstet in diesem Brief für weitere Kämpfe auf die päpstliche Hilfe. Aber andererseits hoffte er, und mit ihm Valdés, den Papst durch ein Konzil zu mäßigen. Am 30. Dezember desselben Jahres 1531 schreibt, ebenfalls aus Brüssel (wo Valdés noch am 20. unterzeichnet), der Nuntius Aleander an den päpstlichen Sekretär nach Rom, er habe von einem hochgeborenen, wissenschaftlich durchgebildeten Hofmanne gehört, daß es bei Hofe Leute gebe, auch Autoritäten, die an nichts anderes dächten, als daran, diese lutherische Sekte, so sehr sie dieselbe in ihren Reden verwürfen, doch durch die That zu fördern, und weil sie sich über Luther, da der verdammt sei, nicht frei äußern dürften, so höben sie den Erasmus in den Himmel und verbreiteten dessen Verehrung in Spanien und seien jetzt wegen dessen Verurteilung zu Paris ganz närrisch. Man kann nicht zweifeln, daß der eifrigste und einflußreichste Erasmophile noch damals Alfonso Valdés war, wie ihn im Jahre zuvor der kaiserliche Sekretär Schepper in einem Brief an Erasmus selbst als solchen hingestellt. 1532 trug Valdés dazu bei, daß der Kaiser den Protestanten, um ihre Hilfe gegen die Türken zu erlangen, den vorhandenen Besitzstand bis zur nächsten Kirchenversammlung zugestand. Anfang Oktober starb er in Wien. Über Alfonso ist zu dem in Boehmers verschiedenen Skizzen Zusammengetragenen noch manches hinzugekommen: eine Anzahl von Dokumenten bei Caballero, meist aus dem der Madrider **Academia de la Historia** gehörenden Fascikel, aus dem **B. Cenni** 485. 487 nur die Mitteilungen Helfferichs benutzen konnte; ferner die Gesandtschaftsberichte von Dantiscus, **Acta Tomiciana t. 7sq.**; ein Brief von Alfonso an Dantiscus vom 8. August 1532, veröffentlicht von O. Waltz in ZKG IV, 629f. 40 Briefe von ihm sind gedruckt im „**Homenaje**" (1899); 19 blieben „**propter temporis angustias**" ungedruckt (s. o.)

Juan blieb in Spanien, als sein Bruder mit dem Kaiser es verließ. Erasmus schrieb an Juan am 13. Januar 1530: Juan trete ihm nun dort an die Stelle von Alfons. In den Jahren 1531 und 1532 finden wir Juan in und bei Rom. Dort zeigte er damals im Verkehre mit dem berühmten und gelehrten kaiserlichen Historiographen Sepúlveda, einem Freunde seines Bruders Alfonso, Interesse für naturwissenschaftliche Probleme. Nachdem er den größten Teil des Jahres 1532 in Neapel zugebracht hatte, war er im Herbst wieder in Rom. Dort wurde er „**Cameriere di spada e cappa**" am päpstlichen Hofe. In Briefen vom 16. und 20. Oktober 1532 an den **Comendador mayor** von Leon empfiehlt der spanische Gesandte in Rom, dem ebenda verweilenden Bruder

des kaiserlichen Sekretärs Alfonso Valdés, einem gelehrten und gescheiten Mann, von dem Gutes zu hoffen sei, ein Einkommen zuzuwenden, damit er seine Studien verfolgen könne (Caballero 468). Ohne Ahnung von dem gerade zu jener Zeit eingetretenen Tode seines Bruders ließ Juan sich einen Geleitsbrief für die Reise zu diesem, also an den kaiser-
5 lichen Hof, ausstellen, den Fontana (Renata di Ferrrara I, Rom 1889, S. 476) mitteilt. In Bologna traf ihn die Trauerkunde. So lange Alfonso lebte, scheint dieser für den Bruder gesorgt zu haben. Am 12. Januar 1533 schreibt Juan aus Bologna an seines verstorbenen Bruders Freund Dantiscus, Bischof von Culm, und meldet, Briefe werden ihn beim Papst treffen, bei dem er ihm gern zu Diensten sein werde (Riv. Crist. 1882 S. 95f.). Papst
10 und Kaiser waren damals in Bologna, wo sie am 24. Februar ein Bündnis schlossen. Der Papst versprach sein Bestes, um die christlichen Fürsten für die Berufung eines allgemeinen Konzils zu gewinnen und die Entscheidung der Frage über die Ehe der Tante des Kaisers mit Heinrich VIII. von England, der sie verstoßen hatte, zu beschleunigen. Die Entscheidung, auf die Karl im Mai 1533 wieder drang, die aber erst am 23. März 1534
15 erfolgte, war zugunsten der unglücklichen Königin, die Valdés in seinem Dialog zwischen Merkur und Charon kräftig verteidigt hatte. Daß der Papst den Verfasser jenes Dialogs, in welchem er selbst streng beurteilt worden war, an seinen Hof nahm, war ein Akt der Selbstverleugnung, mit dem er dem Kaiser seine Versöhnlichkeit zu beweisen wünschte. Die Stellung Juans am päpstlichen Hofe war ein Ehrenamt ohne regelmäßige Ob-
20 liegenheiten. Bis zu dem am 25. September 1534 erfolgten Tode dieses Papstes lebte er in Rom. Dann kehrte er nach Neapel zurück und zwar in Diensten des Kardinals Ercole Gonzaga und in und bei dieser Stadt blieb er bis zu seinem Tode. Daß er nach zweijähriger Abwesenheit nach Neapel zurückkehrte, steht aus seinem Dialogo de la lengua fest. Dafür, daß er 1534 zurückgekehrt sei, entscheidet nicht, daß im Dialogo
25 de la lengua die spanische Übersetzung des Cortigiano besprochen wird, deren Druck im April 1534 beendet wurde, denn sie wird schon abschriftlich im Umlauf gewesen und durch Garcilaso in Neapel bekannt geworden sein; Ungedrucktes wird im Dialogo de la lengua auch sonst mitberührt. Über die Auflösung eines Haushalts eines verstorbenen Papstes konnte Valdés in der jedenfalls durch den Tod Clemens' VII. veranlaßten
30 51. Konsideration auch dann so sprechen, wenn er bei diesem Todesfall nicht mehr in Rom war. Aber die Annahme, daß er im Herbst 1534 zurückgekehrt sei, scheint besser dazu zu stimmen, daß seine Freunde in Neapel sagen, seine Briefe hätten ihnen viel Vergnügen gemacht und zu lachen gegeben; im ersten Jahre nach seines Bruders Tod, durch den er aufs tiefste erschüttert war, wie wir aus dem Brief an Dantiscus vom Januar
35 1533 sehen, schrieb er gewiß nicht so heiter. Um das Ende des Jahres 1534 schrieb er dort den Dialogo de la lengua (herausgegeben Madrid 1737. 1860. 1873), ein in Spanien nach Form und Inhalt als klassisch anerkanntes Werk über Ursprung, Rechtschreibung, Wortwahl, Stil seiner Muttersprache sowie über gut geschriebene Bücher derselben. Diese Arbeit ließ er sich von Freunden abbringen, fortan galt seine schrift-
40 stellerische Thätigkeit der Religion.

Eine der bedeutendsten Frauen Italiens vertraute sich seiner geistlichen Führung an, Giulia Gonzaga, die kinderlose Witwe des Vespasiano Colonna, Herzogs von Trajetto. Von ihr hatte Ariost (im Orlando furioso) gesungen: ihr gegenüber verzichte nicht nur jede andere auf den Preis der Schönheit, sondern bewundere sie wie eine vom Himmel
45 gestiegene Göttin; Marcantonio Magno, ihr Prokurator, schreibt, er habe in Italien, Frankreich, Deutschland, Spanien keine Schönere und Graziösere gesehen (Affò, Tre princip. della Famiglia Gonzaga, Parma 1787, S. 33); Carnesecchi sagt vor den Inquisitoren: den Ruf ihrer Schönheit und Tugend sei so groß gewesen, daß jeder Galantuomo gesucht habe sie kennen zu lernen. Der afrikanische Corsar Barbarossa
50 machte 1534 einen Überfall in Fondi, um sie für den Sultan zu rauben, ein Geschick, dem sie nur mit genauer Not ertrann. Als der Kaiser, von seinem Kriegszug gegen Barbarossa siegreich zurückgekehrt, in Neapel weilte, war auch Giulia dort. Die Gefeierte war aber jetzt tief unglücklich, nicht nur aus Trauer und Kummer über Familienereignisse, sondern weit mehr noch, weil sie nicht Frieden fand mit Gott. Eines Tages, in
55 der Fastenzeit 1536, als Valdés sie aus einer Predigt Ochinos (s. d. Art.), nach Hause geleitet hatte, schüttete sie ihm ihr übervolles Herz aus und ließ sich trösten und weisen. Das Gespräch mußte Valdés ihr niederschreiben; er nannte es Alfabeto Cristiano (herausgeg. in ital. Übersetzung jenes Magno, Venedig 1546; vgl. Bibl. Wiss. I, 118 f.). Das hier Geratene gelte nur ihr und denen, die es gerade brauchen könnten, bemerkt er
60 dabei für die, welchen es zu streng oder zu nachgiebig scheinen werde. Undankbarkeit gegen

Gott, sagt er ihr, sei für sie um so schmählicher, da sie vielleicht mehr Gottesgaben, so am Leib wie in der Seele empfangen habe, als heutzutage sonst irgend jemand in der Welt. Ihr Wandel sei untadelig, der Reformation bedürfe sie für ihre Gefühle und Neigungen. Die christliche Vollkommenheit bestehe darin, Gott zu lieben über alle Dinge, und seinen Nächsten wie sich selbst. „Das nimmt mich wunder", bemerkt Giulia, „denn mein Lebenlang habe ich sagen hören, daß die Mönche und Nonnen den Stand der Vollkommenheit haben durch die Gelübde, falls sie sie halten". Glaubt mir, antwortet Valdés, daß Mönche und Nichtmönche so viel von christlicher Vollkommenheit haben werden, als sie Glauben und Liebe Gottes haben werden, und nicht ein Karat mehr. Er spricht ihr von Gesetz und Evangelium: wenn sie Reue fühle und gebeichtet und Absolution erhalten habe, so solle sie ganz sicher sein, daß ihr alle Sünde vergeben ist. Christus hat genug gethan für die Sünden aller Menschen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und uns in den Stand gesetzt, Kinder Gottes zu sein. Allmählich werde sie, was sie jetzt, den Verstand unterwerfend, aus Gehorsam bekenne, aus Erfahrung bekennen. Indem er das apostolische Glaubensbekenntnis durchnimmt, sagt er, der hl. Geist werde ihr die Augen öffnen und mit Einsicht werde sie auch glauben an die heilige katholische Kirche und die geistliche Gemeinschaft der heiligen Personen, die in ihr sind; werde erkennen, daß Christus hier in der Welt eine allgemeine, durch die Teilnahme an der Heiligkeit Christi heilige Kirche hat, welche Gute und Böse umfaßt, und daß er eine geistliche Vereinigung von heiligen Personen hat, welche, erhalten durch die Gnade des hl. Geistes, in Glauben, Hoffnung und Liebe leben. Die Idee und das Bild der christlichen Vollkommenheit gegenüber der eigenen Unvollkommenheit sei das Buch, in welchem sie beständig lesen solle, und das in einem Tage sie weiter bringen werde, als alle Bücher der Welt in zehn Jahren. Auch die hl. Schrift ist Gift für den, der nicht diesen demütigen Sinn hat. Als Bücher, die ihr den Willen entflammen werden, empfiehlt er das **De imitatione Christi**, und die **Vitae patrum** von Cassian und Hieronymus; es gebe, glaube er, Übersetzungen (jene Vitae, erschienen 1544 **repurgatae** mit Vorrede von Luther). Der Christ sei dem Geiste nach frei, ohne einen anderen Obern außer Gott anzuerkennen, und dem Leibe nach allen unterworfen, um Christi willen (vgl. Benrath, J. Gonzaga, Kap. III, S. 39 ff.).

Ein paar Wochen vor der Fastenzeit, in welcher dieses Gespräch stattfand, hatte der Kaiser zu Neapel ein Edikt erlassen, daß bei Todesstrafe und Verlust des Eigentums niemand mit Personen verkehren solle, die von der lutherischen Häresie infiziert oder derselben verdächtig seien. Nachdem der Kaiser am 22. März abgereist war, inhibierte der Vizekönig sogar die Fortsetzung der Predigten Ochinos, die sich auch des kaiserlichen Besuchs und Beifalls erfreut hatten, und wollte nur, wenn Ochino sich über die ihm zum Vorwurf gemachten Punkte genügend erklärt haben werde, die Fortsetzung gestatten. Es gelang diesem, den Verdacht zu beseitigen, so daß er seinen Kursus von Predigten zu Ende bringen durfte. Es war wohl noch in demselben Jahre, daß Giulia, für ihre Dienerschaft ein Haus in der Stadt behaltend, in das Franziskanerinnenkloster S. Chiara zog. Obgleich nicht zur Ordensregel verpflichtet, verließ sie dasselbe doch nur selten, schloß sich aber nicht ganz gegen Besuche ab.

Wahrscheinlich noch vor Schluß des Jahres 1536 sandte Valdés an Giulia seine Übersetzung des Psalters aus dem Hebräischen mit einer an sie gerichteten Einleitung und wohl zugleich seine Auslegung desselben (die Übers. herausgeg. Bonn 1881, der Kommentar zu den ersten 41 Psalmen — mehr ist bis jetzt nicht aufgefunden — in **Revista Cristiana**, Madrid 1882—84, die Einleitung englisch in den **Opuscules** 1882). Im Jahre nach demjenigen, in welchem sie die Psalmen erhalten hatte, also wohl Ende 1537, widmete er ihr, gleichfalls mit besonderem Einleitungsschreiben, seinen Kommentar über den Römerbrief und den ersten Korintherbrief (herausgeg. Genf 1556. 57, Madrid 1856, als **T. 10** und **11** der **Reform. ant. esp.**; englisch von Betts, London 1883). Seine Übersetzung und Erklärung der übrigen Paulusbriefe (zum Hebräerbrief ist er nicht gekommen) und anderen, worauf er sich im Matthäuskommentar bezieht, hat sich nicht auffinden lassen. Wahrscheinlich ist er spätestens um Ostern 1539 damit fertig gewesen, vorausgesetzt, daß er mit derselben Schnelligkeit, mit der er jene ersten beiden paulinischen Briefe behandelt hatte, weiter arbeitete, und da die Arbeit natürlicherweise mit der Zeit leichter wurde. Von diesen Briefen wandte er sich zu den Evangelien. Eine Einleitung zu ihnen, an Giulia gerichtet, ist dem Matthäus vorausgeschickt, der wohl 1540 abgeschlossen wurde (herausgeg. Madrid 1880, englisch von Betts, London 1882, daraus besonders der **Sermon on the mount** 1882). Über die anderen Evangelien ist nichts

von Valdés zu Tage gekommen. Er war der erste, der es unternahm, das NT aus dem Griechischen ins Spanische zu übersetzen. Seine Kommentare sind Werke treuester Forschung, die sich zu bescheiden weiß, von wissenschaftlichem wie von erbaulichem Wert, in lichtvoller schlichter Darstellung.

Neben dieser fortlaufenden Schriftauslegung behandelte er in kleinen Aufsätzen eine Mannigfaltigkeit von einzelnen religiösen Fragen, die ihm selber auftauchten oder von andern ihm vorgelegt wurden. Er selbst citiert solche Aufsätze als **Consideraciones, Discursos, Epistolas** (oder **Letras**), **Respuestas**. 110 Konsiderationen sind 1550 in Basel in italienischer Übersetzung gedruckt worden (vgl. Bibl. Wiss. I, S. 124 ff.), 39 davon im Original (Bonn 1880, in den **Trataditos**). Einen Diskurs, den er citiert: ob der Christ seiner Rechtfertigung und Verherrlichung gewiß sein soll, besitzen wir italienisch (als fünften der **Trattatelli**, auch der vierte mag zu den **Discursos** gehören), von zwei anderen wissen wir die Titel. Es gab neben der Sammlung der 110 Betrachtungen eine Sammlung von mindestens 30 seiner Briefe und eine von mindestens 33 seiner Antworten auf Fragen; aus allen drei Sammlungen werden in den Randbemerkungen zum Matthäuskommentar Nummern citiert (nicht von Valdés selbst). Wir besitzen nur eine dieser Antworten und nur italienisch: „In welcher Weise der Christ studieren soll in seinem eigenen Buch", seinem Geist, in welchem er alles findet, was er Schlechtes und durch Gottes Gnade Gutes hat, „und wie die hl. Schrift ihm als Interpret und Kommentar dient" (dem **Alfabeto** angedruckt 1546. 1860, englisch besonders in einer Zeitschrift 1852, englisch und spanisch mit dem **Alf.** 1861). Von den theologischen Briefen haben wir sieben im Original (in den **Trataditos**, englisch in den **XVII Opuscules**), zwei andere, über Glauben und Werke, in ital. Übersetzung (in den **Trattatelli**).

Was von diesen kleinen Aufsätzen im Original zu finden war, ist aus Handschriften des 16. Jahrhunderts gedruckt in **Trataditos de J. de V.**, Bonn 1880, nämlich 39 der 110 Konsid., 7 Episteln und **De la penitencia cristiana, de la fe crist. y del bivir crist.** Italienisch ist außer den 110 Konsid. und einer hinter dem **Alfabeto** gedruckten **risposta** nur vorhanden das Büchlein: **Modo che si dee tenere ne l'insegnare & predicare il principio della religione Crist. Roma** 1545. Neue Ausg. Halle 1870: **Sul principio della dottrina Crist. Cinque trattatelli di Giov. Valdesso.** Gleichzeitig deutsch ebenda. Nachdruck der Halleschen Ausg. der **trattatelli: Roma-Firenze** 1872. Das erste der fünf Stücke: **Della penitenza Cr.** (um 1545 noch einmal gedruckt) ist das in den **Trataditos**, dessen Titel so anfängt. Es folgen **Della giustificazione. Della medesima giustific. Che la vita eterna è dono di Dio per G. Cr.** Fünftens: **Se al Cristiano conviene dubitare ch'egli sia in grazia di Dio, e se ha da temere il di del giudizio, e se è bene essere certo dell' uno e amare l'altro.** Die **XVII opuscules by J. de V.**, übersetzt von Betts, London 1882 enthalten die Einleitungen zu Psalmen, Römerbrief, 1. Korinther, Evangelien; die 7 Lehrbriefe, Konsideration 109, die 5 **Trattatelli**; nebst dem Titelblatt des **Modo che si dee** u. s. w. Rom 1545 mit Bild, nach einer 1870 für mich gemachten Photographie. Aus diesen **XVII: Three opuscules**, zwei Drucke 1881, nämlich **Consid.** 109 und der erste und der fünfte der **Trattatelli**. Zwei der Briefe, übersetzt von Betts, **On sickness** und **On temptations**, schon 1880 in **The Friends' Quarterly Examiner.**

In den in den **Trataditos** veröffentlichten span. Handschriften einer Sammlung von 46 Aufsätzen von V. sind von den 39, die sich in den 110 Betrachtungen finden, 16 mit **Epistola** bezeichnet, obgleich sie keinerlei Briefform haben. Die 54. ist auch in Briefform vorhanden, vgl. hier S. 288. V. wird mitunter Betrachtungen, die er schon niedergeschrieben hatte, zu Briefen gemacht, und von Briefen Abschrift behalten haben, in der er wegließ, was nicht Betrachtung war. — Die Bezeichnung **discorso** im dritten **Trattatello** hindert nicht, ihn als **epistola** anzusehen, da ja auch in den Konsiderationen **questo discorso** vorkommt (p. 263. 334. 339. 353. 256. 403. 422, **discorrere** 133). — Carnesecchi sagt (**Processo** 391), Valdés habe ein Buch **discorsi e considerazioni** verfaßt.

Die Grundwahrheiten giebt er am Faden der Heilsgeschichte aus der Bibel in seiner christlichen Kinderlehre (Bonn und London 1883): „Die Übersetzungen des 16. Jahrhunderts ins Italienische, Lateinische, Polnische, und neue aus dem Italienischen ins Deutsche, Englische, Französische, Engadinische, nebst Rückübersetzung ins Spanische". In der Einleitung verzeichne ich 17 dieser Oktaglotte vorangegangene Drucke: ital., lat., deutsch, poln., engl. Mein ebendas. in Aussicht gestellter ital. Druck ist im 4. Bd der **Biblioteca d. Riforma ital.**, Florenz 1884 erschienen. In demselben Bande habe ich

auf 50 Oktavseiten aus den alten italienischen Übersetzungen verschiedener Schriften von Valdés Gleichnisse und sonstige Vergleichungen zusammengestellt. Dieselben, vermehrt, spanisch in **Revista Cristiana**, Madrid 1885, S. 117f. Wenn, sagt Valdés, die christlichen Eltern selbst oder durch geeignete Lehrer ihre Kleinen in diesen Dingen unterrichten, so wird die falsche Religion zu Grunde gehen und die wahre aufkommen. Die Kinder 5 sollen wissen, daß Gott ihr Vater ist durch die menschliche Geburt und durch die christliche Wiedergeburt; daß Christus der Herr ist, der sie von Sünde, Tod und Hölle erlöst und freigemacht hat. Das mosaische Gesetz ward gegeben, damit das auserwählte Volk erkenne, daß der Mensch von Natur unfähig ist, der Forderung der Liebe zu genügen. Das Wort Gottes, der Sohn Gottes, nahm Fleisch an in der Jungfrau Maria (vgl. zu 10 Mt 1); Gott wollte durch sein Wort alle Dinge wieder herstellen, wie er alle durch dasselbe gemacht hatte. Ihm, dem sündlosen (vgl. Konsid. 109) legte Gott die Sünden aller auf und strafte sie an ihm, als ob er sie begangen hätte, dann hat er ihn auferweckt und verherrlicht und ihm unumschränkte Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben. Nach seiner Himmelfahrt sandte Christus den hl. Geist, durch welchen Gott zu erfüllen begann, 15 was er Abraham verheißen hat. Die Apostel verkündeten allgemeine Straferlassung und Vergebung, das Evangelium. Die es annahmen sind Kinder Abrahams, wie er glauben sie, ohne nach menschlicher Klugheit zu sehen, worauf sie ihren Glauben gründen sollen. Die Vereinigung in Einem Geiste aller derer, die dies Evangelium angenommen haben und getauft sind mit Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, 20 ist die Kirche. Die Christen lieben einander mit einer innigen Liebe, die sehr verschieden ist von jeder anderen Liebe, dergestalt, daß die Liebe das Kennzeichen des Christen ist. Wie nicht Sonne ist, was nicht leuchtet und wärmt, so ist der kein christlicher Glaube, der nicht Liebe zu Gott und zu Christus schafft, der dem Gewissen nicht Frieden giebt, der nicht Werke der Liebe wirkt und der nicht die Begierde zur Sünde ertötet. Die Hoff- 25 nung des ewigen Lebens macht uns die Pilgerschaft durch das gegenwärtige hindurch leichter. Das Leben des Christen soll ein beständiges Gebet sein, ein beständiges Fasten, ein beständiges Fest, der christliche Sabbath. Des Christen gewöhnliches Gebet soll das Vaterunser sein. Er bete mit Glauben, aber nicht um etwas, das in der hl. Schrift nicht verheißen ist, denn was sich nicht auf Verheißung gründet, das ist nicht Glaube. 30 Die Almosen des Christen sollen immer auf den Ruhm Gottes und Christi angelegt sein, und das sind sie, wenn wir denjenigen, die auf die Verheißungen Gottes und Christi vertrauen, helfen, damit sie noch mehr vertrauen. Christum sollen wir nachahmen in demjenigen, worin er nachgeahmt werden will, in Sanftmut, Demut, Feindesliebe, Gehorsam; thun, was er that, und nichts thun, was er nicht gethan haben würde, das ist 35 die Richtschnur für das christliche Leben . . . Christus wird kommen zu richten die Lebendigen und die Toten; die das Evangelium nicht in solcher Weise angenommen haben, daß der Glaube in ihnen wirksam ist, werden in ewige Pein gehen, wer aber das Evangelium angenommen, und sich die Taufe das hat sein lassen, was für Noah die Arche war, der wird ewiges Leben haben. Alle diese Wahrheiten stehen in der hl. Schrift, 40 welcher der Christ, weil sie vom hl. Geist und von Personen, die den hl. Geist hatten, geschrieben ist, ebensoviel Glauben schenken soll, als Gotte selbst, überzeugt, daß, so oft er etwas aus der hl. Schrift liest oder lesen hört, Gott mit ihm redet. Wenn die Kinder heranwachsen, sollen sie, ihrem Alter entsprechend, über andere Lehrstücke unterrichtet werden, „wie über die Beichte, über die hl. Kommunion und über die anderen christlichen 45 Dinge, und wie auch über die allerheiligste Dreieinigkeit“.

Was die Trinität betrifft, so ist ihm Christus wahrer Gott und wahrer Mensch, Sohn Gottes **ab initio et ante saecula**, ewig wie sein Vater und ihm gleich und konsubstantial (s. m. Einl. zur Kinderlehre S. XVI); und vom hl. Geist sagt er, daß er vom Vater und vom Sohn ausgehe (**Mateo p. 10**). Christus ist Sohn Gottes durch 50 Generation, die Christen sind Söhne Gottes durch Regeneration (**Consid. CIX**).

Über die Beichte und die würdige Vorbereitung des Beichtenden spricht er ausführlich im **Alfabeto** (60f.). Der Sünder erhält Gottes Vergebung nicht weil er beichtet, sondern weil er an Christus glaubt.

Lebhaft verurteilt er zu 1 Ko 11 die in der Kirche seiner Zeit herrschende Depravation 55 in der Abendmahlfeier, die Abweichung von der Einsetzung und der apostolischen Anordnung. Paulus habe geheißen zu thun wie Christus gethan, der Brot und Wein an alle gab. Durch die Umschreibung: dies Brot, das, wie ihr seht, gebrochen ist, damit ihr davon esset, ist mein Leib, hebt Valdés hervor, daß das Brot nicht verwandelt worden war in den Leib Jesu, der es lebend mit eigenen Händen austeilte. Im **Alfabeto** 60

Christiano, wo er sich, wie er selbst sagt, Giulia akkomodiert, bemerkt er: bei der Messe könne man Frucht ziehen aus allen drei Hauptstücken: der Adoration des hochheiligen Sakraments, der Epistel- und Evangelienlehre, den Gebeten; aus der Adoration ein neues und inbrünstiges Verlangen nach Einverleibung in das Leiden Christi durch Glauben und Liebe, nach Ertötung des alten Menschen durch Christus, nach Auferweckung des neuen mit Christus. Er rät Giulia, an allen Festtagen Messe zu hören, wenn möglich; an anderen Tagen es nur dann aufzugeben, wenn sie sonst irgend ein Liebeswerk, bei dem sie sei, verlassen müßte.

Ueber die hl. Schrift spricht er sich wiederholt so aus wie am Schluß der Kinderlehre. Er nennt sie Bericht des hl. Geistes über göttliche Dinge (Konsid. 37. 98). Den Worten Gottes und Christi auch nur ein Titelchen zu nehmen oder hinzuzuthun, ist Sakrilegium oder Profanation (1 Ko 11 Schluß). Alles, was in der hl. Schrift steht, hält der Glaube für sicher und fest, indem er auf die Verheißungen vertraut, die sie giebt (s. zu 1 Ko 13), und durch den Trost der Schrift erhalten wir uns in der Hoffnung, indem die Lesung der Verheißungen unsere Geduld stärkt bei der Verzögerung der Wiederkunft Christi (Konsid. 33). Die Schrift selbst aber weist über sich hinaus auf den Geist, aus dem sie hervorgegangen ist und der Christi Gläubige in alle Wahrheit leitet. Mich, sagt Valdés, würde es mehr stören, wenn der Mangel an Übereinstimmung der Evangelien in einigen Dingen, der, wie es scheint, vorliegt, nicht vorhanden wäre, denn ich freue mich, daß demnach mein Glaube nicht von Schriften abhängt, sondern von Geisteseinwirkungen (Inspirationen) und Erfahrungen, wie der Glaube derer von Samaria Jo 4 (vgl. Konsid. 3), und ich erkenne, daß Gott so viel Licht geben wollte wie nötig ist für die, welche die inneren Geisteseinwirkungen haben, und nicht so viel, um den Menschenverstand ohne diese zu erleuchten (Proemio zu den Evang.). Wer das Licht der hl. Schrift und das Beispiel der Heiligen hat, nicht aber hl. Geist, der wandelt wie jemand mit einer Kerze in der Nacht, nicht ganz im Finstern, aber nicht sicher und ohne Furcht (Konsid. 46). Dem Christen (dahin ließe sich Konsid. 32 zusammenfassen) ist die hl. Schrift zuerst seine Fibel, dann seine Bibel, das Buch der Bücher, das ihm von dem Geiste zeugt, den er selbst in sich hat und um deswillen er alle mit menschlichem Geist geschriebenen Bücher bei seite läßt. Die hl. Schrift allein paßt sich der Kapazität der Lesenden derart an, daß sie nicht nur Milch für den Anfänger, sondern auch Speise den Vollkommenen bietet (Alf. 3). Die besten Ausleger der hl. Schrift sind Gebet und Betrachtung, getragen durch hl. Geist, Erfahrung, tägliche Lesung (Konsid. 54, Rö 304), und andererseits ist die hl. Schrift Ausleger oder Kommentar für das sozusagen eigene Buch des Christen, für das, was in seinem eigenen Innern schlechtes und göttliches zu lesen ist. Die hl. Schrift ist zugleich Erquickung und Wegweiser, und mit der Zeit kommen wir dahin, mit ihr zu vergleichen und durch sie als wahr zu beweisen, was Gott uns in unserem eigenen Innern gelehrt hat (Epist. 1 der Trataditos, vgl. Konsid. 32. 23 und zu Ps 19, 11). Durch das geistliche Licht, das uns erleuchtet, lernen wir auch die hl. Schrift verstehen, die mit ihm geschrieben ist (Konsid. 68, Rö 304). Da die Geistesgaben verschieden sind, so versteht der eine die hl. Schrift in Einem Stück, ein anderer in einem andern; heller aber als die hl. Schrift strahlt der hl. Geist in den Christen (Konsid. 68, vgl. meinen Aufsatz Geist und Schrift, im Anhang zur deutschen Übersetzung der Betrachtungen; englisch von Betts: The Holy Spirit and Holy Scripture 1881, mit einem Zusatz von mir). Übt euch, sagt Valdés, in der Erkenntnis Gottes durch die Schöpfung, haltet stets im Gedächtnis die durch die hl. Schrift, und prägt eurer Seele die durch Christus ein (Epist. 2 in den Trataditos). Obgleich Christus uns seinen eigenen Geist mitteilt, so geschieht es wegen unserer Unempfänglichkeit doch nicht in dem Maße, daß wir Christi Gedanken und Gefühle, die wir in den Evangelien lesen, alle aus eigener Erfahrung recht verstehen können (Proemio zu den Evangelien).

Außerhalb der oben genannten Gruppen der kleinen Aufsätze steht, wie die Kinderlehre, so auch das Schriftchen über Buße, Glaube und Leben (spanisch in meiner Trataditos 1880). In ihr entwickelt er nicht nur, was er über den Hauptinhalt der Predigt, sondern auch was er für die Kirchenzucht anordnen würde, wenn es seine Aufgabe wäre, in Bezug auf diese Dinge Anordnungen zu treffen. Exkommuniziert werden müßten nach dreimaliger Warnung die Habsüchtigen, Ehrgeizigen, Lästerer, Üppigen, die in Feindschaften und Hader leben, in Schwelgereien und Eitelkeiten, die schandbaren Erwerb treiben und um Gewinn spielen, ebenso die, welche an eiteln Ceremonien und abergläubischen Observanzen hangen, indem sie den Geschöpfen und den Zeiten oder den Worten beimessen, was ihnen weder zukommt noch von der hl. Schrift oder der christlichen Kirche beigemessen wird. Dann

würden wir eine Kirche sehen, die der der Apostelzeit sehr ähnlich und wie ein Bild des ewigen Lebens wäre. Im Kommentar zu 1 Ko 7, 37. 38 will er nicht unterlassen zu sagen, der größte Verfall des Christentums sei daher gekommen, daß man es habe zu einer Sache vieler machen wollen, während es eine Sache weniger sei, ja sehr weniger. Gott wolle, daß es derer sei, die er rufe, und indem die Menschen wollen, daß es für die sei, die sie rufen, richten sie es zu Grunde. Doch es ist nicht meine Aufgabe, sagt er, dies zurecht zu bringen. Demgemäß enthält er sich stets jeder Äußerung über die Verfassung der römischen Kirche. Ohne Zweifel war er, wie 1536 Melanchthon, der Ansicht, daß man, wenn der Papst das Evangelium zulasse, den Primat des Papstes über diejenigen Bischöfe, die sich zu ihm halten wollten, nach menschlichem Rechte gelten lassen solle. Auch durfte Valdés noch nicht alle Hoffnung aufgeben, daß die römische Kirche nicht werde ihren Paulus verwerfen. Eine starke Strömung ging auch in Italien zu Gunsten des Evangeliums; ein allgemeines Konzil stand nahe bevor; Valdés hatte päpstliche Theologen und Bischöfe und Erzbischöfe zu Glaubensgenossen und Bewunderern; das Consilium de emendanda ecclesia, das 1537 die vom Papst eingesetzte Kommission von Prälaten angab, zeigte einsichtigen Freimut; der Papst sandte 1541 zum Regensburger Religionsgespräch einen Contarini, der gern auch Flaminio und Vermigli mitgenommen hätte.

Peter Martyr Vermigli aus Florenz, Prior der Augustiner zu S. Pietro ad aram in Neapel, schloß sich an Valdés an und legte in den letzten 30er Jahren unter größtem Zulauf die Paulinischen Briefe aus (s. d. Art.). Marcantonio Flaminio aus Imola, der liebliche Dichter, lebte seit Ende 1538 drittehalb Jahre mit ihnen als Gleichgesinnter, und er war es, der dem im Kreise von Valdés entstandenen Büchlein von der Wohltat Christi die Form gab, in der es alsbald in wiederholten Drucken eine außerordentliche Verbreitung fand. Ochino aus Siena (s. Bd XIV, 256), als General der Kapuziner nach Neapel zurückgekehrt, war so eng verbunden mit Valdés, daß er sich oft von diesem Thema zu seiner Predigt geben ließ; er übte eine solche Wirkung auf das Volk, daß, wie ein damaliger Historiker sagt, selbst Gerber sich herausnahmen, über schwierige Stellen der Briefe Pauli zu diskurrieren. 1540 kam ebendahin der Florentiner Carnesecchi (s. Bd IX S. 539 f.), der schon in Rom als Protonotar Clemens' VII. mit Valdés bekannt geworden, jetzt in geistliche Gemeinschaft mit ihm trat.

Im Sommer 1541 starb Valdés. Im nächsten Jahre begann die römische Inquisition ihre Thätigkeit. Vermigli und Ochino verließen Italien für immer. Ochino, nach Rom citiert, verstand einen Wink des sterbenden Contarini, und floh; er schreibt am 31. August 1542: „wäre ich nach Rom gegangen, so hätte ich nicht mehr predigen können, oder nur Christus in Maske predigen und Wirrwarr reden können, et satis superque datum est hypocrisi et superstitionibus; vielmehr ich hätte müssen entweder Christum verleugnen und ihn verfolgen, oder das Leben lassen; jenes war Gottlosigkeit, das andere Thorheit, da ich nicht dazu inspiriert war; wenn Gott mich will, wird er mich überall finden"; Christus selbst habe sich Verfolgern entzogen, und sage, wo sie uns nicht aufnehmen, sollen wir den Staub von den Füßen schütteln (Benrath, Ochino 2. Aufl. S. 283). Nichts war zeitgemäßer, als dies Satis superque. 1543 wurden in Neapel das Benefizio di Cristo und andere ketzerische Bücher öffentlich verbrannt. Flaminio, 1550 im Hause des Kardinals Pole in Rom gestorben, wurde als Häretiker bezeichnet. In demselben Jahre 1550 wurde in Ferrara Fanino aus Faenza hingerichtet, der erste Blutzeuge des erneuerten Evangeliums in Italien, der im Kerker unermüdlich seinen Mitgefangenen die „Wohlthat Christi" pries. Drei Jahre später erlitt in Rom ein Mönch aus Montalcino, der auch in Neapel die Schrift ausgelegt hatte, den Märtyrertod. Im Neapolitanischen waren, wie ein Gegner im 16. Jahrhundert erzählt, durch Valdés und seine Genossen 3000 Personen, darunter viele Schulmeister, verpestet, was man erkannt habe, als sie retraktierten. Valdés hatte gesagt (zu Rö 10, 10): „Es wird solche geben, welche von Christus und dem Evangelium glauben, was man soll, jedoch weil sie wahrnehmen, daß es ein gefährlich Ding ist und verachtet und für schlecht gehalten bei den Leuten, es nicht zu bekennen wagen, um nicht jene Gefahr und jene Schande zu erleiden, und werden so, indem sie ihren Glauben verborgen halten, denselben allmählich verlieren; aber wenn sie Christi und des Evangeliums sich nicht schämen, sondern mit dem Munde den Glauben bekennen, den sie im Herzen tragen, so wird es geschehen, daß ihr Glaube um so mehr wächst, je inbrünstiger, mutiger und wirksamer ihr Bekenntnis ist" (vgl. Konsid. 24). Im J. 1560 rottete man in Calabrien durch fürchterliches Blutbad die Waldenser aus, bei denen auch der neue evangelische Antrieb, der von Neapel gekommen war, freudige Auf-

nahme gefunden hatte. Im J. 1564 wurden in Neapel zwei Edelleute, Gianfrancesco Alois aus Caserta und Gargano d'Aversa wegen Luthertums auf öffentlichem Markt enthauptet. Der erstere, einer der rührigsten Valdesianer, hatte auch seinen Verwandten, den Marchese Galeazzo Caraccioli (s. d. Art. Bd I S. 723 ff.), gewonnen, der jetzt längst in Genf in Sicherheit war; aus Casertas Aussagen ergab sich, daß acht Bischöfe und drei Erzbischöfe in Süditalien über die Rechtfertigung wie Luther und Valdés dachten.

Daß Giulia Gonzaga, von welcher Fornari in seiner Exposition des Ariost 1549 rühmte, sie widme alle ihre Zeit heiligen Gedanken und lese mit reinem und schlichtem Herzen die hl. Schrift, dies im Geiste von Valdés that, war unverborgen, man hielt es aber noch nicht für geraten, die Rücksichten gegen die Fürstin bei seite zu setzen. 1553 am 25. März schreibt sie an ihren Vetter Ferrante in Bezug auf Aussagen, die über sie vor den Inquisitoren gemacht waren: so viel sie sehen könne, handle es sich um ihren Verkehr mit Valdés und dessen Schriften. Wenn sie über religiöse Dinge gesprochen habe, so sei es geschehen, um diese zu verstehen, nicht um von dem abzuweichen, was die katholische Kirche festhalte. Freilich, bei dergleichen heiße es, jeder Schatten sei viel. Habe man von Valdés Schriften eine schlechte Meinung, so hätte man sie verbieten sollen und solle sie jetzt verbieten; wenn sie einmal verboten sein würden, so werde sie gehorsam sein. Übrigens besitze sie dieselben gegenwärtig nicht (Reumont, Vitt. Colonna [1881] S. 275 ff.). Also Giulia hatte die Schriften bereits in andere Hände gegeben. Der Geist ihres Freundes war ihr unverlierbar, und von ihm hatte sie auch das gelernt, die Religion so im Herzen zu tragen, daß sie ihr bleiben mußte, wenn selbst die hl. Schrift ihr genommen würde. Mehrere Schriften von Valdés standen übrigens längst in dem Venetianischen Katalog verbotener Bücher, aber erst ein par Jahre nach diesem Brief Giulias wurde Joannes Valdesius durch den ersten Index der Inquisition von Rom unter die Autoren der ersten Klasse aufgenommen, von denen alles und jedes zu lesen untersagt ist. Giulia äußerte sich mißbilligend über den römischen Index (Processo Carnesecchi 171), und am 29. Juli 1559 schrieb sie (das. 386 f.): sie höre, daß morgen in Rom ein Auto sein solle, in welchem auch das Bild des Marchese di Oira erscheinen werde (gewiß der d'Oria, der als Flüchtling in Danzig starb, s. Cenni 564 und Anhang zu den deutschen Konsid. S. 361); „wenn etwa Carnesecchi in der Scene erscheinen sollte, wie das auch mit Valdés der Fall sein könnte, so sagt ihm von mir, er soll auf die Schmach schauen, die sein älterer Bruder durchmachte", Jesus, der erstgeborene vieler Brüder. Noch nach jenen Hinrichtungen von 1564 steht sie zu Mario Galeota, dem neapolitanischen Baron, der in Rom im Inquisitionskerker saß (vgl. Benrath, M. Galeota, Historisches Taschenbuch VI, 4 [1885], S. 169—196). In einem Brief vom 17. Februar 1565 an Carnesecchi, der ihr berichtet hatte, man höre, der Gefangene werde schuldig befunden, tritt sie lebhaft für diesen ein und erinnert daran, wie vieles, das sich nachher als Fabel herausgestellt habe, gegen Kardinal Morone ausgesprengt worden sei, um von der Verteidigung abzuschrecken und das Erstaunen über eine Verurteilung zu verhindern (Processo Carnesecchi 387 f.). Allein am 12. Juni 1567 wurde Galeota, damals wohl bald 70jährig, zu fünf Jahren Gefängnis und zur Abschwörung verurteilt, vor allem, weil er Schriften von Juan Valdés besessen, gelesen, übersetzt und gelobt hatte, nämlich den Kommentar über Matthäus, den über die Psalmen, die Fragen [und Antworten], Briefe (epistolette), das Alfabeto Cristiano; in Bezug auf das Verbot der Valdésschen Schriften hatte er geäußert: mir ists gleich, ich habe sie inne. Und er hat abgeschworen, denn er ist in Freiheit gestorben. Giulia erlebte diese Retraktation nicht. Pius V., der am 8. Januar 1566 zur Regierung kam, würde sie „lebendig verbrannt haben" (Benrath, J. Gonzaga S. 99) — aber sie war schon im Kloster der Franziskanerinnen in Neapel am 19. April 1566 gestorben. In ihrem Testament sagt sie: ich befehle meine Seele Gott, dem allmächtigen Herrn und gütigsten Vater, und Jesu Christo, seinem Sohn, meinem Erlöser. Ein paar Monate nach ihrem Tode wurde Carnesecchi gefangen genommen, am 1. Oktober 1567 wurde er in Rom enthauptet. Aonio Paleario (s. Bd XIV, 601) starb dort 1570 am Galgen. Die evangelische Bewegung in Italien war erstickt. Aber in den Schriften des Juan de Valdés bewahrte sie bis auf unsere Zeit ihre größten litterarischen Schätze. An den um die Verbreitung derselben in dem modernen England sehr verdienten John Betts schrieb der berühmte Kanzelredner Spurgeon unter dem 1. Juni 1882: „Sie haben ein gutes Werk gethan, indem Sie diesen Heiligen dem Grabe der Vergessenheit entrissen" **Ed. Boehmer † (Benrath).**

Valens, Bischof s. d. A. Arianismus Bd II S. 33,24.

Valens, römischer Kaiser 364—378. — Die wichtigeren Quellen: Ammianus Marcellinus, Themistius, Sokrates, Sozomenos, Theodoret, Gregor von Nazianz, Codex Theodosianus. Zu vgl. Tillemont, Histoire des emp V, S. 35 ff.; Heinr. Richter, Das weströmische Reich, bes. unter den Kaisern Gratian u. s. w., Berlin 1865; Herm. Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit 2. Bd, Gotha 1887, S. 348 ff.; Victor Schultze, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums 1. Bd, Jena 1887, S. 186 ff. und sonst.

Valens, der jüngere Bruder des Kaisers Valentinianus, ist um 328 als Sohn eines aus niederem Stande zu hohem militärischen Range, zuletzt zum Oberkommandierenden der britischen Truppen aufgestiegenen Pannoniers, Gratianus, geboren. Die Brüder wuchsen im Lager auf. Zur Zeit Julians fanden sie als Offiziere Gelegenheit, ein mannhaftes Bekenntnis ihres christlichen Glaubens abzulegen (Sokrat. IV, 1; Sozom. VI, 6). Als Valentinian nach dem kurzen Regiment Jovians von den Truppen mit der Kaiserwürde bekleidet wurde, berief er bald darauf (28. März 364) den Bruder zum Mitregenten und überwies ihm den Osten des Reiches. Das Verhältnis war als Gleichstellung gedacht, in Wirklichkeit nahm Valentinian den Rang des Oberkaisers ein. Valens sah sich sofort vor großen Schwierigkeiten. An der Donau standen drohend die Goten, den günstigen Augenblick erwartend, um ihre Massen in das Reich zu ergießen. In den Vorbereitungen zur Abwehr dieser Gefahr erhob sich im Herbst 365 ein gefährlicher Usurpator, der Feldherr Prokopius, ein Verwandter Julians, nicht im Namen des Hellenismus — denn seine Münzen trugen das Christuszeichen, und Christen waren ebenso wie Heiden seine Parteigänger — sondern als der Träger unvergessener konstantinischer Erinnerungen im Heere und im Reiche; darum schmückte ihn die Witwe des Konstantius, Faustina selbst mit dem Purpur. Nach anfänglichen Erfolgen des Usurpators überwältigte ihn in einer Schlacht der ergraute konstantinische Feldherr Arbetio und lieferte ihn dem Kaiser zur Hinrichtung aus. Seine Anhänger verfielen grausamen Strafen, und für die Folgezeit blieb in Valens ein starkes politisches Mißtrauen haften, dem immer wieder Unschuldige geopfert wurden, und das sich vor allem in den durch das Orakelwort *ΔΕΟΔ* hervorgerufenen umfassenden Prozessen blutig auswirkte (Victor Schultze I, S. 202 ff.).

In schwere Verwickelungen wurde Valens durch seine Parteinahme an den kirchlichen und theologischen Kämpfen geführt. Die Lage hatte sich im Osten in den letzten Jahren insofern für die Nicäner gebessert, als Homousianer und Homoiusianer sich in steigendem Maße näherten, und damit eine große Koalition gegen den Arianismus sich anbahnte und schließlich durchsetzte (s. d. A. Arianismus Bd II S. 39 ff.). Athanasius, Basilius d. Gr., Eusebius von Emesa, Amphilochius von Ikonium, Gregor von Nazianz, um nur diese zu nennen, stehen in dieser Entwickelung im Vordergrunde. Valens vertrat mit voller Entschiedenheit die andere Seite. Es läßt sich allerdings aus unseren Quellen nicht ermitteln, ob er von Anfang an dem Arianismus angehörte oder erst damals unter dem Einflusse seiner Gemahlin Albia Dominica und des Bischofs Eudoxius von Konstantinopel (s. d. A. Bd V S. 577) sich dorthin wandte (vgl. Sokr. IV, 1; Sozom. VI, 6; ausgemalt Theodor. IV, 12). Letzteres ist wahrscheinlicher. Jedenfalls hat ihn Eudoxius getauft und stand in hohem Ansehen bei ihm (Philost. IX, 3). Auf seinen Einfluß geht ein kaiserliches Edikt zurück (Frühjahr 365), welches die erneute Absetzung aller von Konstantius abgesetzten, aber unter Julian zurückgekehrten Bischöfe anordnete (**Hist. aceph.** 15). Unter andern wurden davon Meletius von Antiochien und Athanasius betroffen, doch konnte dieser schon nach wenigen Monaten zurückkehren und ist in ruhigem Besitze seines Bistums gestorben (373).

Seitdem erfolgten zwar immer wieder Vorstöße gegen orthodoxe Kirchenhäupter und Gemeinden, aber es fehlt dem Verfahren Planmäßigkeit und Konsequenz. Während an der einen Stelle rücksichtslos zugegriffen wurde, ließ man an der anderen den Dingen ihren Lauf. Zufällige persönliche und örtliche Verhältnisse scheinen in den meisten Fällen die Entscheidung bestimmt zu haben. Vielfach sind auch die Beamten selbstständig vorgegangen; unter ihnen sahen die Orthodoxen mit Recht in dem prätorianischen Präfekten Domitius Modestus ihren erbittertsten Gegner und Verfolger (Gregor v. Naz. **In laud. Basil. c.** 48 **MSG XXXVI p.** 557). Zu einer einheitlichen, von klaren Gesichtspunkten geleiteten Kirchenpolitik fehlten bei Valens ausreichende Einsicht und Entschlossenheit. Andererseits nahmen wirtschaftliche und politische Sorgen und Fragen in wachsendem Maße sein Handeln in Anspruch. Die Repressionen bestanden neben kleineren Strafen in der Regel in Absetzung, Ausweisung und Konfiskation des Vermögens (Gregor v. Naz. a. a. O. c. 46). Die Legende ist früh thätig gewesen, diese Maßregeln in Breite und Schärfe umzubilden; schon Basilius redet von einem *αἱρετικὸς πόλεμος* und meint, eine schwerere Verfolgung

habe die Kirche überhaupt nicht erlebt (Ep. 242 MSG XXXII p. 900). In demselben Sinne gilt dem Gregor von Nazianz Valens als ὁ χριστομάχος (a. a. O. c. 44 p. 553). Immerhin bleibt nach Abzug erkennbarer Übertreibungen allerdings genug übrig, um die antinicänische Kirchenpolitik des Kaisers als eine gewaltthätige, oft auch brutale zu kennzeichnen. Daß sie vereinzelt bis zur Tötung fortgeschritten sei, wird von den Gegnern behauptet, ist aber höchst unwahrscheinlich, oder es haben in solchen Fällen noch andere Motive mitgewirkt. Die wiederholt berichtete Verbrennung eines Schiffes mit 80 Klerikern vor Nikomedien (Gregor v. Naz. a. a. O. c. 46; Sokr. IV, 16; Sozom. VI, 14; Theodor. IV, 24) kann meines Erachtens nicht so vor sich gegangen sein, wie sie überliefert wird; eine solche Unthat ist auch dem Präfekten Modestus nicht zuzutrauen. Es muß hier etwas hineinspielen, das wir nicht kennen, und Gibbon hat mit seinem „unglücklichen Zufall" vielleicht doch Recht.

Wenn die Verfolgung in den Gemeinden Schrecken und Furcht weckte (Basilius a. a. O. p. 901), so begegnete sie doch auch mutvollem Widerstande, und leuchtend steht hier der Name Basilius des Großen, so wenig auch möglich ist, die immer mehr ins Legendarische gewachsenen Vorgänge genau in ihrem geschichtlichen Kerne zu erkennen (Gregor v. Naz. a. a. O. c. 4ff.; Sokr. IV, 26; Sozom. VI, 16; Theodor. IV, 19; Ephraem, Lobrede auf Basil. opera I, Rom. 1743, p. 293ff.). In dieses Verfahren wurden anfangs auch die Novatianer hineingezogen wegen ihrer christologischen Zugehörigkeit zu den Nicänern, aber unter dem Einfluß eines gewissen Marcianus, der früher zu den Soldaten des Palastes gehörte, dann Presbyter bei den Novatianern war und nun die Töchter des Kaisers unterrichtete, erhielten sie Duldung (Sokr. IV, 9). Daß der Eindruck einer zur Milde mahnenden Rede des Themistius den Kaiser zuletzt überhaupt zu einem maßvolleren Verhalten bestimmt habe, darf nach dem Wortlaute des Berichtes darüber (Sokr. IV, 32) nicht wohl bezweifelt werden (vgl. Victor Schultze I S. 181).

Als eine reine Verwaltungsmaßregel, die mit der kirchlichen Situation keinerlei Zusammenhang hat, ist ein Edikt vom J. 370 oder 373 zu beurteilen, welches die gewaltsame Zurückführung derjenigen befiehlt, die, um den Verpflichtungen der Kurie zu entgehen, sich in die Einsamkeit geflüchtet und den Eremiten zugesellt hatten (Cod. Theod. XII, 1, 63). Die Gegner des Kaisers haben diesen durch das Staatsinteresse geforderten Akt (vgl. d. A. Theodosius d. Gr. Bd XIX S. 619) mit Unrecht zu einer Mönchsverfolgung gestempelt (Theodor IV, 19; Hieron. Chron. ad 379). Eine zweite Verordnung gleicher Tendenz faßt ähnliche Vorgänge im Klerus ins Auge (Cod. Theod. XVI, 2, 19 a. 370).

Das Verhalten des Kaisers zur Orthodoxie wurde von dieser um so härter empfunden, als seine Haltung den Göttergläubigen gegenüber als eine auffallend nachsichtige erschien. Theodoret will wissen, daß Valens während seines Aufenthaltes in Antiochien im Winter 373/74 allgemeine Duldung proklamiert habe und daß infolge davon in dieser Stadt die ausgelassenen Umzüge zu Ehren heidnischer Gottheiten wieder in die Öffentlichkeit getreten seien (IV, 24). Angesichts der Thatsache, daß damals die Bevölkerung Antiochiens bis auf einen kleinen Rest christlich war, kann die Mitteilung in dieser Form nicht richtig sein, aber sicher ist, daß die Religionspolitik der beiden Herrscher den Hellenismus mit großer Schonung behandelte und nur bei besonderen Anlässen eingriff (Victor Schultze I, S. 204); so wurden die blutigen Opfer untersagt (S. 207). Diese Haltung wurzelt jedoch nicht in religiösem Indifferentismus, sondern in der sicheren Überzeugung, daß die alte Religion sich im letzten Stadium der Auflösung befinde.

Inzwischen war die Gotengefahr immer größer geworden. Treulosigkeit und Habsucht der römischen Beamten trieben die Barbaren endlich in einen verzweifelten Aufstand hinein, der in der Schlacht bei Adrianopel am 9. August 378 zum Untergange des römischen Heeres und des Kaisers führte. Die Gegner sahen darin ein Gottesgericht (Theodor. IV, 36).

Ohne Zweifel erfaßte Valens seine kaiserlichen Aufgaben mit großer Gewissenhaftigkeit und besaß ein lebendiges Bewußtsein seiner Pflichten. Zum Jähzorn geneigt und empfindlich in allem, was sein Herrschertum berührte, war er im Grunde gutmütig und unermüdlich, die Wohlfahrt der Bevölkerung zu heben und überhaupt Ordnung zu schaffen. Sein Regiment wurde in seiner Ganzheit als ein väterliches empfunden. Mißgriffe und Härten fallen nicht sowohl ihm als schlechten Ratgebern und einflußreichen Personen seines Vertrauens zur Last. Seine Lebensführung bewegte sich ganz in der Moral des Christentums und der Kirche. Stetigkeit, Entschlossenheit und große Gesichtspunkte gingen ihm ab. Seine Bildung war, entsprechend seinem Lebensgange, gering; er verstand

kein Griechisch. Doch zeigte er Verständnis für Bildungsstreben. Die geschichtliche Überlieferung der Kirche sah in ihm nur einen christusfeindlichen Verfolger und hat danach sein Bild weitab von der Wahrheit geformt. **Victor Schultze.**

Valentinianus I., römischer Kaiser 364—375. — Quellen und Litteratur s. unter Valens. Dazu Rade, Damasus Bischof von Rom, Freib. u. Tüb. 1882.

Valentinianus — über die Herkunft und frühere Lebensgeschichte s. d. A. Valens — geboren 321 zu Cibalä in Pannonien, wurde nach dem plötzlichen Tode Jovians von der Armee in Nicäa im Februar 364 zum Kaiser gewählt. Es war unter den damaligen Verhältnissen eine glückliche Entscheidung. Der neue Augustus, der kurz nach der Wahl seinen ihm in unwandelbarer Treue ergebenen jüngeren Bruder Valens zum Mitherrscher für den Osten des Reiches erhob, allerdings mit dem thatsächlichen Vorbehalt der Oberleitung, war eine kraftvolle Soldatennatur, welcher die verwickelten kriegerischen Aufgaben, besonders an den germanischen Grenzen, nicht nur mit der Entschlossenheit eines mutigen Soldaten, sondern auch mit der Überlegenheit eines klugen Strategen aufnahm. Auf die Wohlfahrt des Reiches setzte er alles. Daher behandelte er die Beamten mit Strenge; die militärische Disziplin übertrug er auf den Civildienst. Vor allem in der Gehorsamsforderung war er unerbittlich. In seinem Wesen lag eine gewisse Herbigkeit; seine Leidenschaftlichkeit konnte furchtbar hervorbrechen. Seine Bildung war mäßig, doch suchte er den Verkehr gelehrter Männer und versuchte sich selbst in bildender Kunst und Dichtung. Wie er im Glauben der Kirche stand, so lebte er peinlich nach den ethischen Normen des Christentums und duldete nichts Gemeines um sich (Amm. Marc. XXX, 9, 2: **omni pudicitiae cultu domi castus et foris, nullo contagio conscientiae violatus obscenae, nihil incestum**).

Im Gegensatz zu seinen christlichen Vorgängern zeigte er eine große Abneigung gegen staatliches Eingreifen in die religiösen und kirchlichen Kämpfe und Parteiungen (Amm. Marc. XXX, 9, 5: **inter religionum diversitates medius stetit**). Er hielt als Laie sich nicht für befugt, in dieser Richtung einen Druck auszuüben (sein Ausspruch bei Ambrosius Ep. I, 21 MSL XVI p. 1004: **non est meum judicare inter episcopos**). Nur wo dringende Not seine Verantwortung als Staatsoberhaupt berührte, und Friede und Ordnung gefährdet wurden, trat er aus seiner Zurückhaltung heraus; so in den Wirren, die auf die zwiespältige Bischofswahl nach dem Tode des Liberius folgten (Rade S. 15ff.; dazu die AA. Damasus und Ursinus), und in der Ausfertigung des vielbesprochenen Rescripts, welches die geistliche Gerichtsbarkeit unabhängig von der weltlichen stellte (Rade S. 23ff.; über die verschiedenen Auslegungen Hauck im A. Damasus Bd IV S. 429). So wenig ferner der auf der Seite der Nicäner stehende Kaiser irgendwie die Kirchenpolitik des Bruders zu beeinflussen unternahm, ebenso wenig versuchte er in seinen eigenen Ländern das Ende des Arianismus zu beschleunigen (Sokr. IV, 1: *τοῖς ἀρειανίζουσι οὐδαμῶς ἦν ὀχληρός*, Sozom. VI, 6). Wie frei er hierin stand, bezeugt die Thatsache, daß seine zweite Gemahlin Justina ein entschiedene Arianerin war. Auch den Donatisten gegenüber entschloß sich Valentinian erst 373 zu einem verhältnismäßig milden Edikt, welches ihren Priestern unter Androhung der Absetzung die Wiedertaufe verbot (Cod. Theod. XVI, 6, 1). Nur die Manichäer, in denen die Regierung immer auch den persischen Erbfeind witterte, wurden schärfer angefaßt (XVI, 5, 3 a. 372). Offen hat er sich zum Grundsatz der Toleranz allen Religionen gegenüber bekannt (IX, 16, 9 a. 371: . . . **testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo imbibisset, colendi libera facultas tributa est**).

Die diesem Verhalten zu Grunde liegende Stimmung war nicht religiöser Indifferentismus, sondern eine fast moderne Auffassung des Staates in seiner Stellung zu den Religionen. Sie bildete auf der anderen Seite kein Hindernis, bestimmte Wünsche der thatsächlich staatlichen Religion und Kirche, deren Erfüllung eine Steigerung der Auktorität des Christentums bedeutete, zur Ausführung zu bringen. So wurde vom Sonntag die Steuereintreibung entfernt (XI, 7, 10) und der Verbrauch Verurteilter christlichen Bekenntnisses im Zirkus untersagt (IX, 40, 8 a. 365). Für Bewachung der Tempel sollten Christen nicht mehr in Anspruch genommen werden (XVI, 1, 1 a. 365). Schauspieler und Schauspielerinnen, die auf dem Sterbebette sich taufen lassen, dann aber wieder gesund werden, gewinnen damit Befreiung aus der elenden Kaste (XV, 7, 1 a. 367? 371?). Der Kaiser persönlich brachte in Amnestieerlassen am Osterfeste sein christliches Empfinden öffentlich zum Ausdruck (IX, 38, 3; 4). Dieses Wohlwollen gegen die Kirche hat ihn nicht gehindert, der Flucht aus dem Kurienzwange in den Klerus mit aller Bestimmtheit

entgegenzutreten (XVI, 2, 21 a. 372) und nicht minder aus staatlich-wirtschaftlichem Interesse in einem berühmten Edikte an den Bischof Damasus von Rom vom 30. Juli 370 der Erbschleicherei der Geistlichen und der Mönche mit scharfem Wort und Strafandrohung entgegenzutreten (XVI, 2, 20, dazu Rade, Damasus 50 f.), eine Verfügung, die am 5 1. Dezember 372 auch auf Bischöfe und Nonnen ausgedehnt wurde. Über diese beschämende Maßregel hat kein Geringerer als Hieronymus geurteilt: nec de lege conqueror, sed doleo, cur meruerimus hanc legem (Ep. 52, 6).

Auch dem Heidentume gegenüber wurde die Toleranz aufrecht erhalten; mehrfach hat der Kaiser gleich nach Beginn seiner Regierung sich in diesem Sinne öffentlich aus- 10 gesprochen (IX, 16, 9; dazu Amm. Marc. XXX, 9). Den Priestertümern wurde die Fortdauer ihrer alten Rechte neu bestätigt, wobei freilich nicht zu übersehen ist, daß sie auch staatliche und kommunale Lasten sehr wesentlich mittrugen; auch die Haruspicin blieb unbehelligt, nur die nächtliche Mantik wurde strengstens verboten, aber nur, weil ihre Zukunftserforschung sich politisch kompromittiert hatte. Doch erwirkte der Prokonsul von 15 Achaja für die eleusinischen Mysterien Dispens. Der Altar der Victoria verblieb an seiner Stelle in der Kurie, zu welcher er unter Julian zurückgekehrt war. Dagegen trugen die beiden Herrscher kein Bedenken, das gesamte Tempelgut zu Nutzen des kaiserlichen Privatvermögens einzuziehen. Es war eine Finanzoperation, welche dem sehr haushälterischen Sinn der Augusti nahe liegen mußte (das Nähere Viktor Schultze I, S. 196 ff.). 20 Diese Behandlung des Hellenismus läßt sich nur aus der Thatsache erklären, daß dem Kaiser der Verlauf der Julianischen Restauration die Unfähigkeit und Zukunftslosigkeit des Heidentums zweifellos gemacht hatte, und es politisch erscheinen mußte, in den ohnehin bewegten Zeiten mit großen und schwierigen Aufgaben einen Bruchteil der Bevölkerung nicht in Unruhe und Opposition zu versetzen.

25 Zu den Familienverhältnissen des Kaisers sei noch bemerkt, daß er sich von seiner ersten Gattin Valeria Severa, die ihm Gratian geboren hatte, scheiden ließ, weil sie ihre kaiserliche Stellung eigennützig mißbrauchte, und sich darauf mit Justina, der Mutter Valentinians II., vermählte. Eine sonderbare Verwirrung hat die Meinung aufkommen lassen, daß er die beiden Gattinnen zu gleicher Zeit rechtmäßig besaß, ja die Doppelehe 30 durch ein Gesetz freigegeben habe (Sokr.).

In der Erregung angesichts einer armseligen Gesandtschaft der Quaden im Lager zu Bregetio erlitt Valentinian am 17. November 375 einen tödlichen Schlaganfall. Die Leiche wurde nach Konstantinopel gebracht und in der Apostelkirche beigesetzt.

Victor Schultze.

35 **Valentinianus II.**, römischer Kaiser 375—383. — Heinrich Richter, Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus, Berlin 1865; Hermann Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 2. Bd Gotha 1887, S. 389 ff.; Victor Schultze, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums 1. Bd, Jena 1887, S. 227 ff.; Gerh. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theo- 40 dosius d. Gr., Freiburg 1897; Förster, Ambrosius Bischof von Mailand, Halle 1884.

Valentinian II. ist 371 aus der zweiten Ehe Valentinians I. mit der Arianerin Justina geboren. Nach dem Tode des Vaters wurde er, erst vierjährig, im Lager zu Bregetio durch rasches Eingreifen des germanischen Generals Merobaudes durch die Armee zum Augustus erhoben (375), obwohl der ältere Bruder Gratian (s. d. A. Bd VII S. 62) 45 der legitime Thronerbe war. In der That hat auch Gratian bis zu seinem Tode im Westen die Alleinherrschaft geführt. Er war es, der nach dem Untergange des Valens 378 Theodosius (s. d. A. Bd XIX, 615) zum Mitregenten berief, und alle bis zum Jahre 383 für das Westreich erlassenen Gesetze gehen von ihm aus. Nach seiner Ermordung am 25. August 383 übergab Theodosius dem Valentinian die von jenem besessenen Landes- 50 teile, aber alle wichtigen Entscheidungen gingen in der Folge doch durch seine Hand.

Unter dem Einflusse seiner Mutter nahm der Kaiser anfangs die Arianer unter seinen Schutz. Mailand erhielt in der Person des Auxentius einen arianischen Bischof, gegen den Ambrosius alsbald den Kampf aufnahm; ein Gesetz vom 23. Januar 386 sicherte den Anhängern der Synode von Ariminum Duldung (Cod. Theod. XVI, 1, 4), andere 55 Verfügungen schärferen Inhaltes sollten den Arianern das verlorene Terrain wieder erobern helfen, so durch Auslieferung der Kirchen (Ambr. Ep. 31 MSL XVI, p. 1002; contra Auxentium c. 23 ebend. p. 1014; dazu Rauschen S. 232 ff.; S. 242 ff. und d. A. Ambrosius Bd I S. 444). Doch gelang es Theodosius, bei Beginn des Feldzuges gegen den Usurpator Maximus nicht nur dieser Kirchenpolitik Stillstand zu gebieten,

sondern auch den auf seine Hilfe angewiesenen Kaiser in entgegengesetzte Richtung zu führen. Beweis dafür ist ein Gesetz vom 14. Juni 388 des Inhaltes, daß unter schweren Strafen allen Häretikern Versammlungs- und Kultusrecht genommen wird (Cod. Theod. XVI, 5, 15). Um diese Zeit starb Justina (Rauschen S. 284), und damit war der neuen Politik auch die Zukunft gesichert. 5

Unter Valentinian machte das Heidentum einen neuen Versuch, einen Teil seiner unter Gratian verloren gegangenen Rechte wieder zu gewinnen. Als Führer traten Symmachus und Prätextatus in Rom hervor, zwei weit über den Kreis ihrer Religionsgenossen angesehene und aus dem vulgären Götterglauben herausgewachsene Männer. Die Frage der Wiederherstellung des Altars der Victoria tritt wieder in die Öffentlichkeit. 10 In einem von Symmachus in glänzender Rhetorik verfaßten Schriftstück — die sog. dritte Relation — wurden 384 dem Kaiser die Wünsche zur Kenntnis gebracht. Das Konsistorium neigte angesichts der allgemeinen politischen Lage zur Nachgiebigkeit, doch das rasche und energische Eingreifen des Ambrosius gab den Ausschlag gegen die Relation (das Nähere Victor Schultze I, S. 227 ff.). Auch ein zweiter Versuch im Jahre 392, 15 die Restitution des Altars der Victoria zu erlangen, blieb erfolglos (S. 280; Rauschen S. 361). In demselben Jahre wurde der erst 20jährige Fürst in Vienne auf Veranlassung des Generals Arbogast ermordet; die näheren Umstände seines Todes sind dunkel (Rauschen S. 360 ff.). Er starb ungetauft (Ambr. Ep. 53, 2 a. a. O. p. 1166). Die Leiche wurde in Mailand beigesetzt; Ambrosius hielt die Rede (de obitu Valentiniani 20 a. a. O. p. 1557).

Ambrosius hat für den Toten, auf den er in den letzten Jahren einen wachsenden Einfluß gewonnen hatte, das höchste Lob. In der That ist der Eindruck der Persönlichkeit ein sympathischer, und man wird über die Unselbstständigkeit und Unsicherheit des jungen Fürsten billig urteilen in Rücksicht darauf, daß er als vierjähriger Knabe das abend- 25 ländische Kaisertum erlangte und so von vornherein sich daran gewöhnte, von anderen — Justina, Ambrosius, Theodosius — sich führen zu lassen. Doch war ihm auch von Natur eine gewisse Weichheit und infolge davon Unlust zu ernster Arbeit eigen. Im allgemeinen war er nur das Instrument in der Hand derer, unter deren Einfluß er gerade stand. Die Beurteilung durch Ambrosius ist stark rhetorisch und überschwänglich. 30 Erst kurz vor seinem Tode trat er in die Ehe. **Victor Schultze.**

Valentinianus III., weströmischer Kaiser 425—455. — Hertzberg, Geschichte des römischen Kaiserreichs, Berlin 1880; E. v. Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung, 2. Aufl. 2. Bd, Leipzig 1881; Sam. Dill, Roman society in the last century of the Western empire, London 1898. 35

Unter Honorius (s. d. A. Bd VIII S. 332) ging das weströmische Reich unaufhaltsam seinem Untergange entgegen. Germanen und Hunnen überfluteten die Grenzen, in den Provinzen erhoben sich Usurpatoren. In diesen Stürmen tritt die kluge und entschlossene Tochter des großen Theodosius, Galla Placidia einflußreich hervor. Honorius vermählte die nach der Ermordung Athaulfs verwitwete Schwester mit dem General und 40 späteren Mitregenten Constantius, dem sie 419 den Flavius Placidus Valentinianus gebar. Dieser erlangte 425 nach dem Tode des Honorius durch die Hilfe Theodosius' II. von Ostrom, der einen Prätendenten vernichtete, die abendländische Kaiserkrone. Bis zu ihrem Ableben 450 führte die Mutter für den Knaben anfangs das vormundschaftliche, dann kraft ihrer persönlichen Überlegenheit das Regiment. In dieser Zeit, nämlich durch 45 Gesetz vom 6. Juni 445 erlangt Leo I. (s. d. A. Bd XI S. 370) durch Vermittelung des Aetius für den römischen Stuhl die berühmte Rechtsanerkennung, die in dem Satze gipfelt: sed hoc illis omnibusque pro lege sit quicquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas (Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl., Tübingen 1901, S. 65). Ebenso war die Regierung durch Hilfe in der Bekämpfung des 50 Manichäismus entgegenkommend. Dagegen war der Kampf gegen den Götterglauben fast ganz zur Ruhe gekommen, offenbar weil eine wirkliche Nötigung dazu nicht mehr da war (Victor Schultze, Geschichte des Unterganges des griech.-röm. Heidentums 1. Bd, Jena 1887, S. 387 f.).

Der haltlose, in schlimme Laster geratene und in verderblicher Günstlingswirtschaft 55 gefangene Herrscher, wurde 455 ermordet. Mit ihm erlosch unrühmlich die abendländische Linie des Theodosianischen Hauses. **Victor Schultze.**

Valentinus, Gnostiker, und seine Schule. — Litteratur: A. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnost. Systeme, Berlin 1818, S. 92–222; J. Matter, Krit.

Gesch. des Gnosticismus, deutsch v. Dörner, Heilbronn 1844 II, S. 66—121; F. Chr. Baur, D. christl. Gnosis, Tübingen 1835, S. 124—170; ders., Gesch. der christl. Kirche in den drei ersten Jahrh.[3], Tübingen 1863, S. 196—204; ders., Vorlesungen über d. christl. Dogmengesch. I, Tübingen 1865, S. 190—197; H. Ritter, Gesch. d. Philosophie V [= Gesch. d. christl. Philos. I], Hamburg 1841, S. 191—283; W. Möller, Gesch. d. Kosmologie in d. griech. Kirche, Halle 1860, S. 407—442; G. Heinrici, D. valentinianische Gnosis u. d. hl. Schrift, Berlin 1871; A. Harnack, Dogmengesch. I[3], 200—226; ders., Art. Valentinus and the Valentinians in Enc. Brit. XXIV, 37—40; ders., Gesch. d. altchr. Litt. I, 174—184. II, 1, 291—296. 540 f.; ders., SBA 1898, S 516—520; R. A. Lipsius Art. Gnosticismus i. AEWK I Sekt. B. 71 (auch separat Leipz. 1860); ders., Art Valentinus in DchrB IV, p. 1076—1099 (deutsche Bearbeitung JprTh 1887, S. 586—658; nach dieser ist citiert); A. Hilgenfeld, ZwTh 1880, S. 280—300; 1883, S. 355 ff.; 1890, S. 1—63; ders., Ketzergesch. d. Urchristentums, Leipz. 1884, S. 283—316. 461—472; O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litt. I (1901), S. 331—337; Th Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons I, 718—763. II, 953 ff.; F. Torm, Valentinianismens Historie og Laere, Kopenhagen 1901; E. de Faye, Introduction à l'étude du Gnosticisme au II. et III. siècle (Paris 1903), p. 81 ss.; E. H Schmitt, D. Gnosis I (Leipz. 1903). Dazu die Untersuchungen von K. Keßler, Ueber Gnosis und altbabylonische Religion (Verhandl. d. 5. internat. Orientalistenkongresses II, 1 [Berl. 1882], S. 288—305); C. Schmidt, Gnostische Schriften in kopt. Sprache (TU VIII, 1. 2, Leipz. 1892) passim (s. Register); H. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung d. Gnosticismus (TU XV, 4. Leipzig 1897). Reiches religionsgeschichtliches Material bietet R. Reitzenstein, Poimandres, Leipz 1905; P. Wendland, D. hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judent. u. Christent. (Handbuch z. NT herausg. v. Lietzmann I, 2. Tübingen 1907) S. 161 ff.

Die Reste der Schriften Valentins sind gesammelt von E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum II (Oxon. 1699), p. 43 sqq. In der Ausgabe der Werke d. Irenäus v. A. Stieren I (Lips. 1853), p. 909 sqq. Am vollständigsten bei A. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristent. 1884, S. 292 ff. Einen neuen Titel, der in einem Fragment von Clemens Alex., de providentia erhalten ist, hat G. Mercati veröffentlicht (Rendiconti del R. Istituto Lombard. Ser. II, vol. 31 [1898], p. 1034 nach Cod. Ambr. H 257 inf.).

Quellen: Bes. die Werke des Clemens Alexandrinus, dem wir auch die Erhaltung der wichtigsten Fragmente verdanken; daneben Irenäus, der von Tertullian (adv. Valent.), Hippolyt (Philos. VI, 3—5. 21—55) und Epiphanius (haeres. XXXI sqq.) ausgeschrieben worden ist. Doch haben Hippolyt und Epiphanius daneben auch noch selbständig Schriften aus der valentinianischen Schule benutzt. Origenes hat Valentin häufig genannt (s. die allerdings nicht vollständige Zusammenstellung bei Harnack, Altchr. Litteraturgesch. I, 193), noch häufiger ohne Namensnennung bekämpft.

Die Litteratur zu Ptolemäus, Herakleon und Markus s. u. vor den betr. Abschnitten.

Inhalt d Art.: 1. Leben. 2. Die schriftstellerische Thätigkeit Valentins. 3. Das System Valentins. 4. Geschichte der valentinianischen Schule. 5. Secundus. 6. Ptolemäus. 7. Herakleon. 8. Markus. 9. Kolorbasus. 10 Quellen und Bedeutung des valentinianischen Systems.

1. Leben. Über die Schicksale des bedeutendsten unter den gnostischen Lehrern sind wir nur sehr ungenügend unterrichtet. Aus einer alten Quelle, wohl einer offiziellen Aufzeichnung aus der römischen Gemeinde, hat Irenäus die Notiz mitgeteilt, daß Valentin unter dem Bischof Hyginus nach Rom gekommen sei, daß er unter Pius seine Hauptwirksamkeit entfaltet habe und daß er bis zu Aniket dort geblieben sei (*Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασεν δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου* III, 4, 3; der griechische Text ist bei Euseb. h. e. IV, 11, 1 erhalten). Danach fällt der römische Aufenthalt Valentins in die Zeit ca. 136—165. Damit läßt sich allerdings die Angabe des Tertullian schwer vereinigen. Dieser berichtet (adv. Valent. 4; vgl. de praescr. 30), Valentin habe sich Hoffnung auf den römischen Bischofsstuhl gemacht, es sei ihm aber ein Märtyrer (d. h. Konfessor) vorgezogen worden (speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit). Von den Vorgängern des Aniket ist nach der römischen Liste nur Telesphorus Konfessor gewesen (Iren. III, 3, 3), unter dem aber Valentin noch nicht in Rom gewirkt hat. Harnack sucht diesen Widerspruch dadurch auszugleichen, daß er annimmt, Telesphorus sei ein gleichzeitiger, allerdings älterer Kollege des Hyginus gewesen, dessen Regierungszeit aber im Interesse des monarchischen Episkopates zu früh angesetzt worden sei (Chronologie II, 1, 179). Tertullian hat sich in seiner Streitschrift sonst fast nur auf eine Reproduktion der Angaben des Irenäus beschränkt. Woher er die historische Nachricht hat, läßt sich nicht mehr ausmachen. Stände sie bei einem Schriftsteller, der in historischen Dingen genau wäre, so dürfte man ihr doch Glauben schenken. Nun geht aber Tertullian jeder historische Sinn ab (s. J. Chapman, Rév. bénéd. 1902, 156 ss. JThSt 1907, 597 ff.), so daß man auch in diesem Falle das äußerste Mißtrauen für berechtigt halten

darf und mit der Möglichkeit rechnen muß, daß die ganze Angabe eine boshafte Erfindung Tertullians oder eines Gewährsmannes von ihm darstellt. Mit der Angabe des Irenäus stimmt im wesentlichen auch Clemens Alex. (Strom. VII, 17, 106f.) überein, dessen Worte allerdings durch eine unsinnige Paragraphenteilung in den Ausgaben von Klotz und Dindorf vollkommen unverständlich geworden sind. Er verteilt die christliche Lehre auf drei Perioden: 1. die Zeit der Wirksamkeit Jesu von der Regierung des Augustus bis mitten in die Zeit des Tiberius; 2. die Zeit der Apostel, die mit dem Tode des Paulus unter Nero ihr Ende findet; 3. die Wirksamkeit der Häretiker, die unter Hadrian hervorgetreten sind und bis zu Antoninus Pius gewirkt haben (*ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου Καίσαρος ἀρξαμένη μεσούντων τῶν Τιβερίου χρόνων τελειοῦται· ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται· κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα· — ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θευδᾶ διακηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου· Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις συνεγένετο· — μεθ' ὃν* (d. h. *Γλαυκίαν*) *Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ἐπήκουσεν*). Clemens bemerkt, was sich mit den Angaben des Irenäus deckt, daß die großen gnostischen Lehrer, von denen er Basilides, Valentin und Marcion namhaft macht, in der Zeit von ca. 120—160 gewirkt haben. Um aber für ihre Lehre ein höheres Alter zu gewinnen, leiteten sie diese von Männern ab, die mit den Aposteln noch eine Berührung gehabt haben; so Basilides von Glaukias, dem Dragoman des Petrus, Valentin von Theodas, einem Schüler des Paulus. Daß damit eine Succession hergestellt werden sollte, ist wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher. Die Zeitgrenzen, die Clemens hier für die Wirksamkeit der großen Sektenstifter angiebt, bestätigen die Thatsache, daß die Mitte des 2. Jahrhunderts die Zeit ihrer Wirksamkeit gewesen ist.

Mit diesen Nachrichten ist erschöpft, was wir an zuverlässigen Notizen über die Lebenszeit des Valentin besitzen. Was Tertullian adv. Valent. 4 mitteilt, ist verdächtig und was er de praescr. 30 über Valentin berichtet, von einem so schweren Versehen gedrückt, daß auch dieser Notiz keine besondere Glaubwürdigkeit beigemessen werden darf. Er schreibt hier: **(constat) in catholicam primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabat, semel et iterum eiectus novissime in perpetuum discidium relegatus venena doctrinae suae disseminavit.** Man thut dem chronologischen Teil der Nachricht zuviel Ehre an, wenn man mit Harnack (Chronol. II, 1, 178f. 292) einen Überlieferungsfehler annimmt und statt **Eleutheri: Telesphori** korrigiert. Wer mit den Kaiserregierungen so umgeht, wie Tertullian es in adv. Jud. 8 thut (s. J. Chapman, JThSt 1907, 598), dem darf man auch eine arge Konfusion unter den römischen Bischofsnamen zutrauen (Lipsius, DchrB IV, 1078[a]). Auch was Epiphanius über die Herkunft und Wirksamkeit Valentins berichtet, läßt sich in seiner Zuverlässigkeit nicht mehr kontrollieren. Vaterland und Abstammung war, wie er selbst sagt (h. 31, 2), den meisten unbekannt. Aus mündlicher Überlieferung, die er wohl in Ägypten aus dem Munde dortiger Valentinianer empfangen hat, stammt die Kunde, die Epiphanius selbst mit allem Vorbehalt wiedergiebt, daß Valentin in Ägypten, im Phrebonitischen Küstenbezirk zu Hause gewesen sei und daß er in Alexandrien seine Ausbildung empfangen habe (*ἔφασαν αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πεπαιδεῦσθαι τὴν Ἑλλήνων παιδείαν*). An anderer Stelle (h. 31, 7) fügt Epiphanius noch die Nachricht hinzu, daß Valentin, nachdem er in Ägypten gewirkt habe, nach Rom gekommen sei, um dort seine Lehre zu predigen. Darauf habe er sich nach Cypern begeben und dort am Glauben Schiffbruch gelitten. Da Epiphanius selbst Cyprier ist, mag er davon wohl in seiner Heimat vernommen haben. Die Angabe, daß der Abfall vom Glauben in Cypern stattgefunden habe, läßt sich nicht mit der von Tertullian berichteten Thatsache, die indirekt auch von Irenäus bestätigt wird, vereinigen, wonach Valentin schon in Rom die Kirche verlassen habe. Lipsius (Quellen der ältesten Ketzergesch. 259ff., vgl. JprTh 1887, 589f.) und nach ihm Hilgenfeld (Ketzergesch. 284ff.) und Zahn (Gesch. d. ntl. Kanons I, 455) setzen den Aufenthalt auf Cypern vor den römischen und nehmen als Quelle dieser Angabe das Syntagma Hippolyts (s. dagegen Harnack, Chronol. II, 1, 292 Anm. 2). Der Aufenthalt Valentins auf Cypern muß daher fraglich bleiben, wenn er auch nicht ohne weiteres als unwahrscheinlich bezeichnet

werden kann. Dagegen ist die von Epiphanius mitgeteilte Überlieferung wohl damit im Recht, wenn sie Valentin als einen Ägypter bezeichnet. Denn sein System ist wohl nur auf dem Boden des ägyptisch-hellenistischen Synkretismus verständlich.

Als probehaltig ergiebt sich demnach folgendes: Valentin stammte aus Ägypten, wo er erzogen wurde und zuerst lehrte. In den Jahren ca. 136—165 hielt er sich in Rom auf und wirkte dort mit hinreißender Beredsamkeit für seine Lehre. Unter dem Episkopat des Aniket verließ er die Stadt, vielleicht um sich nach dem Osten zu wenden, wo er einer späteren Überlieferung zufolge auf Cypern eine Wirkungsstätte fand. Über seine weiteren Schicksale und über die Zeit seines Todes ist nichts bekannt.

2. Die schriftstellerische Thätigkeit Valentins. Soweit sich aus den Angaben der Bestreiter Valentins erkennen läßt, ist er nur mit Gelegenheitsschriften hervorgetreten. Die einzige Schrift, die ihrem Titel nach dogmatischen Inhaltes gewesen sein könnte, trug die Aufschrift „von den drei Naturen" (*Οὐαλεντῖνος ὁ αἱρεσιάρχης πρῶτος ἐπενόησεν ἐν τῷ βιβλίῳ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ περὶ τῶν τριῶν φύσεων* Clemens Alex. Fragm. de providentia veröffentlicht von Mercati, Rendic. del R. Istituto Lomb. ser. II, v. 31 p. 1034; das von Harnack, Altchr. Litteraturgesch. I, 183 dem 4. Jahrhundert zugewiesene Fragment, das Eulog. Alex. [bei Photius bibl. c. 230 p. 273] aufbewahrt hat, könnte wohl diesem Werk entstammen. Ein Grund, die Richtigkeit der Überlieferung in dem von Mercati benutzten Cod. Ambros. H 257 inf. zu bezweifeln, liegt wohl kaum vor). Was wir sonst von Schriften Valentins kennen, ist ohne Ausnahme praktischen Inhaltes. Es sind Predigten, Hymnen und Briefe. Fragmente aus den Predigten hat Clemens Alex. aufbewahrt (Strom. IV, 13, 89 sq; VI, 6, 52). Von Brieffragmenten finden sich, ebenfalls bei Clemens Alex. (Strom. II, 8, 36; II, 20, 114; III, 7, 59) drei erhalten; nur bei einem wird der Adressat (Agathopus) hinzugefügt. Woher die in den Philosophumena (VI, 42) mitgeteilte Vision stammt, die Valentin erzählt hat, läßt sich nicht mehr ausmachen. Es liegt nahe an eine Predigt zu denken. Daß Valentin auch als Dichter thätig gewesen ist, berichtet Tertullian (de carne Christi 17. 20; Origenes in Job 21, 11 f. bei Pitra, Analecta sacr. II, 368. Murator. Fragm. Z. 81). Einige Zeilen aus einem dieser Psalmen hat Hippolyt (Philos. VI, 37 p. 290, 80 sq. D.-Schn.) zitiert. Daß Valentin auch ein Evangelium verfaßt habe, ist irrtümlicherweise aus Pseutotertullian, adv. haeres. 12 (vgl. Iren. III, 11, 9) gefolgert worden. Ebenso wenig ist die Vermutung Grabes stichhaltig (Spicil. II, 49), daß Tertullian (adv. Valent. 2) ein Werk mit dem Titel Sophia citiere. Man glaubte früher sogar, das Werk in der koptisch erhaltenen Schrift Pistis Sophia noch zu besitzen. Ebenso wenig ist man berechtigt, das Stück mit der Überschrift *τὸ δόγμα Οὐαλεντίνου*, das Adamentius in dem Dialog. de recta in deum fide IV, 2 (S. 136, 25 ff. v. d. Sande-Bakh.) mitteilt, mit Valentin in Zusammenhang zu bringen. Ob die von Epiphanius (h. 31, 5 sq.) benutzte valentinianische Urkunde, nach Harnack (Altchr. Litteraturgesch. I, 178) „eine Art Lehrbrief", die sich „als solcher zu den Briefen Valentins fügt", von der Hand Valentins stammt, oder, was wahrscheinlicher ist, aus den Kreisen seiner Anhänger, wird sich nicht mehr feststellen lassen.

Dieser Überblick über die schriftstellerische Thätigkeit Valentins zeigt, daß ihn die praktischen Aufgaben in Anspruch nahmen und daß er nicht den Ehrgeiz hatte, Schriftsteller zu sein. Seine Predigten hat er wohl nicht selbst herausgegeben, sondern sie mögen von seinen Schülern aufgezeichnet und dann veröffentlicht worden sein. Daß sie das Licht der Oeffentlichkeit nicht zu scheuen brauchten, beweisen die paar dürftigen Fragmente, die wir leider von ihnen allein besitzen. Ebenso wird es auch mit seinen Briefen stehen, die schwerlich für die Öffentlichkeit geschrieben waren. Die Psalmen sollten ohne Zweifel dem gottesdienstlichen Bedürfnis dienen und werden das auch gethan haben. Sonst hätte sie Tertullian schwerlich mit den Psalmen Davids in eine Reihe gestellt (de carne Chr. 20).

3. Das System Valentins. Die Weltanschauung eines Mannes zu entwickeln, von dessen eignen Äußerungen wir nur armselige Trümmer besitzen und für dessen Meinungen wir nur auf die Berichte übelwollender Gegner angewiesen sind, die sich noch dazu nicht bemüht haben oder nicht in der Lage waren, überall zwischen den Anschauungen des Meisters und seiner Schüler reinlich zu scheiden, das gehört zu den unmöglichen Dingen. Es wäre auch im Altertum nur den persönlichen Schülern möglich gewesen. Denn wie Irenäus versichert (I, 11, 1), stimmte die Lehre Valentins in vielen Punkten nicht mit der seiner Schüler überein, so daß von einem valentinischen Dogma gar keine Rede sein konnte und die außerhalb der Schule stehenden Berichterstatter häufig als valentinisch angesehen haben werden, was Sondergut des Ptolemäus, Markus oder Herakleon war. Das

gilt vor allem für den Bericht des Irenäus, dessen Darstellung zeigt, wie ratlos er im Grunde der Vielheit abweichender Ansichten und Meinungen innerhalb der valentinianischen Schule gegenüberstand. Es gilt aber auch für die Polemik des Clemens von Alexandrien, obgleich dieser authentische Äußerungen des Meisters selbst, wenn auch nur aus zweiter Hand, zur Verfügung hatte.

Den Nährboden für Valentins Lehre bildet der hellenistische Synkretismus, den uns erst jetzt die Forschung zu erschließen beginnt (vgl. die ausgezeichnete Skizze von Wendland in Lietzmanns Handbuch z. NT I, 2, 161—179). Die verschiedensten Religionen haben in ihm mit philosophischer Spekulation und theosophischer Mystik einen Bund geschlossen, in dem wissenschaftliches Denken und wilde Phantastik um religiöse Befriedigung rangen. Begriffe wurden darin zu Göttern und Götter zu Begriffen, in Zahl und Buchstabe sprach sich das tiefste, religiöse Geheimnis aus, das Zeit und Geschichte überspringend die Ewigkeit des Weltprozesses umspannte. Das „ganze Drama der Seelengeschichte" (Wendland S. 177) wurde aufgerollt, astrologischer Fatalismus und der Gedanke an das finstere Walten des Schicksals lieferten den Einschlag und die befreiende Thatsache der Erlösung bildete den gesuchten und gefundenen Schluß des Dramas. Was hier in diesem wilden Zaubertanz wirbelte, was die Seele des Denkers und das Herz des schlichten Frommen in seinem tiefsten Inneren erschütterte, war eine gewaltige, religiöse Krisis, an deren Lösung mitzuarbeiten auch Valentin bemüht war.

Grundlegend für Valentin ist der platonische Dualismus, der die geistige, göttliche, himmlische Idealwelt von der materiellen Erscheinungswelt trennt. Als ein Gebilde, das teil hat an jener wie an dieser steht der Mensch mitten zwischeninne und so entsteht das Problem, wie der geistige Mensch die Brücke zu seiner höheren Heimat wieder finde und sich von der materiellen Welt, in die er durch seinen Leib gebannt ist, wieder löse. „Soviel das Bild dürftiger ist als das lebendige Antlitz", sagt Valentin in einer Predigt (bei Clemens Alex., Strom. IV, 13, 89), „so viel dürftiger ist auch die Welt als der lebendige Äon". Dieser Äon ist das ideale Urbild, der Kosmos das unvollkommene Abbild. Schöpfer des Kosmos ist der Demiurg, der nach der Angabe des Clemens (Strom. IV, 13, 90 p. 603 P.), der Gott und Vater genannt und als das Abbild des wahren Gottes und als Prophet bezeichnet wird. Als „Maler", d. h. als den Stoff gestaltenden Künstler bezeichnete Valentin die Sophia; so wenigstens deutet Clemens die Worte der Predigt: „Was war der Anlaß für die Anfertigung des Bildes? Die Herrlichkeit des Antlitzes, das dem Maler die Züge bot, damit sie durch seinen Namen geehrt würden. Denn die Gestalt wurde nicht authentisch erfunden, sondern der Name deckte die Mängel der Nachbildung. So hilft auch das unsichtbare Wesen Gottes mit zum Glauben des Geschöpfes" (*τίς οὖν ἡ αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ· οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει. συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου*). Die Worte sind wohl nicht ohne Absicht etwas dunkel gewählt und ebenso mag es dem Zweck der Predigt entsprochen haben, ihnen einen kirchlichen Klang zu verleihen. Ob sie von Clemens richtig gedeutet sind, ist fraglich. Es läge näher, statt der Sophia den Demiurgen als „Maler" anzusehen, der die Züge des majestätischen Gottes nachzubilden versucht habe, aber, weil diese Nachbildung doch nur unvollkommen war, durch den „Namen", d. h. die geistige Offenbarung, die Mängel des Werkes auszufüllen suchte, so wie die Maler dem Porträt den Namen des Dargestellten beifügten, damit der Beschauer des Bildes dessen Mängel selbst ausgleichen könnte (vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. 300). Man kann auch den Verdacht nicht abweisen, daß Clemens sein Citat einer valentinianischen Schrift verdankt, in der die Gedanken Valentins weitergebildet waren. Die Auslegung, die Clemens dem Citat giebt, ist diese: Der Weltschöpfer ist das Abbild des wahren Gottes; dies Abbild ist ein Werk der Sophia, geschaffen zur Ehre des Unsichtbaren, denn was aus der Syzygie stammt, sind die *πληρώματα*, was von dem einen, die Abbilder. Da aber die aus dem Mittelreich (nicht aus dem *πλήρωμα*) stammende Seele nicht die göttliche Realität (*τὸ φαινόμενον*) darstellt, kam das Absolute (*τὸ διαφόρον*) und dies ist der Anhauch des absoluten Geistes. Nach der Behauptung der Valentinianer (*λέγουσι;* es ist bemerkenswert, daß er hier den Plural braucht, obwohl er es doch mit einer Äußerung Valentins zu thun haben will; ähnlich wechseln in den Exc. ex Theodoto die Numeri) ist die Erzählung der Genesis von der Menschenschöpfung, die von einem sinnlich wahrnehmbaren Abbild (*αἰσθητὴ εἰκών*) spricht, ein prophetischer Hinweis auf die höhere, gnostische Wahrheit. Der Schluß dieser Erläuterung macht es wahrscheinlich, daß Clemens aus einem valentinianischen Kom-

mentar zu Gen 1, 27 schöpft, in dem auch die Worte aus der Predigt Valentins citiert waren.

Die Gedanken, die Valentin in dem Predigtfragment ausspricht, scheinen viel weniger kompliziert, als die Erläuterung, die ihnen in seiner Schule gegeben wird. Er behandelt den Gegensatz von Gott und Welt. Diese ist ebenso unvollkommen im Verhältnis zu jenem, wie ein Porträt unvollkommen ist im Verhältnis zu seinem Original. Dann entsteht aber die Frage: Warum wurde überhaupt eine so unvollkommene Welt geschaffen? Valentin bleibt im Bild: ein Porträt wird nur von einem bedeutenden Antlitz geschaffen; der Maler setzt den Namen des Dargestellten zum Porträt, und so hat dieser selbst Ehre durch die Darstellung, auch wenn sie das Original nur unvollkommen wiedergiebt. Ähnlich ist es mit der Weltschöpfung. Sie ist auch ein Bild des unsichtbaren Gottes, aber unvollkommen wie jedes Bild. Dennoch dient sie dazu, den unsichtbaren Gott zu ehren, dessen Name ihr beigefügt ist. Indem die Menschen die mit Gottes Name geschmückte Schöpfung anschauen, dient ihnen diese dazu, daß sie zum Glauben an Gott gelangen.

Von der Schöpfung des Menschen handelt ein Bruchstück aus Valentins Briefen (Clemens Alex. II, 8, 36): „Und wie jene Schöpfung (nämlich die des Menschen) den Engeln Furcht einflößte, als er Erhabeneres redete als ein Geschöpf erwarten ließ, weil er (der Schöpfer) unsichtbar in ihn den Samen des höheren Wesens legte und dies auch offen erklärte, so sind auch unter den Geschlechtern der Menschen in der Welt die Menschenwerke denen furchtbar, die sie schaffen, wie Statuen und Bilder und alles, was die Menschen auf den Namen Gottes verfertigen. Denn Adam, der auf den Namen des Menschen hin geschaffen war, rief die Furcht vor dem präexistenten Menschen hervor, als ob dieser in ihm latent wäre, und sie (d. h. die Engel) entsetzten sich und entstellten das Werk." Die Meinung Valentins ist auch hier deutlich. Die Götterbilder sind für die Menschen ein Gegenstand scheuer Furcht, trotzdem sie ein Gebilde der Menschenhand sind. Denn in ihnen denkt man sich die Gottheit wohnen und diese Vorstellung schafft in den Menschen die Furcht. Ebenso haben sich die Engel vor dem erschaffenen Menschen gefürchtet, weil in ihm ein Same der höheren Natur (*τῆς ἄνωθεν οὐσίας*) lag, den ihm der Schöpfer gegeben hatte und dessen Vorhandensein er auch offen erklärt hatte. Wie die Menschen sich vor den Götterstatuen scheuen, so die Engel vor dem Menschen, in dem sie den präexistenten „Menschen" (*ὁ προὼν Ἄνθρωπος*) d. h. Gott selbst wohnen denken. Um dieser Furcht ledig zu werden, verderben sie das Werk des Schöpfers, indem sie es zur Sünde verleiten. Die hier benutzten Vorstellungen bewegen sich durchaus auf dem Boden, aus dem auch die mancherlei jüdischen Adamssagen entsprossen sind (Bousset, Rel. d. Judent.[2] S. 404 ff. 557 ff.).

Auch hier scheint Clemens nicht aus Valentin selbst geschöpft zu haben, sondern aus einer valentinianischen Auslegung von Spr. 1, 7, wo als Erläuterung zu *φόβος κυρίου* die Stelle aus dem Brief Valentins mitgeteilt war. Diese Auslegung zeigt mit der an das oben besprochene Predigtfragment angeschlossenen soviel verwandte Züge, daß es keinem Zweifel unterliegen kann, sie sei derselben Schrift entnommen. Im Folgenden (l. c. § 38) ist von dem Entsetzen die Rede, das den Archonten erfaßte, ein *διάκονος*, von dem im Fragment keine Rede ist, wird als Bringer der Taufe und Prediger eingeführt — gedacht ist wohl an Johannes d. T. (vgl. Preuschen, zwei gnost. Hymnen S. 53 f.) —, und der Archon gewinnt aus der Furcht den Anfang der Weisheit, die ihn zur Scheidung zwischen den Auserwählten und den Weltlichen führt. Von alle dem läßt sich in dem Fragment selbst nichts entdecken. Es scheint daher auch an dieser Stelle eine Weiterbildung des ursprünglichen Systems in einer valentinianischen Schrift vorzuliegen.

Mit dieser Auffassung von der Herrlichkeit des Protoplasten stimmt ein Predigtfragment überein, dessen Erhaltung wir ebenfalls Clemens verdanken (Strom. IV, 13, 89): „Von Anfang an seid ihr unsterblich und seid Kinder des ewigen Lebens und wolltet den Tod auf euch nehmen, damit ihr ihn verbraucht und vernichtet und der Tod in euch und durch euch sterbe. Denn wenn ihr die Welt auflöst ohne daß ihr selbst aufgelöst werdet, so herrscht ihr über die Schöpfung und über alle Vergänglichkeit." Auch an dieser Stelle ist der Gebrauch biblischer Wendungen bemerkenswert. Daß auch die Klangfarbe der in Aegypten gefundenen Logia ähnlich ist, mag nebenbei bemerkt sein. Von Anfang an sind die Menschen Kinder des ewigen Lebens; wenn sie den Tod als ihren Anteil auf sich nehmen, so haben sie ihn dadurch aufgebraucht, so daß er in ihnen erstorben ist, also keine Macht mehr über sie hat. Der Ausdruck *τὸν κόσμον λύειν* bedeutet die Abkehr von allem Sinnlichen, seine Ertötung; damit wird der Mensch Herr über die vergängliche Welt (vgl. das Logion: *ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ*

θεοῦ). Wenn auch hier Clemens zur Erläuterung zufügt, daß Valentin ähnlich wie Basilides annehme, daß der Mensch von Natur zum Heil bestimmt sei, daß aber der Tod, ein Werk des Weltschöpfers, sich dazwischen eingedrängt habe und daß erst diese von den unsern verschiedene Art (τοῦτο τὸ διάφορον γένος, nämlich Christus) habe von oben herabkommen müssen, um den Tod zu vernichten, so widerspricht das z. T. direkt den 5 Worten Valentins, stimmt dagegen mit den Lehren der Schule überein.

Über den Ursprung der Sünde und des Bösen im Menschen belehrt das umfangreichste von allen Bruchstücken, das aus einem Briefe stammt und folgendermaßen lautet (Clemens Alex., Strom. II, 20, 114): „Einer ist gut, dessen Mitteilung die Offenbarung durch den Sohn ist, und allein durch ihn vermag das Herz rein zu werden, wenn jeder 10 böse Geist aus dem Herzen ausgetrieben wird. Denn viel böse Geister wohnen in ihm und lassen es nicht rein werden, jeder von ihnen thut seine Werke, indem sie alle vielfältig durch unziemliche Begierden plagen. Und das Herz scheint etwas ähnliches zu erfahren wie die Karavanserai. Denn diese wird angebohrt und angegraben und oft mit Kot beschmutzt, wenn Leute ohne Anstand darin logieren und auf den Ort kein Acht haben, 15 weil er ihnen nicht gehört. So geht es auch mit dem Herzen; so lange es keine Fürsorge erfährt, ist es unrein, vieler Dämonen Behausung. Wenn es aber der einige gute Vater in Obhut nimmt, so ist es geheiligt und erstrahlt von Licht und so wird der selig gepriesen, der ein solches Herz besitzt, weil er Gott schauen wird." Valentin vergleicht das Herz mit einer Herberge, die von unanständigen Gästen beschmutzt und demoliert wird. Weil die 20 Gäste an dem fremden Eigentum kein Interesse haben, bohren sie Löcher in die Wände, heben die Erde aus und lassen allen Unrat darin liegen. Dies jedem antiken Reisenden geläufige Bild, für das auch heute noch der Orient Illustrationen bietet, soll die Thätigkeit der Dämonen, der Erreger der Leidenschaften, im Herzen erläutern. Sie sind darin eingedrungen, haben sich dort eingenistet und verderben nun ihre Behausung, bis der „gute 25 Vater" sich dieser annimmt, die Dämonen austreibt und das Herz nun rein und heilig von Licht erstrahlt. Wer ein so von den bösen Dämonen und den von ihnen hervorgerufenen Begierden gereinigtes Herz hat, ist selig, weil er Gott schauen wird. Die Benutzung von Worten Jesu (Mt 19, 17. 12, 45 f. 5, 8) ist ebenso bemerkenswert, wie die Einfachheit des Gedankenganges (vgl. dazu E. Schwartz, Hermes XXXVIII, 96 f.). Clemens 30 hat gegen die Anschauung polemisiert, was ihn jedoch nicht hindert, an anderer Stelle die Allegorie zu übernehmen (s. Schwartz a. a. O. 95; die spätere Form dieses Gedankens bei den Valentinianern s. bei Hippolyt, Philos. VI, 34).

Von Jesus handelt ein Fragment, das aus einem Brief an einen gewissen Agathopus stammt, dessen Text aber verdorben ist, so daß er sich nicht mit Sicherheit erklären läßt 35 (Clemens Alex., Strom. III, 6, 59; Verbesserungsvorschläge teilt Stählin im Apparat mit). Der verderbte Eingang des Bruchstückes enthält die Behauptung, daß Jesus enthaltsam gelebt habe und — wie es scheint —, daß er dadurch seine Vergottung erwirkt habe. „Er aß und trank, ohne die Speisen wieder besonders von sich zu geben. So groß war bei ihm die Kraft der Enthaltsamkeit, daß die Nahrung in ihm nicht verdarb, da es 40 in ihm kein Verderben gab." Leider läßt sich nicht mehr erkennen, wie sich Valentin die Vergottung dachte und wie er sich die Leiblichkeit Jesu vorstellte. Aber welche Bedeutung er der ἐγκράτεια beimaß, wird hieraus deutlich. Der Gedanke erinnert an den in dem gnostischen Hymnus „von der Seele", wonach die irdische Speise den pneumatischen Menschen verdirbt (Preuschen, Zwei gnost. Hymnen 54 f. Tertullian, de anima 23). 45 Hier wird durch die Kraft der Enthaltsamkeit die verderbliche Wirkung der Speise aufgehoben: es ist deutlich, wie bei Valentin alles spiritualisiert ist.

Wichtig für die Beurteilung von Valentins Gemeindebegriff ist ein kleines Stück aus einer Homilie περὶ φίλων, dessen Text freilich ebenfalls nicht intakt ist (Clemens Alex., Strom. VI, 6, 52): „Vieles von dem, was in den allgemein zugänglichen Schriften ge- 50 schrieben ist, findet sich in der Gemeinde Gottes geschrieben. Denn das Gemeinsame, das sind die Worte aus dem Herzen, das Gesetz, das im Herzen geschrieben ist. Dies ist das Volk des Geliebten, das geliebt wird und ihn liebt." Der Zusammenhang bleibt im einzelnen dunkel; aber daß von einer geistigen Gemeinschaft, nicht von einer äußerlichen Organisation die Rede ist, ergiebt sich mit genügender Deutlichkeit. Der λαὸς τοῦ ἠγα- 55 πημένου wird mit den ῥήματα ἀπὸ καρδίας, dem νόμος γραπτὸς ἐν καρδίᾳ (Rö 2, 15) in den engsten Zusammenhang gesetzt.

Als Quelle seiner Lehre hat Valentin (nach Hippolyt, Philos. VI, 42) eine Vision bezeichnet. Er sah ein neugeborenes Kind, das sich auf seine Frage als Logos zu erkennen gab. Der von ihm vorgebrachte „tragische Mythus" sei die Quelle seiner Lehre. Visio- 60

nären Charakter trägt auch das Bruchstück eines Psalms, das ebenfalls von Hippolyt (Philos. VI, 37) aufbewahrt worden ist.

Es ist eine unlösbare Aufgabe, aus diesen Bruchstücken eine zusammenhängende Darstellung von Valentins Lehre zu geben. Es war ein besonderes Schicksal, daß gerade diese Aeußerungen nicht ebenso, wie die Masse seiner Schriften dem Untergange verfallen sind, ohne daß damit bewiesen werden könnte, gerade sie seien für Valentin in hervorragendem Maße charakteristisch. Zudem wird die Analyse dadurch erschwert, daß sich die Exegese der valentinianischen Schule bereits dieser Äußerungen bemächtigt und sie in Zusammenhänge hineingestellt hat, die ihnen ursprünglich fremd waren. Jede Darstellung der Lehre Valentins hat aber von einer strengen, durch nichts beeinflußten Analyse der noch erhaltenen Worte auszugehen. In ihnen nur ein unvollkommenes Zeugnis der Gedanken des Lehrers zu sehen (Heinrici, Valent. Gnosis S. 65 f.), ist ein durch nichts gerechtfertigtes Mißtrauen. Es erklärt sich nur aus der Thatsache, daß man viel zu wenig Rücksicht auf die Entwickelung der Systeme genommen hat, die gerade bei der Lehre Valentins eine besonders intensive gewesen sein muß.

Über allem Sein thront der „lebendige Äon" (*ὁ ζῶν αἰών*) oder wie er an anderer Stelle genannt wird, der „präexistente Mensch" (*ὁ προὼν Ἄνθρωπος*), der „einzige gute Vater" (*ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ*). Heidnische und christliche Bezeichnungen laufen parallel. Sein unvollkommenes Abbild ist die Welt. Wer sie geschaffen hat, sagt Valentin nicht, vielleicht der Demiurg, vielleicht die höhere Sophia. Die Schöpfung war mangelhaft, so daß der schaffende Künstler den Namen des lebendigen Äon beifügen mußte, um es zu ermöglichen, daß man diesen aus dem Geschaffenen erkenne. Denn die Herrlichkeit dieses Äon ist so groß, daß sie keine Nachbildung verträgt, obwohl sie zur Nachbildung reizt. Gemeint ist aber nicht die materielle Welt; sie kann nicht die Züge des lebendigen Äon tragen, da sie ja tot ist. Es ist die Welt der Geister, an der auch der Mensch durch seine Seele Anteil hat. Wie Valentin die Entstehung der materiellen Welt erklärte, läßt sich aus den Bruchstücken seiner Schriften nicht mehr nachweisen. In den Menschen legte der Schöpfer, ohne daß die Engelwesen etwas davon merkten, den Samen der höheren Natur (*σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας*), so daß er durch seine Reden Entsetzen unter den Engeln verbreitete, da sie meinten, der „präexistente Mensch" d. h. Gott sei selbst in ihm vorhanden. Sie entstellten daher das Werk, indem die Begierden als Dämonen in ihn eindrangen und die Behausung beschmutzten. Von Anfang an für das Leben bestimmt und des ewigen Lebens teilhaftig ist dieser Same der höheren Natur unverletzlich. In der Überwindung der Leidenschaften wird auch der Tod in den Menschen überwunden; sie lösen die Welt, ohne in ihr aufzugehen und triumphieren dadurch über die Vergänglichkeit.

Die Rolle, die Jesus in diesem Erlösungsprozeß gespielt hat, scheint dadurch gegeben zu sein, daß ihm eine vollkommene Enthaltsamkeit zugeschrieben wird. Die Kraft der Enthaltsamkeit ging so weit, daß sogar die Speisen unverdaut durch ihn hindurchgingen. In der Abwendung vom Sinnlichen und den Kampf gegen die Leidenschaften liegt daher der Weg, der zur Erlösung führt. Sind die bösen Geister, die Leidenschaften, aus dem Herzen ausgetrieben, so herrscht in ihm der Vater, der allein gut ist, und an dem Menschen erfüllt sich die Verheißung, daß er Gott schauen wird.

Die Quellen dieser Theologie sind die platonische Philosophie, Worte Jesu und paulinische Sätze. Daß Valentin sich in seinen schriftlichen Äußerungen zurückhaltender gezeigt habe, ist eine unstatthafte Annahme. Er steht in der That den kirchlichen Kreisen und ihren Anschauungen noch unendlich viel näher, und er hat in dem synkretistischen Gemenge den festen Boden noch weniger unter den Füßen verloren als ein Teil seiner Schüler.

4. Geschichte der valentinianischen Schule. Es wird wohl kaum ein zutreffendes Bild der Lehre Valentins selbst sein, das Irenäus (I, 11, 1) entwirft; wenigstens stimmt das, was wir hier als valentinianisches System erhalten, in wichtigen Punkten nicht mit den authentischen Äußerungen Valentins. Nach ihm wäre das System eine Äonengenealogie gewesen, wie sie uns von den Antignostikern zum Überdruß aufgetischt werden. An der Spitze soll danach eine unnennbare Zweiheit stehen, deren eines Glied der *Ἄρρητος*, das andere die *Σιγή* ist. Diese Zweiheit emaniert eine zweite Zweiheit, den *Πατήρ* und die *Ἀλήθεια*. Aus dieser Vierheit geht abermals ein doppeltes Begriffspaar hervor: *Λόγος* und *Ζωή* einerseits, und *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* andererseits. Diese vier Begriffspaare bilden die erste Achtheit. *Λόγος* und *Ζωή* emanieren zehn Kräfte (*δυνάμεις*), *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* zwölf. Daß diese Mystik auf eine Spielerei mit der Zahl dreißig, der Zahl der Tage im ägyptischen Monat, hinausläuft, ist ohne

weiteres deutlich (vgl. dazu Reitzenstein, Poimandres 271 ff.). Eine von den zwölf letzten Emanationen fiel ab, und von ihr ging das weitere Schöpfungswerk aus. Sie trennte durch Grenzen den Bythos, d. h. den obersten Weltgrund, von dem Pleroma; in diesem waren die erzeugten Äonen, in jenem der ungezeugte Vater. Die zweite Grenze trennt die „Mutter" von dem Pleroma. Christus ist keine Emanation von den innerhalb des Pleroma befindlichen Äonen, sondern die „Mutter" hat ihn aus der Verbindung mit einem Schatten, der höheren Welt (d. h. des Pleroma) sich erinnernd, geboren. Da er männlich war, warf er den Schatten von sich und kehrte in das Pleroma zurück. Die Mutter, die der geistigen Potenz beraubt war, blieb mit dem Schatten allein zurück und brachte nun den Demiurgen hervor, der auch *παντοκράτωρ* genannt wird. Mit diesem zusammen wurde der „linke Archon" (*ἀριστερὸς Ἄρχων*) emaniert. Jesus gilt bald als Emanation des *Θελητός*, bald als eine solche des Christus, bald als eine der Syzygie *Ἄνθρωπος-Ἐκκλησία*. Den heiligen Geist betrachten sie als eine Emanation der *Ἀλήθεια* (so hat der Lateiner; Epiph. liest *τῆς Ἐκκλησίας*); sein Zweck sei die Prüfung und Befruchtung der Äonen, in die er unsichtbar eingehe. Daher brächten die Äonen die Früchte der Wahrheit. Irenäus hat dieser Skizze des valentinianischen Systems die Worte zugefügt: haec quidem ille; sie fehlen zwar bei Epiphanius, sind aber schwerlich, wie Stieren z. d. St. meint, eine Zuthat des Übersetzers. Dennoch wird man ein Recht haben zu bezweifeln, daß die Darstellung, aus welcher Quelle sie auch stammen möge, ein Bild der Anschauungen Valentins gewährt. Fast nichts erinnert an die Lehre, wie sie sich aus einer Analyse der Fragmente Valentins ergiebt. Der Schluß wird daher nicht abzuweisen sein, daß man eine Schullehre mit der Valentins selbst identifiziert hat.

Mit der Darstellung des Irenäus stimmt in wesentlichen Punkten das System eines in dem mystischen Jargon geschriebenen Briefes überein, den Epiphanius seinem Panarion einverleibt hat (h. 31, 5 f.). Woher er ihn hat, sagt er ebenso wenig, wie er etwas über den Verfasser bemerkt. Er berichtet nur, daß man die Schrift in den Kreisen der Sekte lese (*πρὸς ἔπος καὶ κατὰ λέξιν τὴν παράθεσιν τῆς κατ' αὐτῶν ἀναγνώσεως, λέγω δὴ τῆς αὐτῶν βίβλου, ἐνταῦθα ποιήσομαι*); offenbar hat Epiphanius angenommen, daß sie eine gewisse Autorität besitze. An Valentin als Verfasser zu denken, verbietet der Stil; aber dessen einfacheres System und seine Terminologie schimmern noch deutlich hindurch. Am Anfang dieses Systems steht der *Αὐτοπάτωρ* oder *Ἄτρεπτος*, der alles in sich umfaßt, den einige den nie alternden, stets jugendlichen, mannweiblichen Äon nennen, der stets alles umfaßt, ohne umfaßt zu werden. Sein Selbstbewußtsein (*ἡ ἐν αὐτῷ ἔννοια*) wollte die *Σιγή* (von andern *Ἔννοια, Χάρις* genannt). In der Vereinigung mit dem Urvater stellt die *Σιγή* den „Vater der Wahrheit" heraus, von den Vollkommenen *Ἄνθρωπος* genannt, das Gegenbild des präexistenten *Ἀγέννητος*. Aus der Verbindung von *Σιγή* und *Ἄνθρωπος* geht die *Ἀλήθεια* hervor. Zu der ersten, der präexistenten Vierheit (*Βυθός, Σιγή, Πατήρ, Ἀλήθεια*), tritt aus der Verbindung der ersten Syzygie entstammend die zweite Vierheit: *Ἄνθρωπος, Ἐκκλησία, Λόγος, Ζωή*. Aus der Verbindung von *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* entspringen zwölf Kräfte, von denen sechs männlich, sechs weiblich sind; ferner zehn Kräfte aus der Verbindung von *Λόγος* und *Ζωή*, die wiederum zur Hälfte männlich, zur Hälfte weiblich sind. So entsteht die erste Dreißigzahl. Der Prozeß wiederholt sich dann noch einmal; es entsteht eine zweite Achtheit, die sich mit den Lichtkräften verbindet und so eine zweite Dreißigzahl hervorbringt. Die weitere Entwickelung fehlt, namentlich wird nicht deutlich, wie diese Äonenwelt mit der Erlösung der Seele in Beziehung gesetzt worden ist. Es ist nur das Vorspiel des Dramas geschildert; der tragische Mythus selbst ist verloren.

Daß diese Ausgestaltung des Systems alt ist, beweist Irenäus. Denn die Abweichungen des Briefes von seiner Darstellung sind so geringfügig, daß sie außer Betracht bleiben können. Diese Lehre auf Valentin selbst zurückzuführen, fehlt jeder Anlaß. Da sich das System auf die Zahl dreißig aufbaut, wird man in Ägypten seinen Ursprung zu suchen haben, wo sich offenbar sehr früh selbstständige Konventikel zusammenfanden.

Abweichend ist die Darstellung der Lehre, wie sie Hippolyt (Philos. VI, 29 sqq.) auf Grund einer eigentümlichen Quelle gegeben hat. Von Irenäus sind nur einzelne Bemerkungen übernommen. Auf die starken Differenzen unter den einzelnen Lehrern der Schule hat Hippolyt wiederholt hingewiesen. An die Spitze stellt Hippolyt die *μονάς*, auch *πατήρ* genannt; sie ist ungezeugt, unvergänglich, unfaßbar, unbegreifbar, letzte Ursache alles Seienden; dazu geschlechtslos ohne Verbindung mit einer weiblichen Kraft. Diese *μονάς* war ursprünglich allein in selbstgenügsamer Ruhe. Da sie aber die Einsamkeit nicht liebte und die Zeugungskraft in ihr vorhanden war, so wurde sie durch die Liebe ge-

zwungen, ein Objekt für diese zu schaffen. So emanierte der Vater den *Νοῦς* und die *Ἀλήθεια*: diese Zweiheit wurde Herrin, Anfang und Mutter der Äonen im *πλήρωμα*. Diese erste Zweiheit emanierte *Λόγος* und *Ζωή*, diese wiederum *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*. *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* bringen darauf zum Dank für die zeugungskräftigen Emanationen die vollkommene Zahl, die Zehn, in zehn Äonen dar. Dies ahmt wieder die zweite Dyas nach und emaniert zwölf Äonen, die dem *Νοῦς Ἀλήθεια* dargebracht werden, so daß nun im ganzen 28 Äonen vorhanden sind — die Zahl der Tage des Mondmonats. Die Zahl 28 weist auf orientalischen Ursprung dieser Gestalt des Systems hin. Der zwölfte und jüngste der zweiten Äonenreihe ist weiblich; es ist die *Σοφία*. Sie stieg zu dem Urvater empor und erkannte, daß er allein ungezeugt ist und daß er ungepaart das erste Äonenpaar emaniert habe. Ihn suchte sie nachzuahmen und brachte eine Emanation hervor: es war die gestaltlose und ungeformte Materie. Durch diese Emanation entstand im Pleroma eine Verwirrung; man befürchtete, daß auch das von den Äonen Gezeugte in ähnlicher Weise gestaltlos und unvollkommen werden möge und die Sophia selbst begann voll Entsetzen über diese Fehlgeburt zu jammern. Auf Bitten der Äonen sandte der Urvater diese zur Unterstützung. *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* emanieren Christus und den heiligen Geist. Auch hier wird der orientalische Ursprung deutlich; denn eine Syzygie entsteht nur dann, wenn man die semitischen Äquivalente רוחא קודשא-משיחא einsetzt. Durch diese neue Syzygie wird die Fehlgeburt der Sophia von den Äonen getrennt und damit die Ursache der Verwirrung beseitigt. Auch der Urvater emaniert noch einen Äon, den *Σταυρός*, der die Grenze der Äonen bezeichnet, daher auch *Ὅρος* oder *Μετοχεύς* genannt. Außerhalb dieses *Ὅρος* ist die Achtheit, die außerhalb des Pleroma befindliche Sophia, die Christus zu einem vollkommenen Äon gestaltete.

Die dreißig Äonen beschlossen nun eine gemeinsame Frucht des Pleroma zu emanieren und diese dem Urvater darzubringen. So wurde Jesus emaniert. Die untere Sophia suchte angstvoll ihre Erzeuger, Christus und den heiligen Geist. Die Äonen fanden mitleidig Jesus, der mit der unteren Sophia eine Syzygie einging und sie von den Leiden heilte, die sie in ihrer Sehnsucht nach Christus ausstand. Das gelang ihm; er befreite die Sophia von den Leiden, indem er diese zu Hypostasen machte. Von der Furcht, von der *οὐσία ψυχική* stammte der Demiurg, aus der Trauer die Materie, aus der Ratlosigkeit die Dämonen, aus der Hilfsbedürftigkeit die Buße und der Aufschwung der Seele. Diese gehört zu der Mittelsphäre: sie steht unter der *ὀγδοάς* und über der Materie. Wird sie der *ὀγδοάς* ähnlich, so steigt sie empor und geht in die *ὀγδοάς*, das himmlische Jerusalem, ein; wird sie aber der Materie ähnlich, so geht sie zu Grunde. Von dem Demiurgen stammen die Seelen, denen er aus der dämonischen Materie Leiber gab, wie er auch, ohne zu wissen, daß die Kraft dazu von der unteren Sophia stamme, die Welt schuf. Propheten und Gesetz sind von dem Demiurgen ausgegangen. Alle Psychiker tragen eine Hülle auf dem Herzen, die ihnen die höhere Geisterwelt verbirgt. Als diese Hülle weggenommen werden sollte, wurde Jesus (d. h. der historische) von der Jungfrau Maria geboren, indem die untere Sophia in diese einging und der Demiurg sie überschattete. Er heilte die Leiden der Seele, wie Christus die Leiden der unteren Sophia geheilt hatte.

Mit dieser Darstellung deckt sich im wesentlichen auch der Aufriß des valentinianischen Systems, den Clemens Alex. in den Exc. ex Theodoto § 29—42 aus einer Schrift der Valentinianer mitgeteilt hat. In manchen Einzelheiten weicht die Skizze freilich ab, allein der Typus ist derselbe (vgl. die eingehende Darstellung bei Lipsius, JprTh 1887, 629 ff.).

Wie Hippolyt (Philos. IV, 35; vgl. Tertull., adv. Valent. 11) berichtet, zerfiel die Schule später in einen orientalischen und einen italienischen Zweig. Zu diesem rechnet Hippolyt den Ptolemäus und Herakleon, zu jenem Axionikus und Bardesanes [s. d. Art. Bd II S. 400 ff.]. Der abendländische Zweig hatte sich vor allem in Italien und Südgallien verbreitet und zwar in solchem Maße, daß Irenäus sein großes ketzerbestreitendes Werk ursprünglich allein gegen die valentinianische Schule zu richten beschloß (I, praef. 2). Der orientalische Zweig hatte sein Wesen in Ägypten, wo noch Epiphanius seine Anhänger in einigen Bezirken fand, und in Syrien. Zu diesem Zweig gehört auch Markus, über den Irenäus besonders ausführliche Mitteilungen gemacht hat. Über die wichtigsten Schüler Valentins, Secundus, Ptolemäus, Herakleon, Kolorbasus, Markus s. u. Die noch bekannten Namen von Anhängern Valentins sind nach Harnack, Altchr. Litteraturgesch. I, 174: Secundus, Ptolemäus (die Flora), Herakleon (Kolorbasus?), Theotimus, Alexander, Markus, Axionikus, Theodotus, Florinus, Cucus, Bardesanes, Ambrosius, Candidus, Proserius, Valens. Daß die Sekte bis in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts hinein bestand, wurde schon vorher bemerkt; doch scheint sie damals auf Ägypten beschränkt gewesen zu

sein. Anderwärts werden ihre Reste von dem Manichäismus aufgesogen worden sein. Über ihr Erlöschen sind wir nicht unterrichtet. Für Theodoret (haeret. fab. praef.) ist die valentinianische Gnosis eine abgethane Sache, die bereits der Geschichte angehört.

5. **Secundus.** Über ihn besitzen wir an selbstständigen Nachrichten nur was Irenäus (I, 11, 2) mitgeteilt hat. Philastrius (div. haer. lib. 40) schreibt ihm eine doketische Christologie zu, die in seiner Quelle, dem Syntagma Hippolyts, den Valentinianern beigelegt war (vgl. Tertull., adv. haeres. 11 sq.). Was Augustin (de haeres. 12) und Prädestinatus (c. 12), der ihn ausschreibt, berichten, ist wertlos, ebenso des letzteren Bemerkung, Diodor von Creta habe die Anhänger des Secundus widerlegt. Nach Irenäus teilte Secundus die erste Ὀγδοάς in zwei Tetraden, deren eine männlich, die andere weiblich war; jene war das Licht, diese die Finsternis. Die abgefallene Kraft ließ er nicht eine der dreißig Äonen sein, sondern rechnete sie zu ihren Früchten. Es ist nicht ganz deutlich, wie diese Worte zu verstehen sind (*τὴν δὲ ἀποστᾶσάν τε καὶ ὑστερήσασαν δύναμιν μὴ εἶναι ἀπὸ τῶν λ' Αἰώνων ἀλλὰ* [*ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν*]). Man muß wohl die von Hippolyt ausgezogene Schrift zu Hilfe nehmen, um den Sinn richtig zu erfassen. Dann wäre die abgefallene Kraft die obere Sophia, die hier nicht in die Reihe der dem Pleroma angehörenden Äonen gestellt war. So erklärt sich die spätere Form des Systems, die eine obere und eine niedere *Σοφία* kennt.

6. **Ptolemäus.** Von ihm ist einer der kostbarsten Reste der gnostischen Litteratur erhalten, der Brief an die Flora (Epiphan., h. 33, 5 sqq.); er ist verschiedentlich abgedruckt, z. B. bei A. Hilgenfeld, ZwTh 1881, 215—230. Neue Recension auf Grund neuer Kollationen bei A. Harnack, SBA 1902, 536 ff. Derselbe hat den Text mit kritischem Kommentar auch in Lietzmanns kleineren Texten Nr. 9 veröffentlicht (Bonn 1904). Ueber Ptolemäus vgl. noch A. Stieren, De Ptolemaei Valentiniani ad Floram epist. I, 1843 [will den Brief in zwei, von verschiedenen Verfassern herrührende Werke teilen und seine Authenticität bestreiten; die Arbeit ist gänzlich verfehlt]. G. Heinrici, D. valent. Gnosis 1871, 75 ff.; A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte 346 ff.; R. A. Lipsius, DchrB IV, 515 ff.; Diestel, Gesch. d. AT in d. christl. Kirche 1869, S. 66 ff. Quellen: Außer dem Brief an Flora Iren. I, 1—8. Irenäus bildet auch die Quelle für Hippolyt und Epiphanius; woher letzterer den Brief an Flora erhalten hat, läßt sich nicht ausmachen.

Über die Person und die Lebenszeit des Ptolemäus sind wir nur äußerst mangelhaft unterrichtet. Es läßt sich nur soviel sagen, daß er noch am Leben gewesen zu sein scheint, als Irenäus sein Werk gegen die Gnostiker schrieb (c. 180). Er sagt in dem Vorwort (§ 2): *καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω τὴν τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν καὶ ἀφορμὰς δώσομεν κατὰ τὴν ἡμῶν μετριότητα πρὸς τὸ ἀνατρέπειν αὐτὴν κτλ.* Daß diese Irrlehre zu seiner Zeit verbreitet wurde, sagt er damit deutlich; nicht aber ist sicher, wennschon wahrscheinlich, daß Ptolemäus damit selbst noch zu den Lebenden gerechnet worden sein muß. Nach Hippolyt (Philos. VI, 35) war Ptolemäus einer der Führer der abendländischen Valentinianer. Doch erfahren wir nicht, wo er gelebt und wann er gewirkt hat. Selbstständige Kunde hat auch Hippolyt nicht über ihn besessen; was er über ihn berichtet (Philos. VI, 38), ist aus Irenäus entnommen.

Von Schriften ist außer dem Brief an Flora nur ein Bruchstück aus einer exegetischen Schrift erhalten (Iren. I, 8, 5). Da Irenäus, der es erhalten hat, versichert (praef. 2 *ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν*), er habe Aufzeichnungen von Schülern Valentins benutzt, so wird man darunter ein exegetisches Werk des Ptolemäus zu verstehen haben, das u. a. eine Auslegung des johanneischen Prologes enthielt. Von diesen Bruchstücken hat die Darstellung der Theologie des Ptolemäus auszugehen; der Bericht des Irenäus ist daneben sekundär, da nicht mehr festzustellen ist, wieviel aus mündlichen Nachrichten stammt, die Irenäus zugestandenermaßen ebenfalls benutzt hat (praef. 2 *ἐνίοις δὲ αὐτῶν συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν*).

Der Brief an Flora, eine sonst unbekannte Christin, ist veranlaßt durch eine Frage nach dem Ursprung des alttestamentlichen Gesetzes. Nach der Ansicht der kirchlichen Lehrer ist es von Gott dem Vater gegeben; die anderen behaupten, es stamme vom Teufel. Keine der beiden Ansichten ist berechtigt, sondern ein Teil des Gesetzes geht auf Gott, ein Teil auf Moses und ein Teil auf die Ältesten des jüdischen Volkes zurück, wie sich aus den Worten des Heilands noch erschließen läßt. Auch der von Gott stammende Teil des Gesetzes zerfällt in drei Teile: 1. die reine, mit dem Bösen nicht verquickte Gesetzgebung (*ἡ καθαρὰ νομοθεσία, ἡ ἀσύμπλοκος τῷ κακῷ* c. 3, 1). Diese hat der Heiland er-

füllt, nicht aufgelöst (Mt 5, 17); 2. das mit dem Bösen verquickte Gesetz, das vom Heiland aufgehoben wurde, da es mit seiner Natur unvereinbar war; 3. die dritte Gruppe ist typisch und symbolisch, als Abbild der höheren, pneumatischen Welt den Menschen gegeben. Diese Gruppe ist von dem Heiland, von dem Sinnlichen auf das Geistige zurückgeführt worden. Die reine Gesetzgebung wird repräsentiert durch den Dekalog, der zeigt, was man zu lassen und zu thun hat. Da ihm das Vollkommene (*τὸ τέλειον*) fehlt, mußte er von dem Heiland erfüllt werden. Die zweite Gruppe umfaßt Gebote wie die dem jus talionis entnommenen; solche sind von dem Heiland aufgehoben worden. Zu den typischen sind diejenigen über den Sabbath, die Beschneidung, das Fasten, die Feste u. ä. zu rechnen. Ihre wörtliche, sinnenfällige Erfüllung ist aufgehoben und sie müssen geistig verstanden werden als *εἰκόνες καὶ σύμβολα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων*. An die Stelle der blutigen Opfer treten diejenigen *διὰ πνευματικῶν αἴνων καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐποϊίας*, als geistliche Lobopfer und Barmherzigkeit am Nächsten.

In dem zweiten, kürzeren Abschnitt des Briefes (c. 5) erörtert Ptolemäus die Frage, wer der Gott sei, der das Gesetz gegeben hat. Von dem höchsten, vollkommenen Gott, dem *τέλειος θεός*, kann es nicht stammen, da es unvollkommene, vom Heiland beseitigte Stücke enthält; ebenso wenig vom Teufel. Folglich muß der Gesetzgeber von beiden verschieden sein. Es ist der Demiurg, der Weltschöpfer, der von jenen beiden wesenhaft verschieden ist. Er steht mitten zwischen beiden; er ist weder gut, wie jener, noch böse wie der Teufel, und wird daher passend als gerecht bezeichnet. Er ist niedriger als der vollkommene Gott, und dessen Gerechtigkeit ist vollkommener als die seine; denn er ist erzeugt. Andererseits ist er höher als der Teufel, dessen Wesen Vergänglichkeit, Dunkel ist, da er materiell und vielgestaltig ist. Das Wesen des ungezeugten Allvaters, des *πατὴρ τῶν ὅλων*, dagegen ist Unvergänglichkeit, absolutes Licht. Sein Wesen hat zwei Potenzen hervorgebracht — welche, können wir leider nicht mehr erkennen, da gerade hier eine Lücke im Text ist, die sich aus dem Folgenden nicht mehr mit Sicherheit ausfüllen läßt. Die Frage, wie von dem einen Urprinzip, das ein einziges ist und von uns als eines bekannt und geglaubt wird, das ungezeugt und unvergänglich und gut ist, auch die Naturen hervorgegangen sind, das vergängliche (d. h. der Teufel) und das mittlere (d. h. der Demiurg), die doch jenem vollkommenen Prinzip unähnlich sind, da dieses doch nur ihm ähnliches und wesensgleiches hervorbringen und zeugen kann — diese Frage beantwortet Ptolemäus nicht, sondern verschiebt die Belehrung darüber auf eine spätere Zeit.

Der Brief ist ausgezeichnet durch die ruhige, klare Beweisführung, deren Fundament religiös-sittliche Maßstäbe sind. Es giebt aus der alten Kirche nur wenig Dokumente, die sich hierin dem Brief an die Seite stellen lassen. Wir finden nichts von den abstrusen Aeonenreihen, die man nach dem Bericht der Häresiologen erwarten könnte und die anzubringen der zweite Teil des Briefes reichlich Gelegenheit geboten hätte. Dagegen ist eine einfache Theologie mitgeteilt, die sich mit derjenigen des Valentinus nahe berührt. Der letzte Weltgrund ist das „eine, ungezeugte, unvergängliche, gute Prinzip", das seinem Wesen nach *ἀφθαρσία* und *φῶς αὐτοόν, ἁπλοῦν καὶ μονοειδές* ist, der *θεὸς τέλειος*, der allein gute Gott, den der Heiland als seinen Vater bezeichnet hat (*ἕνα καὶ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἀπεφήνατο* c. 5). Er ist Vater (*πατήρ, πατὴρ τῶν ὅλων, ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, ἰδίως τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτοῦ*), Vater des Sohnes. Von ihm sind zwei Potenzen hervorgebracht, der Demiurg und der Teufel. Auch der Demiurg ist Gott; aber ihm eignen geringere Prädikate. Er ist nicht gut, nicht vollkommen, nicht ungezeugt, sondern gerecht, das Böse hassend (*δίκαιος καὶ μισοπόνηρος* c. 1, 6). Aber diese Gerechtigkeit ist nicht absolut; es ist die durch ihn selbst normierte Sphäre (*ἡ κατ' αὐτὸν δικαιοσύνη* c. 5, 4). Niedriger als der Vater ist er höher als der Teufel, die Mitte ist sein Reich, er ist selbst *ἡ μεσότης* (c. 5, 4). Doch ist er das Abbild des vollkommenen Gottes. Er hat die Welt geschaffen und waltet mit seiner Vorsorge in ihr. Er hat auch das Gesetz, soweit es nicht Menschenwerk ist, gegeben. Daher bedarf das Gesetz der Vollendung und Erfüllung, die ihm durch den Heiland zu teil geworden ist.

Auch der Teufel ist „Gott". Aber er darf mit dem Demiurgen nicht identifiziert werden. Er ist der Widersacher, der das Verderben schafft (*ὁ ἀντικείμενος φθοροποιὸς διάβολος* c. 1, 2). Seine Sphäre ist die Ungerechtigkeit; er ist schlecht, sein Wesen Verderben und Finsternis, materiell und vielgestaltig.

Das Problem, wie der vollkommene, gute, unvergängliche Gott, der schöpferisch veranlagt nur Gleichartiges schaffen kann, dennoch diese so vollkommen ungleichartigen

Wesen geschaffen haben könne, löst Ptolemäus in dem Briefe nicht. Er deutet an, daß er eine Lösung kenne, verschiebt aber die Erörterung dieser Lösung auf eine spätere Zeit. Es liegt nahe, hier an die Äonenreihen zu denken, durch die sich eine „Depotenzierung des höchsten Gottes vollzogen“ hat (Harnack, SBA 1902, S. 525). Aber es ist auch möglich, daß die Lösung auf anderem Wege gesucht worden ist. Dagegen ist die Soteriologie des Ptolemäus aus dem Briefe völlig deutlich. Die Erlösung ist in dem Heiland gegeben. Er allein kennt den Allvater (ὁ μόνος εἰδὼς τὸν τῶν ὅλων πατέρα c. 1, 8), daher ist der vollkommene Gott in spezifischem Sinne sein Vater. Seine Aufgabe war, uns den Vater kund zu thun. Indem er uns die Gotteserkenntnis vermittelte, hat er uns allein in den Stand gesetzt, die Rätsel der Welt zu begreifen (διὰ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων μόνον ἔστιν ἀπταίστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι c. 1, 9). Es ist bezeichnend für den Gang der Entwickelung des christlichen Dogmas, daß die christologische Formel ὁμοούσιος τῷ πατρί, die in Nicäa zum Sieg gekommen ist, dem Gnostiker Ptolemäus ihren Ursprung verdankt (Harnack a. a. O. S. 526 f.).

Die Autoritäten, auf die Ptolemäus seine Kritik am AT gründet, sind die Aussagen Jesu und der Apostel. Er kennt eine apostolische Tradition, die durch Succession der Gemeinde zugekommen ist (ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν c. 5, 10). Man kann an die Berufung Valentins auf den Paulusschüler Theodas denken, von dem er seine Lehre ableitete (s. o. S. 397, 24). Die Herrenworte sind von Ptolemäus ziemlich wörtlich citiert und zwar nach Mt mit geringfügigen Abweichungen (s. Harnack a. a. O. S. 529 f.). Das Johannesevangelium ist ebenfalls benutzt, aber ohne besondere Einführung; ein Citat aus 1, 3 wird mit λέγει ὁ ἀπόστολος eingeführt.

Der ptolemäischen Schullehre hat Irenäus einen längeren Abschnitt gewidmet (I, 1—8). Er hat dafür ὑπομνήματα besessen, ob von Ptolemäus selbst oder von einem seiner Schüler, geht aus seinen Worten nicht hervor. Differenzen in den einzelnen Aussagen hat er hervorgehoben und wenn er behauptet (I, 4, 3), daß einzelne Lehrer ihr System nicht öffentlich vortrugen, sondern sich für die Einweihung in die Mysterien Geld geben ließen, so zeigt dies, daß sie ihre Vorlesungen nicht anders behandelten als die heidnischen Philosophen ihrer Zeit. In der oberen Welt, dem Pleroma, herrschen 30 Äonen. An ihrer Spitze steht als Urgrund alles Seienden der Uranfang (Προαρχή, Προπάτωρ, Βυθός). In ihm ist immanent die Ἔννοια, auch Χάρις und Σιγή genannt. Den Gedanken, einen Anfang des All hervortreten zu lassen, legt der Βυθός wie einen Samen in die Σιγή, die darauf den Νοῦς (Μονογενής, Πατήρ, auch Ἀρχὴ τῶν πάντων genannt) gebiert. Er allein vermag den Vater zu erfassen. Mit ihm zugleich wurde die Ἀλήθεια emaniert. Diese vier: Βυθός-Σιγή, Νοῦς-Ἀλήθεια bildeten die erste Vierheit, die Wurzel des All. Von dem Μονογενής wurde Λόγος und Ζωή als Anfang des Pleroma emaniert und von diesen Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία. So entsteht die erste Ὀγδοάς, die zugleich als Vierheit aufgefaßt wird, da sich die einzelnen Begriffspaare als mannweiblich zusammenschließen lassen. Zehn weitere Äonen oder fünf Syzygien gehen aus Λόγος-Ζωή hervor, zwölf Äonen aus Ἄνθρωπος-Ἐκκλησία, so daß die Zahl der 30 Äonen erfüllt wird, deren letzter die Σοφία ist. Die Erkenntnis des Urvaters war nur der ersten Emanation, dem Μονογενής zu teil geworden, der sie auch den anderen Äonen vermitteln wollte, damit auch sie an der Herrlichkeit des Vaters teil hätten. Der 30. Äon, die Sophia, wurde von leidenschaftlichem Verlangen ergriffen, das Wesen des Vaters zu erfassen. Von dessen Süßigkeit wäre sie völlig aufgesogen worden, wenn sie nicht auf eine Potenz, den Ὅρος, der alles außerhalb der unbeschreiblichen Größe Gottes bewacht, gestoßen wäre. Dieser Horos führte sie wieder zu sich selbst zurück und überzeugt sie, daß der Vater unfaßbar ist. Sie ließ nun die frühere Absicht samt der Leidenschaft fahren, die aus jenem Anschauen des göttlichen Geheimnisses entstanden war.

Um die Wiederholung eines so vermessenen Strebens zu vermeiden, emaniert der Μονογενής nach der Vorsehung des Vaters noch eine andere Syzygie, Χριστός und das Πνεῦμα ἅγιον, welche die Zahl der Äonen abschließt. Christus belehrte nun die Äonen über das Wesen der Syzygie und über die Unfaßbarkeit des Vaters; diese Unfaßbarkeit sei für sie der Grund des Beharrens, während seine Erfaßbarkeit der Grund der Zeugung und Gestaltung in dem Sohne ist. Der heilige Geist aber lehrte sie, nachdem sie über ihr unbewegtes Beharren aufgeklärt waren, danksagen und verschaffte ihnen so die wahre Ruhe. Als Frucht der Dankbarkeit beschlossen alle Äonen, das Schönste zusammenzubringen und so entstand Jesus, der auch Σωτήρ, Χριστός, Λόγος und τὰ Πάντα genannt wird.

Damit ist das himmlische Drama bis an den Punkt geführt, an dem die Geschichte des Falles einsetzt. Ptolemäus hat — wenn anders die Darstellung des Irenäus wirklich sein System enthält — nicht einfach die Gedanken des älteren Valentinianismus reproduziert. Einerseits ist die Stellung der Sophia und die Rolle, die sie im Pleroma spielt, andersartig, andererseits ist nur ein Ὅρος angenommen und die Stellung des Σωτήρ schärfer präzisiert.

Der weitere Gang des Dramas nimmt seinen Ursprung von der an der Sophia ausgeschiedenen ἐνθύμησις, der jetzt zur Hypostase gewordenen Absicht, in die Tiefe des Vaters einzudringen. Diese Ἐνθύμησις, auch Ἀχαμώθ (הַחָכְמוֹת) genannt, war mit dem πάθος, das sie in der Sophia hervorgerufen hatte, aus dem Pleroma in die Leere, das κένωμα, herabgesunken. Gestaltlos, wie eine Fehlgeburt, bietet sie einen traurigen Anblick. Da erbarmt sich ihrer der obere Christus und verleiht ihr wenigstens nach ihrer Substanz eine Gestalt, wenn sie auch nicht nach der Erkenntnis gestaltet wird. In ihr ist noch das Sehnen nach dem Pleroma geblieben und sie hat noch einen Hauch der Unvergänglichkeit (ὀδμὴ ἀφθαρσίας) behalten. So sehnt sie sich nach dem Licht des Λόγος und sucht es zu erreichen, wird aber daran von dem Ὅρος gehindert, der ihr das Wort Ἰαώ zuruft, damit sie nicht zu weit vorgehe. Da wird sie, weil sie den Horos nicht überschreiten kann, von Leidenschaft ergriffen; sie erfährt Trauer, Furcht und Ratlosigkeit. Aus ihrer Zuwendung zu ihrem Schöpfer ersteht die Welt in ihrer gesetzmäßigen Ordnung und ihrem materiellen Bestand. Der Zuwendung entstammen die Seelen, die der Welt und diejenige der Demiurgen, den Thränen die feinste Substanz, dem Lachen die leichte, der Furcht und Trauer die schweren Stoffe. Aus dem Seelenstoff gestaltet die Achamoth den Demiurgen, der nun seinerseits in der Kraft der ἐνθύμησις Ebenbilder der Äonen schafft. So entstehen sieben Himmel oder Engel, über denen der Demiurg thront, über ihm, im mittleren Reich, die Achamoth, so daß hier ein Abbild der himmlischen Ὀγδοάς entsteht. Aus der Trauer stammt das Böse, das zum Teufel oder Κοσμοκράτωρ und seinen bösen Engeln, den Dämonen, gestaltet wird. Sein Reich ist die materielle Welt.

Von dem Demiurgen stammt der Mensch, der zunächst aus rein materiellem Stoff gebildet wird und dem der Schöpfer sodann den psychischen Stoff einhaucht. Zuletzt erhält er die fleischliche Hülle, den δερμάτινος χιτών. Doch hat die Achamoth dem Menschen zugleich auch den pneumatischen Menschen eingesät, ohne daß der Demiurg davon etwas merkte. So kam man zu einer vollkommenen Trichotomie: der rein materielle Teil, der vergänglich ist; das mit Willensfreiheit begabte Psychische, das sich für rechts und links, für Geistiges und Materielles entscheiden kann, und endlich das Pneumatische, das Salz und Licht der Welt ist. Das Pneumatische blieb aber nicht in allen Menschen vorhanden; in manchen überwucherte das physische, in anderen das materielle Element. So entstehen drei Geschlechter, von denen das erste der Vollkommenheit gewürdigt wird und teil an dem Pleroma gewinnen kann, während das zweite, das psychische zwischen gut und böse hin und her gezogen in den Ort der Mitte gelangt, wenn es sich zum Guten wendet. Das Geschlecht der Materiellen aber geht ins Verderben.

Der Erlösung bedürftig sind nur die Psychiker; vollzogen wird sie durch den Christus, über den die Aussagen der einzelnen Gruppen in der Schule stark abweichen. Nach einigen ist er von dem Demiurgen nach der psychischen und materiellen Seite geschaffen und dazu kam der Same des Pneumatischen von der Achamoth. Bei der Taufe ging der aus dem Pleroma herabgekommene Soter in ihn ein, so daß er ein Abbild der ursprünglichen Vierheit darstellt. Nach anderen nahm er von allen, zu deren Erlösung er gesandt war, die Erstlinge an: Pneumatisches von der Achamoth, Psychisches von dem Demiurgen, einen psychischen — nicht materiellen — Leib von der Ökonomie. Nur der letztere litt; Pneumatisches und Psychisches waren unsichtbar und konnten daher auch nicht leiden. In der Kirche als einer Gemeinschaft in erster Linie der Psychiker herrscht der Demiurg; daher fehlt hier die vollkommene Gnosis, die nur den Pneumatikern zu Teil geworden ist. Diese bedürfen daher ihrer Natur nach keiner Erlösung, sondern sind des Eingangs in das Pleroma gewiß. Die Vollendung wird dann eintreten, wenn alles Pneumatische zur vollkommenen Gnosis gelangt und danach gestaltet sein wird, d. h. wenn alle pneumatischen Menschen die vollkommene Erkenntnis von Gott und der Achamoth besitzen. Dann wird die Achamoth als Braut des Soter in das Pleroma eingehen und dies wird die Hochzeit seiner Frucht, des Christus mit der erlösten Tochter des Lichtes feiern. Mit ihr zugleich gehen die Pneumatiker als Lichtengel in das Pleroma ein. Der Demiurg geht an den Ort der Mitte, an dem sich bis dahin die Achamoth aufhielt, und hier finden die Psychiker Ruhe. Die materielle Welt wird im Feuer vernichtet.

Dies System verfolgt ein doppeltes Ziel. Das eine ist spekulativer Art. Es will zeigen, inwiefern Gott in Wirklichkeit Allvater (*πατὴρ τῶν ὅλων*) sein könne, inwieferne er thatsächlich der Urgrund von allem, was da existiert, ist. Die zu selbstständigen Wesen, zu Göttern gemachten göttlichen Kräfte und Eigenschaften sollen die Entfaltung des göttlichen Wesens deutlich machen, sollen zeigen, wie in diese Welt einer friedensvollen, ruhigen und seligen Entfaltung das Begehren und damit das Leiden eintrat, und wie mit diesem Leiden das Herabsinken aus dem Pleroma, der Sphäre, in der Gott vollkommen alles in allem ist, gegeben war. So nähert sich diese selige Geisterwelt der Materie und je näher sie dieser kommt, um so mehr verliert sie Fühlung mit der reinen Geistigkeit des Pleroma. Das andere Interesse ist rein religiös-sittlicher Art. Das Problem, wie der Mensch, der mitten zwischen den feindlichen Gegensätzen steht, zur Gottheit zurückkehren kann. Und hier ist es bezeichnend, mit welcher Energie die Person des Heilands in den Mittelpunkt des Erlösungsprozesses gestellt wird. Auch der geistliche Mensch, dem seine Natur die Teilnahme an der Erlösung in Pleroma garantiert, kann des Heilandes nicht entbehren, durch den der in ihn gelegte pneumatische Same erst zur Entfaltung kommt. So läuft auch diese unendlich viel kompliziertere Form des Systems doch im wesentlichen auf die Gedankenreihen hinaus, die Ptolemäus selbst in schlichter und klarer Form in dem Brief an die Flora entwickelt hat.

Wie sich die Exegese unter dem Einfluß dieses Systemes gestaltete, zeigt ein Fragment bei Irenäus (I, 8, 5), das nach der Schlußbemerkung des Irenäus: **et Ptolemaeus quidem ita** von diesem selbst herzurühren scheint. Es behandelt den Anfang des Johannesevangeliums. Johannes will darin die Entstehung des All erklären; zunächst das Prinzip, das zuerst von Gott erzeugt wird und von dem alles emaniert: *ἀρχή*. Es heißt auch *Νοῦς* (so der Lateiner; bei Epiphanius fehlt die Notiz), Sohn, *Μονογενής* und *Θεός* (**filium et unigenitum domini** der Lateiner). Von diesem wurde der *Λόγος* emaniert und in ihm das Wesen der Äonen, die später vom Logos ihre Gestalt empfingen. Zuerst differenziert also Johannes Gott, die *Ἀρχή* und den *Λόγος*, dann vereinigt er sie wieder. Alle folgenden Äonen haben durch den Logos Gestalt gewonnen und sind durch ihn entstanden. Mit den Worten: was in ihm wurde, ist Leben, deutet Johannes die Syzygie an, denn von den anderen heißt es, es sei durch ihn geworden, nur das Leben ist in ihm geworden. Durch den Logos wird das Leben fruchtbar und bringt das „Licht der Menschen" hervor: die Syzygie von *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*. Diese heißt *φῶς*, weil die Menschen durch sie Gestalt gewinnen und in die Erscheinung treten. So ergiebt sich also aus diesen drei ersten Versen des Johannesevangeliums die erste Vierheit. Indem es von dem *Σωτήρ* spricht und sagt, daß alles außerhalb des Pleroma durch ihn Gestalt gewonnen habe, bezeichnet es ihn als die Frucht des Pleroma. Wenn man die von Johannes genannten Begriffe zusammenzählt, so ergiebt sich, daß er die erste *Ὀγδοάς* aufgeführt hat; er nennt nämlich: *Πατήρ, Χάρις, Μονογενής, Ἀλήθεια, Λόγος, Ζωή, Ἄνθρωπος, Ἐκκλησία*.

Die Künstlichkeit dieser Exegese steht in einem deutlichen Gegensatz zu der einfachen Beweisführung und der verständigen Schriftbenutzung, wie wir sie im Brief an die Flora finden. Trotz der Schlußworte des Irenäus, die dem Ptolemäus diese Auslegung zuzuschreiben scheinen, ist es daher fraglich, ob sie wirklich von ihm herrührt.

7. **Herakleon.** Die Fragmente sind gesammelt bei E. Grabe, Spicileg. II, 80 sqq. 236; A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte 472 ff. In neuer sorgfältiger Recension von E. A. Brooke, The fragments of Heracleon (TSt I, 4), Cambridge 1891. [Hier auch eine Darstellung seines Systems; nach Brookes Sammlung sind die Fragmente im folgenden citiert.] A. Neander, Entwickelung d. vornehmsten gnost. Systeme 1819, 143 ff.; G. Heinrici, Die valent. Gnosis 1871, 127 ff.; A. Hilgenfeld, Ketzergesch. 1884, 498 ff.; G. Salmon, DchrB II, 897 ff. Ueber die Methode seiner Schriftauslegung s. E. Preuschen in d. Einleitung zu d. Ausgabe von Origenes' Kommentar zu Joh., Leipzig 1903, CII ff.

Auch über die Person und Schicksale des Herakleon wissen wir sehr wenig, trotzdem gerade von ihm dank dem Origenes zahlreichere Bruchstücke erhalten sind, als von irgend einem seiner Schulgenossen. Clemens Alex. nennt ihn den Angesehensten aus der Schule Valentins (*ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος*, Strom. IV, 9, 71). Origenes wußte über seine Persönlichkeit nichts weiter zu sagen, als daß er für einen vertrauten Schüler des Valentin gegolten habe (*τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον*, Komm. in Jo II, 14, 100). Irenäus hat ihn neben Ptolemäus gestellt (II, 4, 1; ob er mit dem ungenannten **clarus magister** I, 11, 3 identisch ist, wie Harnack, Quellenkrit. z. Gesch. d. Gnost. 1873, 62 f. Altchr. Litteraturgesch. I, 175 annahm, bleibt

zweifelhaft), aber auf ihn weiter keine Rücksicht genommen, vermutlich weil er von ihm nichts weiter wußte. Ob Tertullian, der ihm adv. Val. 4 eine Weiterentwickelung des ptolemäischen Systems zuschreibt, mehr von ihm wußte, als was bei Irenäus zu lesen steht, ist sehr fraglich. Die späteren Ketzerbestreiter haben jedenfalls keine selbstständige 5 Kunde mehr von ihm besessen; auch Hippolyt, der ihn neben Ptolemäus als Haupt des abendländischen Zweiges der Valentinianer bezeichnet (VI, 35, vgl. 29), scheint sich nur auf die Notiz des Irenäus gestützt zu haben, da er über seine Lehre nichts mitgeteilt hat. Woher Photius (ep. 134 ad Protospath. Johannem p. 24[b] Amphiloch. Fr. 51 bei Brooke) seine Kunde von ihm erhalten haben mag, steht dahin; es liegt am nächsten, eine 10 Reminiszenz aus Origenes' Johanneskommentar in seinen Worten zu sehen. Was der lib. Praedestinatus c. 16 berichtet, ist reiner Schwindel.

Aus den Anführungen ergiebt sich, daß Herakleons Wirksamkeit um das Jahr 200 anzusetzen ist. Etwas Genaueres läßt sich weder über seine Lebensumstände noch über den Ort seines Wirkens ausmachen. Manche eigentümlichen Redewendungen scheinen als 15 Latinismen gedeutet werden zu müssen, so daß es wahrscheinlich genannt werden darf, daß er in Rom gelebt und geschrieben hat. Damit würde die Angabe Hippolyts, also eines Römers, im Einklang stehen, der ihn zu den Führern der italischen Valentinianer macht (VI, 35). Origenes besaß und benutzte *ὑπομνήματα* von ihm, in denen Stellen des Johannesevangeliums kurz erklärt waren. Eine Auslegung von Lc 12, 8—11, die Clemens 20 Alex. citiert hat (Strom. IV, 9, 71), mag demselben Werk entnommen sein. Über den Titel und sonstigen Inhalt dieser Schrift ist uns nichts bekannt.

Die Hauptpunkte seines Systems lassen sich aus den Fragmenten noch genügend deutlich darstellen. Gott ist seiner Natur nach Geist, fleckenlos, rein und unsichtbar und kann daher auch nur *πνευματικῶς*, nicht *σωματικῶς* verehrt werden (Fr 24). Sein Gegen- 25 part ist das materielle, teuflische Prinzip, das keinen Willen, sondern nur Begierden kennt, und das nur verderbenschaffend wirkt (Fr. 46). Zwischen beiden Sphären, der rein geistigen Gottes und der materiellen des Teufels, steht die Seele, die nicht unsterblich, sondern nur des Heiles fähig ist (*ἐπιτηδείως ἔχουσα πρὸς σωτηρίαν*, Fr. 40 Z. 17). Sie stammt von dem Demiurgen und ist unterschieden von dem göttlichen Samen, dem geistigen Teil 30 des Menschen. Die *πνευματικοί* sind daher ihrer Natur nach mit Gott verwandt, für das Heil bestimmt; sie sind die Auserwählten, *ἐκλεκτοί* (Fr. 37). Sie werden durch den Logos zur höchsten Erkenntnis geführt; die Psychiker sind nur durch die sinnliche Wahrnehmung, durch Wunderthaten zu überzeugen (*δι' ἔργων φύσιν ἔχον καὶ δι' αἰσθήσεως πείθεσθαι*, Fr. 40). Diese gelangen daher nur zur *εὐπιστία*, dem rechtschaffenen Glauben, während 35 die Pneumatiker kraft ihrer auf das ewige Leben gerichteten Disposition von der Offenbarung des göttlichen Geistes erfaßt werden (Fr. 27). Die Materiellen, die Hyliker haben die Verbindung mit Gott verloren, weil sie tief in der Materie versunken sind (Fr. 23).

Die für Pneumatiker und Psychiker notwendige Erlösung ist durch den *Σωτήρ* vollzogen worden. Er ist das Ebenbild des dem Pleroma angehörigen *Χριστός*; alles, d. h. 40 der *κόσμος* und was in ihm ist, nicht aber der Äon und was darinnen ist, ist durch ihn geworden (Fr. 1). Die Rolle, die von Herakleon dem Logos zugewiesen wird, entspricht derjenigen der Sophia in den anderen Systemen. Über die Natur des Heilandes bieten die erhaltenen Bruchstücke keine zusammenhängenden Aussagen. Er ist ausgegangen von der Majestät (*τὸ μέγεθος*) und hat Fleisch angenommen, wie man ein Kleidungsstück an- 45 legt (Fr. 8). Durch Johannes d. T., den Vertreter des Demiurgen, hat dieser die Überlegenheit des Heilandes offen kund machen lassen. Dieser begab sich bis zu den äußersten materiellen Teilen des Kosmos, ohne doch dort etwas zu wirken oder zu reden (Fr. 11). Von da ging er an den Ort der Psychiker; mit der Geißel d. h. der Kraft des heiligen Geistes trieb er das Böse aus und brachte durch das Kreuz die Schlechtigkeit zum Ver- 50 schwinden (Fr. 13).

Der Demiurg ist ein Teilfürst (*μικρὸς βασιλεύς*), der von dem Großkönig eingesetzt ist. Er herrscht über das Reich der Mitte, d. h. die Region des Psychischen, die an das Materielle grenzt; seine Herrschaft ist daher nur klein und vorübergehend. In dies Reich kommt der Heiland, nimmt sich der Menschen an, die in einem ihrer Natur widersprechenden Zu- 55 stand der Unwissenheit und Sünden leben, vergiebt ihnen die Sünden und verschafft ihnen so das Leben (Fr. 40). Wer sich von dem Heiland nicht zur Gemeinschaft mit Gott führen läßt, verfällt dem Gericht des Demiurgen, der der Vollzieher der Strafgerechtigkeit des Königs, d. h. Gottes ist (Fr. 48). Die Art der Wirksamkeit des Soter in diesem Reiche des Demiurgen stellt Herakleon so dar, daß von dem *υἱὸς Ἀνθρώπου*, der dem 60 Pleroma angehört, der Same stammt, während der *Σωτήρ*, der ebenfalls *υἱὸς Ἀνθρώ-*

που, heißt, erntet und die Engel sendet, von denen jedem eine Seele angewiesen ist, in die er eingeht (Fr. 35). So bilden die Seelen mit den Engeln Syzygien und erlangen dadurch die Fähigkeit mit dem Heiland die Verbindung einzugehen (Fr. 18). Als Ziel schwebt ihm die Vereinigung aller *φύσεις πνευματικαί* oder der *ἄφθαρτος τῆς ἐκλογῆς φύσις*, die eine Einheit darstellt, zur *ἐκκλησία πνευματική* vor, die mit dem Heiland zusammen eine Syzygie bildet (Fr. 37).

Die Stellung zu den konkreten religiösen Erscheinungen war damit gegeben. Das Heidentum wird Herakleon nur unter dem Gesichtspunkt des Hylischen betrachtet haben; doch bieten die Fragmente darüber keine Äußerung. Das Judentum ist wie die Welt ein Werk des Demiurgen. Es ist mangelhaft, da es weder die Erkenntnis der höheren geistigen Welt vermitteln noch auch die Kraft zur Überwindung des Bösen zu geben vermochte. Das Leben, das es erzeugte, war nur schwach und vergänglich und ebenso seine Herrlichkeit; denn es war eine *ζωὴ κοσμική*. Das Leben, das der Heiland vermittelt, stammt aus dem Geist und seiner Kraft und ist daher ewig, unvergänglich (Fr. 17). Auch das Gesetz stammt von dem Demiurgen; auch es wirkt den Tod, da es wegen der Sünden Vernichtung bringt (Fr. 40). Dennoch fehlen der jüdischen Religion nicht die Keime des höheren geistigen Lebens. Denn die Offenbarung hat sich stufenweise von der dunklen Andeutung bis zu der bewußten Erkenntnis vollzogen, was Herakleon durch das Bild von Schall, Ton und Wort deutlich zu machen sucht. Ein unbestimmter Schall (*ἦχος*) war das Prophetentum (*ἡ προφητικὴ τάξις*); in Johannes wurde der Schall zum Ton (*φωνή*), im Heiland ist erst das Wort erschienen (Fr. 5). Den Weg, auf dem sich der Glaube an den Logos des Heilandes entwickelt, hat er so beschrieben (Fr. 39): „Die Menschen glauben zuerst, von Menschen geleitet, dem Heiland. Wenn sie aber selbst an seine Worte kommen, so glauben sie nicht mehr wegen des menschlichen Zeugnisses, sondern wegen der Wahrheit selbst."

Die Fragmente Herakleons sind darum besonders wichtig, weil sie aufs deutlichste zeigen, eine wie nebensächliche Rolle die Äonenspekulationen praktisch in dem Denken der Schulhäupter gespielt haben. Sie sind freilich die Voraussetzung für ihre Betrachtung dieses Lebens und der Kräfte, die es zur Erlösung von dem Materiellen bringen, und die den in ihm liegenden Keimen der höheren, geistigen Natur zur Entfaltung verhelfen. Herakleon läßt gelegentlich auch diese Spekulationen einmal durchklingen. Wenn es vom Tempel heißt, daß er in 46 Jahren gebaut sei (Jo 2, 20), so ist er ihm damit ein Bild für den Heiland; denn die Zahl 6 weist auf die Materie, die Zahl 40 aber, die mit der oberen, in die Materie nicht verflochtenen Vierheit identisch ist, auf den Anhauch des Geistes und den darin liegenden Samen (Fr. 16). Was Herakleon in seiner Auslegung vor allem interessiert, das ist der Weg, auf dem die Seele teil an dem Pleroma, teil an Gott gewinnt, wie sie des Bösen Herr wird und wie sie dem heiligen Geist eine Stätte bereiten kann. Man erkennt daraus, was man auch aus dem Brief des Ptolemäus an Flora zu erkennen vermag, daß diese Gnostiker in erster Linie durchaus religiös-sittlich interessiert waren. Um das recht zu würdigen, ist es freilich nötig, sich über die Besonderheiten ihrer Schulsprache hinwegzusetzen. Aber man würde ihnen bitter Unrecht thun, wenn man ihre Gnosis nur intellektualistisch und spekulativ verstehen wollte.

8. **Markus**. Quelle: Iren. I, 13–21; wahrscheinlich auch I, 11, 3. Auf ihm beruhen Hippolyt, Philos. VI, 39–55 [für den Text des Irenäus wichtig] und Epiphanius h. 34. Die Angaben der späteren Häresiologen sind ohne Wert. Hieronymus hat M. zu einem Anhänger des Basilides gemacht (ep. 74; I, 449 Vallarsi). Vgl. J. Rhenferd, De redemtione Marcosior. et Heracleonit. Opera phil. 194 sqq.; A. Neander, Genet. Entwickelung d. vornehmsten gnost. Systeme 168 ff.; G. Salmon, DchrB III, 827 ff.; R. Reitzenstein, Poimandres 220 ff. 260 f. Ueber die Taufe s. F. Münter, D. gottesdienstl. Altertümer der Gnostiker, Anspach 1790, S. 120 ff.

Markus scheint ein Zeitgenosse des Irenäus gewesen zu sein, der, wo er von ihm spricht, redet wie von einem Lebenden. Seine Wirksamkeit entfaltete er in Kleinasien (Iren. I, 13, 5), doch kamen seine Schüler nach Westen und breiteten seine Lehre bis nach Gallien hin aus. Enge Berührung mit der orientalischen Gnosis würde auf semitische Abkunft schließen lassen, wenn nicht die gnostischen Gedankenreihen damals überall in der Luft gelegen hätten. Hieronymus, dem eine Äußerung des Origenes vorgelegen haben könnte, bezeichnet Markus als Ägypter (Komm. zu Jes 64, 4; IV, 761 Vall.). Aber es scheint eine Verwechselung zu sein (Salmon, DchrB III, 829).

Schriften des Markus hat Irenäus benutzt, leider ohne ihre Titel zu nennen. Auch Clemens Alex. scheint solche gekannt und gelegentlich ausgebeutet zu haben (z. B.

Strom. VI, 16, 140 f. vgl. Salmon, DchrB II, 161). Daß die Sekte eine Menge apokrypher Schriften benutze, behauptet Irenäus ausdrücklich, indem er hinzufügt, sie seien von den Markosiern selbst fabriziert worden, um die Unverständigen zu täuschen (*πρὸς τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων* I, 20, 1). Ob dazu auch das Thomasevangelium gehörte, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Das System des Markus im einzelnen zu entwickeln, ist hier überflüssig, da es sich nicht soweit von dem der ganzen Schule entfernt, daß es eine ausführliche Darstellung erforderte. Eigentümlich scheinen dem Markus Zahlenspielereien gewesen zu sein, wie sie damals in der Mode waren. Der Einfluß der Neupythagoreer läßt sich bei ihm besonders deutlich nachweisen. Auch eine andere Modethorheit, die Verbindung von Buchstabenspielerei mit den Zahlen findet sich bei ihm ausgebildet. Mit den 12 Doppelstunden des Tages werden die 24 Buchstaben des griechischen Alphabetes derartig in Beziehung gesetzt, daß das Alphabet in zwei Teile geteilt und diese Teile gegenläufig nebeneinander gestellt werden, also *A* und *Ω*, *B* und *Ψ* u. s. f. (vgl. dazu Reitzenstein, Poimandres S. 260 f.). Markus hat die buchstabenspielende Beschreibung des *Ἄνθρωπος* oder irgend einer andern Gottheit auf die *Ἀλήθεια* übertragen (Iren. I, 14, 2). Wichtiger als die Seifenblasen arithmetischer Geheimlehren, mit denen Markus die Äonenlehre seiner Schule umgeben hat, sind die Mitteilungen aus der Liturgie der Markosier, durch die uns Irenäus einen Blick in die Sakramentslehre dieser Sekte thun läßt (I, 21).

Das Geheimnis der Erlösung führten sie nach Irenäus auf eine unsichtbare und unbegreifliche Überlieferung zurück. Daher sei es nicht fest umschrieben und lasse sich nicht in ein Wort fassen. Soviel Mystagogen es bei ihnen giebt, soviel Erlösungen, fügt Irenäus spöttisch hinzu (*ὅσοι γάρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυσταγωγοί, τοσαῦται καὶ ἀπολυτρώσεις* I, 21, 1). Die Wassertaufe hat nach ihrer Meinung nur psychische Kraft; um vollkommen zu sein, bedarf sie der Ergänzung durch die *ἀπολύτρωσις*. Nur so giebt sie die Möglichkeit, in das Pleroma einzugehen. Eine Analogie bietet die Taufe Jesu, die in zwei Akte zerfällt, die Wassertaufe, die Johannes d. T. spendete und die *ἀπολύτρωσις*, die vollzogen wurde, als der Christus in Jesus einging. Jene war psychisch, diese pneumatisch. Bei manchen Markosiern bestand der Brauch (I, 21, 3), ein Brautgemach herzurichten, in dem die mystische Hochzeit der Seele stattfand. So sollten die himmlischen Syzygien nachgebildet und die Hochzeit der Seele mit dem Heiland dargestellt werden. Andere vollzogen die Taufe am Wasser mit den Worten: Auf den Namen des unerkennbaren Allvaters, in der Wahrheit der Allmutter, in den, der herabkam auf Jesus, in die Vereinigung und Erlösung und Gemeinschaft der Kräfte (*εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων*). Bei anderen war eine aramäische Formel in Gebrauch, die nach G. Hoffmann (ZntW IV [1903], 298) so zu lesen ist: בשם חכמות צבע היא נהורא משתדרא ריחא דקושטא בפרקנך יהי d. h. Im Namen der Achamoth, tauche unter! Das Leben, das Licht, welches ausgestrahlt wird, der Geist der Wahrheit möge bei deiner Erlösung sein! (oder: [Du] Lebender, [Du] Licht, welches ausgestrahlt wird u. s. w.). Eine dritte Formel lautet: Der Name, der aller Gottheit und Herrschaft und Wahrheit verborgen ist, den Jesus der Nazarener anlegte in den Lichtzonen, Christus, der Herr dessen, der durch den heiligen Geist lebt, zur engelhaften Erlösung! (*Τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐν ταῖς ζώναις τοῦ φωτός, Χριστὸς κύριος τοῦ ζῶντος διὰ Πνεύματος ἁγίου, εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν*). Eine andere ebenfalls aramäische Formel ist aus der auch hier verderbten griechischen Transkription des Irenäus, dessen Übersetzung wie bei der oben mitgeteilten durchaus falsch ist, von Stickel (bei Stieren I, 229 Anm. h) so rekonstruiert worden: משיחא ופרק נפשי מן חלדיא מנו שם דיה אכפיה נפשה היא ישוע נצריא d. h. Messias und Erlöser meiner Seele von den Äonen durch die Kraft des Namens Jaos, des seine Seele Erlösenden, er ist Jesus der Nazarener. (Anders interpretiert die Worte W. W. Harvey z. d. St.: משיחא ומפרק אנא מן נפשא ומן כל דינא בשמא דיה פרק נפשא אי ישוע נצריה d. h. Gesalbt und erlöst bin ich von der Seele und von allem Gericht im Namen Jaos; erlöse die Seele, o Jesu, du Nazarener!) Auf diese Weiheformeln antwortet der Myste: Ich bin gefestigt und erlöst und ich löse meine Seele von diesem Äon und von allem, was aus ihm stammt, im Namen Jaos, der seine Seele erlöste zur Erlösung in Christus dem Lebendigen! (*ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰαώ, ὃς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς*

ἀπολύτρωσιν ἐν Χριστῷ τῷ ζῶντι). Die Umstehenden sprechen dazu: Friede sei allen, auf denen dieser Name ruht (*Εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ' οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται*). Darauf folgt dann eine Salbung mit Balsamöl (vgl. Origenes, c. Cels. VI, 27). Zuweilen wurde das Tauchbad unterlassen und man begnügte sich damit, unter ähnlichen Epiklesen den Täufling mit Wasser und Öl zusammen zu salben. Eine Salbung mit Balsamöl allein folgte auch darauf. Wieder andere verwarfen alle sakralen Handlungen mit der Begründung, daß man das Mysterium der unaussprechlichen und unbegreiflichen Kraft nicht durch sichtbare und vergängliche Stoffe vollziehen dürfe. Die vollkommene Erlösung sei die Erkenntnis der unaussprechlichen Majestät (*τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀποῤῥήτου μεγέθους* I, 21, 4). In der Gnosis erblickten sie die geistige Erlösung; weder Leib noch Seele könne daran teil nehmen, denn jener sei materiell, diese stammen aus der unteren, unvollkommenen Welt (*ἐκ τοῦ ὑστερήματος* d. h. dem *τόπος τῆς μεσότητος*, der Zwischenwelt, die sich zwischen dem Pleroma und der Materie befindet). Die Erlösung erstreckt sich aber nur auf den geistlichen Menschen (*τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικόν*).

Auch eine Erlösung für die Toten ist den Markosiern bekannt gewesen. Man salbte unter Epiklesen das Haupt des Verstorbenen mit Wasser und Öl oder auch nur mit Balsamöl, damit er den dämonischen Mächten unsichtbar werde (ut incomprehensibiles et invisibiles principibus et potestatibus fiant I, 21, 5) und damit der innere Mensch aufsteige und die Seele zum Demiurgen gelange. Die Formel, mit der der Durchgang durch die Reiche dieser Engelmächte erzwungen wurde, lautete: Ich bin ein Sohn des Vaters, des präexistenten Vaters, ein Sohn in dem Präexistenten. Ich kam, um alles zu sehen, das Fremde und das Eigene; nicht das überhaupt Fremde, denn es ist der Achamoth, die das Weibliche ist und sie hat sichs gemacht; denn ich leite mein Geschlecht her von dem Präexistenten, und ich gehe wiederum in das Meinige, woher ich gekommen bin (*ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ Πατρός, Πατρὸς προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ Προόντι* [so nach dem Lateinischen; Epiphanius hat *παρόντι*]. *ἦλθον πάντα ἰδεῖν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰ ἴδια· καὶ οὐκ ἀλλότρια δὲ παντελῶς, ἀλλὰ τῆς Ἀχαμώθ, ἥτις ἐστὶ θήλεια καὶ ταῦτα ἑαυτῇ ἐποίησε. κατάγω δὲ τὸ γένος ἐκ τοῦ Προόντος καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια, ὅθεν ἐλήλυθα*). Den Durchgang durch das Reich des Demiurgen verschafft folgende Formel: Ich bin ein kostbares Gefäß, mehr als das Weib, das euch gemacht hat. Wenn eure Mutter ihren Ursprung nicht kennt, so kenne ich dagegen mich selbst und weiß, woher ich bin, und ich rufe die unvergängliche Sophia an, die im Vater ist, die Mutter eurer Mutter, die keinen Vater hat, und keinen Gemahl: mannweiblich vom Weibe geboren machte sie euch, ohne ihre Mutter zu kennen und indem sie sich für allein existierend hielt. Ich aber rufe ihre Mutter an (*σκεῦός εἰμι ἔντιμον μᾶλλον παρὰ τὴν θήλειαν τὴν ποιήσασαν ὑμᾶς· εἰ ἡ μήτηρ ὑμῶν ἀγνοεῖ τὴν ἑαυτῆς ῥίζαν, ἐγὼ δὲ οἶδα ἐμαυτὸν καὶ γινώσκω, ὅθεν εἰμί, καὶ ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἥτις ἐστὶν ἐν τῷ Πατρί, μήτηρ δὲ τῆς μητρὸς ὑμῶν τῆς μὴ ἐχούσης μητέρα, ἀλλ' οὐδὲ σύζυγον· ἀῤῥενοθήλεια δὲ ὑπὸ θηλείας γενομένη ἐποίησεν ὑμᾶς, ἀγνοοῦσα καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς καὶ δοκοῦσα ἑαυτὴν εἶναι μόνην· ἐγὼ δὲ ἐπικαλοῦμαι αὐτῆς τὴν μητέρα*). Diese Formel versetze das Reich des Demiurgen in Aufregung, der Geist des Verstorbenen gehe in sein Eigentum, indem er seine Fesseln, d. h. seine Seele, abstreife. Das an die obere Sophia, die den geistlichen Menschen dem Richter d. h. dem Demiurgen entzieht, zu richtende Gebet lautet folgendermaßen (I, 13, 6): Die du wohnest bei Gott und der mystischen vorzeitlichen Sige, deren sich die stets das Angesicht des Vaters schauenden Majestäten als Leiterin und Führerin bedienen und aufwärts ziehen ihre Gestalten, welche jene Übermütige (d. h. die Achamoth) sich vorstellte und uns die Abbilder durch die Güte des Urvaters emanierte, indem sie die Lust nach dem Höheren wie einen Traum hatte: siehe der Richter (d. h. der Demiurg) ist nahe und der Herold gebietet mir, mich zu verantworten. Du aber, die du uns beide kennest, lege eine Rechenschaft für uns beide ab vor dem Richter! (*ὦ πάρεδρε Θεοῦ καὶ μυστικῆς πρὸ αἰώνων Σιγῆς, ἣν τὰ Μεγέθη διὰ παντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς ὁδηγεῖ σοι καὶ προσαγωγεῖ χρώμενα ἀνασπῶσιν ἄνω τὰς αὐτῶν μορφάς, ἃς ἡ μεγαλότολμος ἐκείνη φαντασιασθεῖσα διὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ Προπάτορος προεβάλετο ἡμᾶς τὰς εἰκόνας, τότε ἐνθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα· ἰδοὺ ὁ Κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρυξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι· σὺ δὲ ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον*).

Über den Abendmahlsritus haben wir nur eine kurze Schilderung (I, 13, 2), aus der sich aber das Wesentlichste nicht entnehmen läßt, weil Irenäus sein Absehen nur auf das

magische Beiwerk richtete und geflissentlich den Eindruck hervorzurufen sucht, daß es sich dabei um einen zur Dupierung der Einfältigen veranstalteten Schwindel gehandelt habe. Hat er nicht übertrieben oder gefärbt, so lief es bei diesen Abendmahlsgebräuchen allerdings auf Taschenspielereien hinaus. Indem der Mystagog über den Becher voll Mischwein das Dankgebet sprach und die Epiklese weit ausdehnte, verwandelte sich der gewöhnliche Wein in roten. Das wurde so gedeutet, daß die höhere Charis (*ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάρις*) auf die Epiklese hin ihr Blut in den Becher geträufelt habe, damit die Teilnehmer aus dem Becher zu trinken und dadurch auch jener Charis teilhaftig zu werden begehren möchten: also die richtige Magie. Ein anderes Kunststück bestand darin, daß Markus den assistierenden Prophetinnen Becher mit Mischwein zu halten gab und sie das Dankgebet sprechen ließ. Dann nahm er selbst einen viel größeren Becher, in den er den Inhalt des kleineren eingießen ließ. Darauf sprach er folgendes Gebet: Jene Charis, die vor allem ist, die unausdenkbare und unaussprechliche, sie erfülle deinen inneren Menschen und mehre in dir die Erkenntnis von sich, indem sie das Senfkorn in gutes Land einsät (*ἡ πρὸ τῶν ὅλων ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος Χάρις πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν* I, 13, 2). Auf dies Weihegebet füllte sich der größere Becher so mit Wein, daß er überlief. Die quantitative Vermehrung wurde dem Einströmen der Charis zugeschrieben. Ob hier Irenäus boshaften Klatsch vertrieben oder die Sitten der Markosier zutreffend geschildert hat, entzieht sich der Beurteilnng. Neander (genet. Entwickelung S. 183) ist geneigt, den Bericht des Irenäus auf ein Mißverständnis zurückzuführen.

Markus selbst hat sich als Prophet gefühlt und sich die Kraft zugetraut, die Prophetenweihe auch andern mitzuteilen. Das Ritual ist bei Irenäus I, 13, 3 erhalten. Der Berichterstatter bemerkt dazu, Markus habe sich mit Vorliebe an angesehene und begüterte Frauen herangemacht und diese durch Mitteilung der Prophetenweihen für seine Sekte zu gewinnen gewußt. Er hat dabei nur übersehen, daß seit den weissagenden Töchtern des Philippus, deren Ruf ihm von Kleinasien her doch bekannt sein mußte, Prophetinnen in der ältesten Kirche nichts unerhörtes waren. Das Weihegebet lautete: Ich will dir Anteil an meiner Gnadengabe gewähren, da der Allvater deinen Engel beständig vor seinem Antlitz sieht. Die Stätte deiner Majestät ist in uns; wir müssen zusammenstehen. Nimm zuerst von mir und durch mich die Gnade. Rüste dich, indem du wie eine Braut den Bräutigam erwartest, damit du wirst, was ich bin und ich, was du. Bereite in deinem Brautgemache dem Samen des Lichtes eine Stätte. Nimm von mir den Bräutigam und fasse ihn und sei in ihm befaßt. Siehe, die Gnade ist auf dich herabgekommen! Öffne deinen Mund und weissage! Die Frau antwortet darauf: Ich habe noch niemals geweissagt und verstehe nicht zu weissagen. Darauf spricht der Weihende: Öffne deinen Mund und sprich irgend etwas und du wirst weissagen!, worauf jene zu weissagen beginnt. Die Bemerkungen, die Irenäus daran knüpft, daß solche Prophetinnen den Markus nicht nur mit ihrem Reichtum unterstützt, sondern auch die Gunst ihres Leibes hätten zu teil werden lassen, wird niederträchtige Verleumdung sein, die an den gewagten, aber durchaus nicht unerhörten Bildern von dem Brautgemach ihre Nahrung wie ihren Ursprung haben mochten.

Auch bei Markus, dessen Spekulationen im übrigen die tollste Phantastik offenbaren, ist doch der religiöse Grundgehalt nicht zu verkennen. Mag es mit den Taschenspielereien stehen, wie es wolle — es läßt sich darüber nichts mehr ausmachen — jedenfalls zeigen die Gebete, daß die Erhebung des inneren Menschen zum Pleroma den Kern aller dieser bunten Phantasmagorien bildete. Aber nicht eine mystische Versenkung in die nur dem *πνεῦμα* durch die Gnosis zugänglichen Tiefen der unaussprechlichen und unbegreiflichen Geheimnisse, sondern die Abkehr von der Welt des Materiellen, der Welt des Bösen, dem Reich des in der Finsternis des Schlechten versunkenen Teufels. Die Zunge redet die Sprache der Zeit; aber in dem Herzen tönt das alte Menschheitslied von Fall und Erlösung. Das ist mehr wie Magie und Spuk.

9. **Kolorbasus.** Die Geschichtlichkeit der Person des Kolorbasus unterliegt gewichtigen Bedenken. Was Epiphanius von ihm berichtet (h. 35), ist die Wiedergabe von Einzelbemerkungen, mit denen Irenäus seinen Bericht über die Markosianer ausgestattet hat, ohne daß er dabei den Namen des Zweiges der Schule nannte, von dem die Bemerkungen gelten (Volkmar, D. Kolorbasus-Gnosis, ZhTh 1855, 614 f.; Lipsius, Z. Quellenkritik d. Epiphanios 167 f.). Von dem so entstandenen Artikel des Epiphanius hat Theodoret (haeret. fab. I, 12) ein Exzerpt geliefert. Philaster begnügt sich mit der Notiz,

daß Kolorbasus similiter in litteris et numero elementorum astrorumque septem vitam omnium hominum et generationem consistere adserebat (h. 43): Auch Hippolyt hat offenbar nichts rechtes gewußt; was er von ihm bemerkt, ist so allgemein oder so offensichtlich Verlegenheitsauskunft, daß auf eine besondere Überlieferung nicht geschlossen werden kann (Philos. IV, 12. VI, 5. 55). Tertullian, adv. haer. 15 hat ebenso wenig aus dem Syntagma Hippolyts zu entnehmen vermocht. Die Stelle adv. Valent. 4, an der man eine Erwähnung des Mannes fand, bietet in ihrer handschriftlichen Überlieferung zwar einen verderbten Text; aber die Emendation des Latinius, der hier den Kolorbasus einsetzte, ist schwerlich im Rechte (Kroymann liest in der Ausgabe des Wiener Corpus II, 181, 3ff.: ad expugnandam conuersus ueritatem et cuiusdam ueteris opinionis semen nactus colubro suo uiam delineauit; überliefert ist in den drei Handschriften colubroso. Engelbrecht schlägt colubrosum, Öhler [astu] colubroso vor). Quelle aller Nachrichten scheint die rätselhafte Stelle Irenäus I, 14, 1 zu bilden, die im Lateinischen so lautet: hic igitur Marcus vulvam et susceptorium Colorbasi Silentii semet solum fuisse dicens quippe unigenitus existens semen, quod depositum est in eum sic enixus est. Der Ausdruck Colorbasi Silentii bereitet ohne Frage Schwierigkeiten, da von einem Kolorbasus bei Irenäus sonst keine Rede ist und er daher jedem Leser unverständlich bleiben muß. Nun könnten die beiden letzten Buchstaben eine Dittographie sein, so daß der Text ursprünglich gelautet hätte Colorba Silentii, wenn nicht Epiphanius das *Κολορβάσου* bezeugte. Aber was ist *μήτρα καὶ ἐκδοχεῖον τῆς Κολορβᾶ Σιγῆς?* Es könnte nur ein Kunstausdruck der Schule sein, der jedoch sonst nirgends erwähnt wird. Der Versuch Heumanns (Hamburg. vermischte Biblioth. 1743, I, 145), ein hebräisches Äquivalent in כָּל אַרְבַּע zu konstruieren und darunter die Urvierheit in ihrer Gesamtheit zu begreifen („alle Vier zusammen") liefert keinen passenden Sinn, wenn man nicht eben versteht: „die der Tetraktys angehörige Sige". Immerhin ist diese Lösung noch derjenigen von Baur (Kirchengesch. der 3 ersten Jahrh. 204, Anm. 1) vorzuziehen, der das Wort auf קוֹל אַרְבַּע zurückführt und die „Stimme der Vier" d. h. der obersten Tetras im Gegensatz zu der *Σιγή* versteht. Denn ein solches Wortspiel wäre den Lesern des Irenäus unverständlich geblieben und zudem war Irenäus gar nicht in der Lage es zu machen, da er kein Hebräisch verstand. Hort hat aber zudem mit Recht geltend gemacht, daß der Sinn verlange: die Kolarba der Sige und vorgeschlagen, den Text des Irenäus zu ändern: *τῆς Κολαρβᾶ ἐκ Σιγῆς* (DchrB II, 595ᵃ). Doch eine Änderung des Textes ist bedenklich, da die Dunkelheit ja sehr wohl bereits durch die Quelle verursacht sein könnte, der Irenäus in diesem Abschnitt folgte.

Auffallend und unerklärt bleibt aber immer der unerwartete Ausdruck für die oberste Tetras, der an dieser einen Stelle auftaucht und nachher nicht wieder zum Vorschein kommt. Hilgenfeld hat darauf hingewiesen, daß der Name *Κολορβάσιος* sich auch bei Nilus (ep. III, 52) finde, ebenso als *Κολορβάσιος* CIGr 6585 (ZwTh 1880, 241. Ketzergesch. 288). Die Möglichkeit der Existenz eines Valentinianers ist damit unzweifelhaft bewiesen, aber ebenso könnte damit, wie Lipsius will (JprTh 1887, 593) der Weg gezeigt sein, wie Hippolyt zu seinem Mißverständnis kam, das dann alle späteren Häresiologen nachgemacht haben. Das vollkommene Schweigen des Irenäus über eine Sekte des Kolorbasus ist schwer verständlich und könnte nur zur Not aus der Dürftigkeit seiner Quellen erklärt werden. Aber gerade über Markus standen ihm besonders reichliche Nachrichten zu Gebot, so daß diese Erklärung wenig wahrscheinlich ist.

Ein sicheres Urteil über die Frage läßt sich bei der Beschaffenheit des Quellenmaterials nicht abgeben. Vielleicht schafft die Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung des Epiphanius und der lateinischen Übersetzung des Irenäus noch die Möglichkeit, dem Verständnis der Stelle näher zu kommen oder die Fehlerquelle zu entdecken.

10. Quellen und Bedeutung des valentinianischen Systems. Überblickt man die Grundgedanken des Systems, das im einzelnen unendlich variiert bei den Schülern wiederkehrt, so ergiebt sich, daß es zum guten Teil in dem Platonismus, wie ihn die spätere Zeit verstand, wurzelte. Es ist das Lied vom Fall, der Sehnsucht und der Erlösung der Seele, das Valentin, wie im Grunde alle Gnostiker, gesungen hat. Der unendliche Geist, auf dessen Reich das *πνεῦμα* ein unveräußerliches Recht hat, zieht die Menschengeister wieder zu sich, weil in ihnen nie die Sehnsucht nach der höheren Welt erloschen ist und weil sie aus der Vergänglichkeit des Irdischen wie aus einem Gefängnis herausstreben. Wie der platonische Eros zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen vermittelt und in der Seele den Trieb nach der ewigen Schönheit der idealen Welt nicht

zur Ruhe kommen läßt, so bei Valentin die Sophia-Achamoth. Die Äonen, diese hypostasierten Begriffe, sind im Grunde nichts anderes als die platonischen Ideen, wie schon Tertullian mit Recht hervorgehoben hat (de anima 18). Allerdings ist es kein reiner Platonismus, der in Valentin und seiner Schule hervortritt. Daß pythagoreische Einflüsse in allerlei Zahlensymbolik und Antithesen hervortritt, ist bereits von Irenäus bemerkt worden (quod autem velint in numeros transferre universum hoc a Pythagoricis acceperunt II, 14, 6; vgl. Hippolyt, Philos. VI, 24 u. ö.). Ebenso ist der Einfluß der Stoa unverkennbar, von der bestimmte Lieblingsausdrücke wie *διάθεσις*, *προκοπή*, *κατάληψις*, *ὁρμή*, *οὐσία*, *κατασκευή* u. a. entlehnt sind und der Gedankengänge, wie die Rolle des *σπέρμα* und *πάθος*, die Vorstellung einer Weltverbrennung nachgebildet worden sind. Verständlich wird dieses System nur auf dem Boden eines philosophischen Synkretismus, wie er die Zeit beherrschte.

Aber es sollte nicht Philosophie sondern Religion sein, was die Gnostiker verkündeten. Auch hier sind sie von dem Synkretismus ihrer Zeit auf das stärkste beeinflußt worden. Wie tief dieser Einfluß reichte, läßt sich zur Zeit noch nicht überschauen, da die Quellen jetzt erst erschlossen werden, manche noch zu erschließen sind. Wie stark der heidnische Synkretismus des semitischen Orients eingewirkt hat, läßt sich ebenfalls noch nicht völlig ermessen, da eine Geschichte des semitischen Heidentums noch nicht geschrieben ist. Durch Vermittelung der Ophiten mag hier mancher Same aufgegangen sein, der dem orientalischen Boden entstammt. Die ägyptische Religion, die Volksreligion der Griechen und Römer — sie alle haben beigetragen, das religiöse Anschauungsmaterial zu schaffen, mit dem diese Gnosis operiert. So ist dann diese Summe verwirrender Bilder und krauser Vorstellungen entstanden, innerhalb deren es schwer ist, einen leitenden Faden in der Hand zu behalten. Dennoch scheint wenigstens ein Teil der Schulhäupter durch die Fülle der Gesichte nicht verwirrt worden zu sein. Sie wollten, wenn man sie nach den Resten ihrer authentischen Aussagen beurteilen darf, den von unzähligen Vorstellungen religiöser Art verwirrten Heiden einen einfacheren und zuverlässigeren Weg zu Gott zeigen, und dieser Weg ging durch die Person Jesu Christi.

Die Autoritäten, unter die sie sich stellen, sind die Worte Jesu und seiner Apostel. An ihrer Hand kritisierte Ptolemäus das jüdische Gesetz, in sie läßt Valentin seine Darlegungen ausklingen, aus ihnen suchte Herakleon sein System zu entwickeln, wobei es ihm freilich passieren mag, daß er die Worte der Evangelien mehr in das Schema seiner Lehre preßt, als dies nach ihnen modelt. Valentin beruft sich nicht auf irgend einen obskuren Weisen oder Propheten, sondern auf den Paulusschüler Theodas, an dessen Existenz zu zweifeln nur dann berechtigt wäre, wenn seine Gegner dessen Nichtexistenz bewiesen hätten. Markus rühmt sich freilich prophetischer Begabung und einer besonderen inneren Erleuchtung durch die höhere Weisheit, die ihm die Geheimnisse einer höheren Welt offenbart habe. Aber damit that er nichts außergewöhnliches. Auch Heiden und die christlichen Gemeinden rühmten sich ihrer Propheten und Prophetinnen und räumten ihnen besondere Vorrechte ein. Beurteilt man das Christentum nur nach den wenigen kirchlichen Schriften, die aus der ältesten Zeit übrig geblieben sind, so scheint der Abstand groß genug. Aber wir würden die Distanz besser und richtiger schätzen, wenn wir die litterarischen Denkmäler jener Zeit noch vollständig besäßen. Dann würden wir auch ein zutreffenderes Urteil über das abgeben können, was damals „christlich“ war, als uns das bei unseren lückenhaften Kenntnissen jetzt möglich ist. In jedem Falle haben diese Gnostiker nichts anderes sein wollen, als christliche Lehrer, Prediger oder Propheten.

Die Kirche hat sie freilich später anders beurteilt. Daß sie das Christentum in der gebildeten Welt erst möglich machen halfen, hatte man bald vergessen. Die Apologeten hätten den Christen nicht zum Siege verholfen, denn sie schütteten das Kind mit dem Bade aus und man hat mit Recht ihr Christentum „peinlich dürftig“ nennen können (Jülicher, Die christl. Religion [D. Kultur der Gegenwart I, 4, Leipzig 1905] S. 100). Die alte Religion, die sie nur in den Mythen zu finden meinten, erschien ihnen als Blödsinn, die alte Philosophie Thorheit und Trug oder im besten Falle ein kümmerliches Plagiat der biblischen Weisheit. Und daneben sollte nun dennoch zugleich das Christentum als die vollkommenste Philosophie erwiesen und sein Recht durch einen Vergleich völlig inkongruenter Größen behauptet werden. Dem gegenüber haben die Gnostiker den Charakter des Christentums als einer Erlösungsreligion auf das energischste festgehalten. Was sie suchen und vermitteln zu können meinen, ist die Überwindung der Welt, dieses Inbegriffs von Sünde, Tod und Teufel, und die Gemeinschaft mit Gott.

Die Gefahr, die trotzdem in dieser Gnosis lag, ist von der Kirche instinktiv erkannt

worden. Der Dualismus, der durch sie verewigt wurde und der dem Denken jener Zeit durchaus nicht anstößig erschien, drohte den Monotheismus zu zerstören und einen Ditheismus an die Stelle zu setzen, dessen Konsequenzen an der Lehre Marcions deutlich werden. Und die Auflösung alles Geschichtlichen, seine Verflüchtigung zum bloßen Bild und Gleichnis, zu einem rein zufälligen Faktor in dem großen und ewigen geistigen Emanations- 5 und Erlösungsdrama brachte die Gefahr, daß das Christentum den festen Boden der Wirklichkeit unter den Füßen verlor. Es mag sein, daß noch Valentin diese Gefahr abzuwenden vermocht hat, aber Männer wie Markus zeigen, daß sie früher oder später unabwendbar war. Von Spekulationen, personifizierten Begriffen und künstlich konstruierten Personen aber kann keine Religion auf die Dauer leben. 10

So berechtigt daher der Kampf gegen diese Gnosis war, so läßt sich doch bei rückschauender Beurteilung nicht verkennen, wie viel segensreicher Keime die Bewegung in sich schloß, die später in der Kirche zur Entfaltung gekommen sind. Wieweit Valentin für die kirchliche Organisation vorbildlich geworden ist, läßt sich nicht mehr erkennen, da wir über die Organisation seiner Gemeinden zu wenig wissen. Immerhin klingt seine Scheidung 15 zwischen den Pneumatikern und Psychikern noch in der späteren Anschauung von einer doppelten Sittlichkeit in der Kirche wieder. Das Gebiet, auf dem die Folgen der Thätigkeit Valentins und seiner Schule am deutlichsten wahrzunehmen sind, ist die wissenschaftliche und erbauliche Litteratur. Gerade hierin scheint seine Schule mit besonderem Eifer thätig gewesen zu sein. Apokryphe Evangelienerzählungen und Apostelfahrten befriedigten 20 in romanhafter Form das Lesebedürfnis des Durchschnittsgebildeten. Für die litterarischen Interessen der höher Gebildeten sorgten Oden; der Erbauung dienten Predigten und die wissenschaftliche Litteratur vertraten umfangreiche Werke exegetischen und systematischen Inhaltes. Es war kein Wunder, daß diese intensive litterarische Thätigkeit der Schule einen Ruhm verschaffte, der um so peinlicher für die Kirche sein mußte, als sie nichts Gleich- 25 artiges besaß. Derartiges zu schaffen war die dringende Aufgabe der nächsten Zeit.

In welchem Maße aber die kirchliche Litteratur, die zuerst verdiente, eine wissenschaftliche genannt zu werden, von Valentin und seiner Schule beeinflußt worden ist, zeigen Clemens und Origenes noch auf das deutlichste. Nicht nur, daß die Bekämpfung der valentinianischen Lehren offen oder versteckt die Werke Clemens' wie ein roter Faden durch- 30 zieht, er hat auch in nicht wenigen Fällen Bilder, Allegorien und Gedankengänge seinem Gegner abgelauscht, um sie gegebenenfalls zu verwerten. Die Kommentare des Origenes sind ohne Zweifel, wie derjenige zum Johannesevangelium zeigt, u. a. auch zu dem Zweck geschrieben, die gnostische Schriftauslegung zu verdrängen. Und wenn von ihm, in seinem späteren Alter wenigstens, massenhaft Predigten aufgezeichnet und herausgegeben worden 35 sind, so wird auch dabei der Gegensatz gegen die seelenmörderischen Homilien der valentinianischen Schule mitgewirkt haben. An rhetorischer Kraft, an echtem Pathos war Valentin freilich dem Origenes überlegen. Aber dessen klare, in ihrer nüchternen Beweisführung eindrucksvollen Erörterungen, die nie die überlegene Einsicht des wahren Gelehrten verleugnen, werden gerade in den Kreisen nicht wirkungslos geblieben sein, für die jene 40 valentinianischen Predigten eine Gefahr bildeten. Daß man auch das Mittel der Dichtung nicht verschmähte, beweist der Hymnus des Clemens Alex., auf dessen Bilderreichtum vielleicht auch valentinianische Poesie befruchtend eingewirkt hat.

Auf diese Weise hat die Kirche die Waffen der Feinde umgeschmiedet und mit ihnen die Gegner überwunden. Aber die Erinnerung blieb noch lange lebendig und als schon 45 längst die letzten Reste verschwunden waren, hat sich die Gesetzgebung noch mit ihnen befaßt (Cod. Theod. X, 5, 65 § 2). **Erwin Preuschen.**

Valentin, d. heilige, 5. Jahrh. — AS z. 7. Jan. Bd I S. 368; Rettberg, KG Deutschlands I, S. 220 f. II, S. 133; Hauck, KG Deutschlands I[3], S. 360.

Es giebt eine Anzahl von Männern des Namens Valentin, die in der alten Kirche 50 und im MA. als Märtyrer verehrt wurden. In der Nähe Roms, an der Via Flaminia, liegt das Cömeterium des hl. Valentin, eines römischen Priesters, s. Kraus, Roma sott. S. 533 f. Der römischen Depositio martyrum ist sein Name noch fremd; dagegen findet er sich zum 14. Februar in mittelalterlichen Martyrologien, z. B. im Breviar. Einsidl. des 12. Jahrhunderts: Romae Valentini presbyteri, Spoliti Vitaliani 55 item Valentini episcopi, AS Nov. II, 1 S. 20. Mit ihm zusammengeflossen, vielleicht ursprünglich identisch ist nicht nur der hier genannte Bischof Valentin von Spoleto, sondern auch der Bischof Valentin von Terni; im Martyr. Sangall. des 10. Jahrhunderts lautet der Eintrag: Romae Valentini epi., Interannis civitate Valentini

epi., a. a. O. Den Valentin von Terni kennt auch der Cod. Bern. des Martyrologium Hieronymianum, aber zum 14. April und nicht als Bischof. Man befindet sich hier also auf sehr unsicherem Boden. Die Akten des Priesters wie des Bischofs sind jung und unglaubwürdig. Im MA. feierte man den Valentinstag auch in Deutschland, s. z. B. 5 das unter Bischof Wolfgang geschriebene Regensburger Kalendarium bei Mehler, Der hl. Wolfgang S. 172. „St. Velten" galt als Schutzheiliger gegen die fallende Sucht. Zum 13. November hat das älteste karthaginiensische Martyrologium den Eintrag s. Valentini, Gött. Abh. NF III, 3 S. 21. Aber von diesem, wahrscheinlich afrikanischen, Märtyrer wissen wir nichts als den Namen; er erscheint auch im Cod. Bern. des Martyrol. 10 Hieron., aber am 14. Februar (AS Nov. II, 1 S. 29: In Africa natale s. Valentini).

Sicherere Kunde als über diese und andere altkirchliche Märtyrer des Namens Valentin haben wir über einen gleichnamigen Bischof, der in der ausgehenden altkirchlichen Zeit in Rätien thätig war. Freilich ist auch sie dürftig genug. Eine Notiz über ihn giebt 15 Eugipius (s. Bd V S. 590,31) im 41. Kapitel seiner Lebensbeschreibung Severins. Danach war er Abt und Bischof der Rätier und ist er am 6. Januar eines nicht zu bestimmenden Jahres gestorben. Von der nachhaltigen Verehrung, welche ihm in einem nicht allzu beschränkten Kreise zu teil wurde, giebt Venantius Fortunatus, V. Mart. IV v. 647 f., Kunde. Er weiß von Valentinskirchen in Noricum. Endlich hören wir in Aribos V. Corbin. 17 20 AMA XVIII, S. 262 von Valentins Grab in Mais bei Meran, also auf rätischem Boden. Hiernach wird man Valentin als einen in Rätien und dem benachbarten Noricum für die Ausbreitung des Christentums ohne festen Sitz thätigen Bischof zu betrachten haben. Die Zeit seines Wirkens ergiebt sich daraus, daß nach V. Sever. 41 sein Schüler Lucillus um 480 ein Greis war: er wird also in der ersten Hälfte des 25 5. Jahrhunderts gewirkt haben. Die Reliquien Valentins wurden von Herzog Tassilo von Baiern 768 nach Passau gebracht, V. Corbin. 35 S. 270. Seitdem nahmen Kirche und Bistum von Passau den hl. Valentin als einen ihrer frühesten Inhaber und Repräsentanten in Anspruch. Die etwa dem Anfange des 11. Jahrhunderts entstammenden Akten schildern Valentin als einen von Osten her in die Gegend von Passau gekommenen 30 Fremdling, der eine Zeit lang als Missonsbischof in dieser Gegend gewirkt habe. Doch habe seine Predigt hier wenig genug ausgerichtet, und er sei deshalb bei Papst Leo I. darum eingekommen, seinen Bischofssitz in eine andere Gegend verlegen zu dürfen. Zweimal habe ihm Leo diese Bitte abgeschlagen. Als er zum dritten Male endlich durchgedrungen, habe er sich südwärts in die Bergländer (montana), d. h. in die Tyroler 35 Alpen zurückgezogen, und sei hier bald darauf gestorben. — Ähnlich lauten die Angaben einer bleiernen Tafel, die man im Jahre 1020 neben seinen Gebeinen gefunden haben wollte, und die angeblich im 5. Jahrhundert, kurz nach des Heiligen Tode, verfertigt wurde, in Wahrheit aber schwerlich vor dem 12. Jahrhundert entstanden ist.

(Zöckler †) Hauck.

40 **Valentinus**, Papst 827, war der Nachfolger Eugens II. und Vorgänger Gregors IV.; er regierte kaum einen Monat; so berichten die sog. Annalen Einhards, während die Biographie V.s im lib. pontif. von vierzig Tagen spricht. Nach derselben war er ein geborener Römer de regione via lata, Papst Paschalis weihte ihn zum Diakon und erhob ihn später zum Archidiakon.

Hauck.

45 **Valerian von Cemelium**, gest. um 460. — L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I². Paris 1907, p. 290. 296. — Gallia christiana III² (1876), S. 1268. — Hist. litt. II, 328 f. — Tillemont, Mém. eccl. XV, 125. — Malnory, Saint Césaire évêque d'Arles Paris 1894, 43. 70. 251. — Die editio princeps von Jac. Sirmond: Sancti Valeriani episcopi Cemeliensis homiliae XX. Item epistola ad monachos, de virtutibus et 50 ordine doctrinae apostolicae. Omnia nunc primum praeter unicam homeliam, post annos plus minus mille ducentos in lucem edita. Lutetiae Parisior. 1612, 8° (238 Seiten Text). — Verzeichnis der späteren Ausgaben bei MSL 52, 783 ff. aus Galland X u. Schoenemann II. Der Abdruck 691—758 ist nach Galland genommen. — Theophili Raynaudi S. J. Apologia pro S. Valeriano (MSL 52, 757—836) gegen den Vorwurf des Semipelagianismus (1633); 55 N. Schack, De Valeriano seculi quinti homileta Christiano, Havniae 1814. — RQH 1892, S. 259; 1905, S. 77.

Die in der Südostecke Galliens gelegene civitas der Vedantier, welche die erste Station in der Landschaft Alpes maritimae für den aus Ligurien kommenden Reisenden war, ehe er den eigentlichen Grenzfluß Varus passierte, überragte an Bedeutung des

am Meer gelegene Kastell Nicea (Nizza), hatte Amphitheater, Aquädukt, Thermen und stand unter einem Präfekten. Heute ist sie bis auf einen Hügel (Cimiez), der eine Kirche und eine Abtei trägt, verschwunden; der alte Name war wohl Cemenelion. Einer der beiden einzigen dortigen Bischöfe, deren Namen uns bekannt sind, war Valerianus. Vielleicht ist er der Verwandte des Eucherius von Lyon, an den dieser seinen berühmten Bekehrungsbrief richtete (MSL 50, 711; vgl. Tillemont l. c.). Von seiner Amtsthätigkeit weiß man nur, daß er 439 an dem Konzil zu Riez, 452 an dem zu Vaison teilnahm (Hefele, Conciliengesch. II², 289. 296), mit 18 anderen gallischen Bischöfen Leo d. Gr. gegenüber für den Primat von Arles eintrat (s. d. A. Bd II, 58, 22) und sich gegen die Ansprüche des Theodor von Frejus erklärte (s. d. A. Faustus von Reji Bd V, 783, 10). Er ist also Anhänger des Hilarius von Arles und des Faustus gewesen. Was ihm Bedeutung giebt, sind aber seine Homilien. Bis 1612 war nur die unter Augustins Namen gehende de bono disciplinae bekannt, die 1601 von Melchior Goldast zu Genf als dem Valerian gehörig erwiesen und ediert war (MSL 52, 687). Sirmond fand in einer Corbejenser Handschrift 19 andere, die er demselben Valerian zuschrieb. Die äußeren Gründe dafür sind nicht so schwach, wie Schack S. 15 angiebt. Allerdings werden sie aber dadurch verstärkt, daß, wie Schack zuerst bemerkt hat, in den Flores doctorum des Thomas Hibernicus (gest. 1289, vgl. Cas. Oudin, Commentar. de scr. eccl. III [1722], 611 f.) Sentenzen aus unseren Homilien einem episcopus Valerius zugeschrieben werden, unter dem unser Valerian zu verstehen sein wird (vgl. Flores doctor., Antv. 1558, p. 132. 453. 732). Leider verfährt Schack in dieser Untersuchung nicht sorgfältig genug. — Die inneren Gründe für die Zusammengehörigkeit der zwanzig Homilien (und des Briefes an die Mönche) erhalten einen bedeutenden Zuwachs durch die gleichartige Anwendung des Kursus, des Rhythmus. Valerian hat seine Homilien mit allen Kunstmitteln der gallischen Rhetorenschulen ausgestattet, seine Diktion weist überraschende technische Feinheiten auf. Auch die Allitteration weiß er wirkungsvoll zu verwerten (vgl. z. B. MSL 52, 698 B). Dabei fehlt hier noch die bis zur lächerlichen Unnatur überladene Ornamentik der absterbenden Rhetorenschule des 6. Jahrhunderts (Avitus v. Vienne). V. ermüdet nicht durch gehäufte Oxymora, wie Petrus Chrysologus. Seine Disposition ist stets klar (vgl. das Grundschema bei Schack S. 48 ff.), wie bei Leo d. Gr.; aber er ist viel farbenreicher als dieser. Am glänzendsten ist er in Schilderungen; hier erliegt er bisweilen der Versuchung, durch Ausmalung länger zu fesseln, als das Ebenmaß der Rede verträgt. Sein Wortschatz ist bedeutend, Abweichungen von den klassischen Wortbedeutungen sind ähnlich wie bei Salvian und Chrysologus (Schack S. 56). Er citiert konsequent nur die Bibel und zwar durchgehends nicht nach der Vulgata (Schack S. 29 ist grundfalsch). Den Seneca benutzt er ohne ihn zu nennen (vgl. Hom. II mit de providentia c. 1 ff.), wie auch sein Stil dem des Seneca nachgebildet ist. Die vorliegenden Homilien sind als Sammlung ausgearbeitet und herausgegeben: der Schluß einer Rede bildet oft die Vorbereitung auf das Thema der nächsten (vgl. z. B. den Schluß von Hom. VI mit dem Thema von Hom. VII, auch Hom. I am Schluß mit Hom. II init.), und eine spätere Rede weist mehrfach auf eine frühere zurück (z. B. MSL 52, 711 B auf 708 B). — Daß Valerian von Gennadius nicht erwähnt wird, hat vielleicht in dem geringen Umfang der Sammlung seinen Grund. — Als Geschichtsquelle sind die Homilien wertvoll, weil sie die Einseitigkeit Salvians in der Zeitbeurteilung ergänzen; von den Barbarenkriegen wurde Cemenelion damals nicht direkt berührt; aber Züge von Kriegsgefangenen passierten oft die Stadt, und der Loskauf spielt in den Reden eine große Rolle. — Über die Theologie des V. ist viel gestritten worden, mit geringem Erfolg, da er dogmatischen Kontroversen absichtlich aus dem Wege geht. Dies ergiebt sich besonders aus der 12. Homilie de bono conservandae pacis. Im Zusammenhang mit Ps 133 warnt er davor, sich von der Kirche zu trennen und legt ein kurzes trinitarisches Bekenntnis ab, das ziemlich modalistisch lautet (vgl. Hom. III MSL 52, 702 B), aber ohne den geringsten Hinweis auf Rom oder ein Konzil oder des Traditionsprinzip des Vincentius von Lerinum; und unmittelbar darauf warnt er vor Streitlust. Hom. VII MSL 715 B C wird Jes 58, 7 auf notleidende Juden, Häretiker, Heiden und Barbaren, wie auf Christen, bezogen. In der Gnadenlehre zeigt die viel erörterte Hom. XI den V. als Anhänger des Faustus von Riez, aber ohne alle Polemik gegen den Prädestinatianismus und ohne Ablehnung der innerlich wirkenden Gnade. Sein Standpunkt ist von dem des Cäsarius von Arelate wenig verschieden (vgl. Rev. bén. XXIII [1906], 367) nur daß jeder Einfluß Augustins fehlt. V. ist vor allem Moralist, sein Lieblingsgedanke ist die Forderung der Disziplin, der Arbeit an sich selbst, im Aufblick zu Gott,

Christus und den Märtyrern. Hom. XV—XVII nennen die Ortsheiligen des Bischofssitzes (Pontius, Nazarius, Celsus: vgl. AS 14. Mai III, p. 274—279. **Hist. literaire II**, 332; **Gall. Christ. l. c.**) nicht mit Namen, weist aber 745 B deutlich auf sie hin. Charakteristisch ist der Satz: **quamvis ... fides probata sanctificet, opus tamen** 5 **est, ut sit qui ipsam fidem Domino supplici intercessione commendet.** — Der Brief Valerians an die Mönche (MSL 52, 755 ss.) wird von einigen als Abtsschreiben aufgefaßt, das nach Lerinum gerichtet gewesen wäre (Fabricius, Bibl. VI (1746), 782; Schack S. 8); aber Valerian war gewiß nicht Abt von Lerinum, sondern er hat nur die dortigen **consuetudines** auf die Klöster seines Gebietes übertragen, wie viele andere 10 gallische Bischöfe (Malnory 251). Der Brief soll diese Gewohnheiten als apostolische rechtfertigen. — Das Todesjahr Valerians ist unbekannt; Cemenelium wurde mit Nizza vereinigt und ist durch Longobarden und Saracenen völlig zerstört worden. Das rasche Sinken seines Bischofssitzes ist wohl eine Hauptursache gewesen, daß manche Homilien Valerians früh unverdienter Vergessenheit anheimfielen oder unter fremden Namen ver- 15 breitet wurden, z. B. vielleicht des Petrus Chrysologus (hist. litt. II, 332) oder etwa des Eucherius. **Arnold.**

Valerianus, römischer Kaiser 253—260. — Prosopographia imperii Romani ed. Dessau II, p. 286; Tillemont, Histoire des empereurs t. III; Th. Bernhardt, Geschichte Roms von Valerian bis zu Diokletians Tode, Berlin 1867; H. Schiller, Geschichte der römischen 20 Kaiserzeit I, 2 Gotha 1883, S. 811 ff. — Die auf die Religionspolitik bezüglichen Quellen sind dürftig; die wichtigsten sind der Bericht des Dionysius von Alexandrien (Euseb. VII. 10. 11), die Acta proconsularia Cyprians (Hartel III, p. CX) und der über das Reskript vom Jahre 258 referierende 80. Brief (Hartel II, p. 839).

Publius Licinius Valerianus entstammte einer vornehmen Familie und hatte sich in 25 militärischen und bürgerlichen Ämtern bewährt. In der blutigen Katastrophe, mit welcher die Usurpation des Ämilianus gegen Gallus abschloß, gewann er 253 den Purpur, indem in Rätien die Armee ihn als Augustus ausrief. Den trostlosen Zuständen im Reiche und den kriegerischen Verwickelungen an den Grenzen bemühte er sich nach Kräften zu begegnen, aber der gute Wille des Sechzigjährigen fand zu voller Auswirkung nicht mehr 30 die notwendige Energie. Die Folge war eine unsichere Haltung und Nachgiebigkeit gegen fremde Einflüsse. Sein Sohn und Mitregent Gallienus, der den Westen des Reiches übernahm, war seinerseits auch nicht geartet, diesen Mangel auszugleichen.

In der Christenfrage hatte Valerian unter Decius eine Haltung eingenommen und mit Aufwendung seines Einflusses so erfolgreich vertreten, daß die christliche Überlieferung 35 nicht mit Unrecht in ihm den eigentlichen Urheber der decianischen Verfolgung sah (s. d. A. Bd IV S. 526 ff.). Mit dieser Politik bricht er jetzt nicht nur, sondern wendet den Christen sein Wohlwollen in ganz besonderem Maße zu. Öffentlich erfahren sie seine Gunst. In seiner nächsten Umgebung unter seinem Hofgesinde waren die Bekenner der neuen Religion so zahlreich zu finden, daß man davon den Eindruck einer ἐκκλησία 40 θεοῦ hatte (Dionysius von Alexandrien bei **Eus. H. E. VII**, 10, 3). Wir sind nicht in der Lage, die Motive dieser Umstimmung zu erkennen; nicht einmal Vermutungen sind gestattet. Die Situation ist etwa dieselbe wie in den Anfängen der Regierung Diokletians. Auch der weitere Verlauf der Dinge bietet insofern eine Parallele, als in beiden Fällen eine christenfeindliche Partei auf den Kaiser Einfluß gewinnt und ihn zu 45 Gewaltmaßregeln veranlaßt. Der Führer derselben ist hier der dem Herrscher nahestehende angesehene General M. Fulvius Macrianus, ein Mann von geringer Herkunft, trotz eines körperlichen Fehlers — er hinkte — von glänzender militärischer Vergangenheit. Die Thatsache, daß er den ägyptischen Sacra vorstand (**Eus. VII**, 10, 4), läßt seine bewußte religiöse Stellung auf der entgegengesetzten Seite erkennen. Der Kampf 50 gegen das am Hofe mit Freundlichkeit behandelte Christentum war damit von vornherein gegeben. Wenn jedoch unsere Quellen diesen Gesichtspunkt ausschließlich betonen, so ist dies eine unzureichende Beurteilung. Zweifelsohne haben bei Macrianus, den damals schon hochfliegende, auf Usurpation zielende Pläne erfüllten, auch politische Erwägungen mitgespielt, sei es, daß er in den Christen ein Hindernis ihrer Verwirklichung fand oder 55 daß er durch Erregung innerer Unruhen dem Kaiser Schwierigkeiten zu bereiten suchte. Letzteres ist wahrscheinlicher; der General Postumus ging damals im Westen denselben Weg hinterlistiger Praktiken Gallienus gegenüber.

Es gelang dem klugen und energischen Manne, den Kaiser von der christenfreundlichen Politik zu lösen. Im Jahre 257 erfolgte ein Reskript, welches den Christen die

religiösen Versammlungen sowie das Betreten der unterirdischen Begräbnisstätten untersagte und den Klerus in die Verbannung schickte (Eus. VII, 11, 1—17; Cypr. Acta procons. I). Daraus läßt sich entnehmen, daß Macrianus das politische Moment, die Organisation der Christengenossenschaft mit Erfolg ausgespielt hatte; der kaiserliche Befehl zielte demgemäß dahin, den festen, unkontrollierbaren Verband der Gläubigen zu zertrümmern, indem das Rückgrat desselben, der Klerus, herausgenommen und zugleich die Möglichkeit öffentlicher oder heimlicher Zusammenkünfte der Glieder beseitigt wurde. Es wäre wertvoll zu wissen, wie die heidnische Partei den christenfreundlichen Kaiser von der Staatsgefährlichkeit des Christentums überzeugt hat. In der milden Fassung des Reskripts wirkt sicherlich noch das frühere Wohlwollen Valerians gegen die Christen nach.

Indes schon 258 folgt ein neues Reskript, das ganz in Anlehnung an die Religionspolitik des Decius jede Rücksicht fahren läßt. Bischöfe, Presbyter und Diakonen sollen sofort hingerichtet werden, Personen des Senatoren- und Ritterstandes zunächst durch Degradation und Konfiskation bestraft, dann im Falle andauernden Ungehorsams gegen das Opfergebot gleichfalls getötet werden. Den Frauen wird Einziehung des Vermögens und Verbannung angedroht. Die Christen endlich im kaiserlichen Hofgesinde (Caesariani) sollen in Fesseln zu Zwangsarbeit auf die kaiserlichen Domänen verschickt werden (Cypr. Ep. 80). Dieses Edikt stellt die Unausführbarkeit und Erfolglosigkeit des vorjährigen sicher; daher wird jetzt ein anderes Verfahren versucht, mit dem unter Decius ein gewisser Erfolg erreicht worden war. Wie ernst man es damit nahm, bezeugt die Thatsache, daß die beiden größten Gemeinden im Westen, Rom und Karthago ihre Häupter verloren. In einer Katakombe, wohin er sich geflüchtet, wurde der Bischof Sixtus von Rom ergriffen und an Ort und Stelle am 6. August 258 getötet (s. d. A. Bd XVIII S. 410); dasselbe Geschick ereilte Cyprian am 14. September (Acta procons.). Daneben zählt Rom als einen berühmten Märtyrer den Diakonen Laurentius (10. August). Die spanische Kirche nennt als Blutzeugen dieser Zeit den Bischof Fructuosus von Tarragona und seine beiden Diakonen. Über Exekutionen im Osten berichtet Eusebius VII, 12. Danach griff die Verfolgung auch in den Reichsteil des Gallienus ein, war also als eine allgemeine gedacht. In Wirklichkeit kamen die Repressionen nur an einzelnen Punkten zur Anwendung, und auch hier haben sie den Bestand der Gemeinden nicht zu erschüttern vermocht. Überhaupt machen sie, von wenigen Fällen abgesehen, einen schwächlichen Eindruck. Die Nöte des Reiches nahmen die Regierung derart in Anspruch, daß ihr für eine kraftvolle Religionspolitik weder Zeit noch Mittel blieben. Auch ist fraglich, ob Valerian mit ganzer Überzeugung hinter den Reskripten stand. Die Schonung, welche sein christliches Hofgesinde im Vergleich zu den Senatoren und Aristokraten im zweiten Reskript erfährt, giebt zu denken. Man muß jedoch bekennen, daß keine der sog. Christenverfolgungen so viele unbeantwortete Fragen in sich trägt als diese.

Durch Verrat geriet der Kaiser in die Hand des Perserkönigs, der ihn bis zu seinem Tode in schimpflicher Gefangenschaft hielt. Bald darauf ließ Macrianus seine beiden Söhne im Osten als Kaiser ausrufen, da ihm selbst sein körperliches Leiden die Annahme dieser Würde versagte. In den dadurch hervorgerufenen Kämpfen gingen alle drei unter. Der Nachfolger Valerians, Gallienus, hob sämtliche christenfeindliche Verfügungen seines Vaters, die zugleich unter seinem Namen gegangen waren (Cypr. Acta proc. 1, 4; Eus. VII, 11, 8), sogleich auf (s. d. A. Bd VI S. 354 f.). **Victor Schultze.**

Valesius, Heinr. (Henri de Valois, Seigneur d'Orcé), Historiograph des Königs, bedeutender franz. Gelehrter des 17. Jahrhunderts, geb. zu Paris 10. September 1603, gest. ebenda 7. Mai 1676. — Litteratur: Hadrianus Valesius, De vita Henrici Valesii liber, Par. 1677, wiederholt 1740 in H. Valesii Emendationum libri V (s. u.); O. Bardenhewer, Patrologie², § 62, 7. 79, 2. 103, 1; H. Hurter, Nomenclator II², 170—73.

In der Schule der Jesuiten zu Verdun, danach wie sein Bruder Hadrian Valesius in deren „Clermonter Collegium" in Paris erzogen, hatte V. u. a. den Petavius (s. o. Bd XV, 166) zum Lehrer der Rhetorik und trat mit diesem wie mit Jak. Sirmond (s. o. Bd XVIII, 396) in freundschaftliche Beziehung (s. Stanonik, Dion. Petavius S. 29 u. 110); beiden hielt er Gedächtnisreden, Paris 1651 und 1653. — Im Jahre 1622 ging V. nach Bourges, um Jurisprudenz zu studieren, lebte dann sieben Jahre als Parlamentsadvokat in Paris, gab aber 1630 die juristische Laufbahn auf, um sich ganz den gelehrten Studien und wissenschaftlichen Arbeiten zu widmen. Als Frucht derselben erschien zunächst seine mit lateinischer Übersetzung und kritischen Anmerkungen versehene, aus dem cod. Peirescianus herausgegebene editio princeps des Buches περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας

der Auszüge aus griechischen Historikern, welche Kaiser Konstantinus Porphyrogennetus im 10. Jahrhundert hatte anfertigen lassen: **Polybii, Diodori Siculi, Nicolai Damasceni ... Excerpta ex Collectaneis Constantini Aug. Porphyrogenetae**, Paris 1634 (s. Krumbacher, Byz. Litt.-Gesch.², 258—260; Pauly-Wissowa RE. IV,1038). Verdient machte er sich auch durch seine kritische Ausgabe des Ammianus Marcellinus, Paris 1636, zweite verbesserte Ausgabe von seinem Bruder Hadrian V., Paris 1681. Seiner Ausgabe hatte V. zwei Stücke unbekannten Ursprungs hinzugefügt, deren erstes die Zeit von 293—337, das zweite die Jahre 474—526 umfaßte, welche als **Excerpta Valesiana** oder **Anonymus Valesii** noch heute allen Editionen des Ammianus beigegeben werden (s. W. Ohnesorge, **Der Anonymus Valesii de Constantino**, Kiel 1885, und D. J. A. Westerhuis, **Origo Constantini Imperatoris, Campis** 1906).

Seine Lebensaufgabe aber wurde eine neue kritische Ausgabe der griechischen Kirchenhistoriker, mit der er von dem Erzbischof Montchal von Toulouse im Namen des französischen Klerus 1650 beauftragt wurde; in drei Bänden erschienen **Eusebii Pamphili ecclesiastica historia, libri de vita Constantini, Constantini oratio ad Sanctos, graece et latine cum annotationibus** (Par. 1659; s. o. Bd V, 605), **Socratis Scholastici et Hermiae Sozomeni Hist. eccles.** (1668; s. o. Bd XVIII, 481), **Theodoreti et Evagrii Hist. eccles. item Excerpta Philostorgii et Theodori Lectoris** (1673), alle drei Bände vereinigt Amsterd. 1695, neu verbessert herausgegeben von W. Reading, Cambridge 1720 u. ö. Der König hatte die treffliche Ausgabe des Eusebius mit einer Jahrespension von 1200 Livres belohnt; die Pension vom französischen Klerus betrug 600, später 800 Livres. An der beabsichtigten Ausgabe der lateinischen Kirchenhistoriker (Sulpicius Severus, Rufinus u. s. w.) wurde V. durch den Tod gehindert. Seine kleinen Schriften, darunter mehrere unedierte, publizierte P. Burman jun. u. d. Titel: **H. Valesii Emendationum libri V et de critica libri II** (angefügt sind seine **Orationes**, vorausgeschickt die 1677 in Paris erschienene **Vita Henrici Valesii** von seinem Bruder Hadrian) Amst. 1740. **G. Laubmann.**

Valla, Laurentius, italienischer Humanist, gest. 1457. — Litteratur: Von Vallas Schriften sind zwei, jedoch nicht vollständige, Ausgaben erschienen: Basel bei H. Petri 1540 (1543) und Venedig 1592 fol. Eine Sammlung seiner Briefe hat Vahlen (s. u.) in Aussicht gestellt. „Tria Opuscula“ hat ders. Wien 1869 neu herausgegeben. Monographische Bearbeitungen seines Lebens und seiner Schriften sind zahlreich vorhanden: ältere von Cristof. Poggiali (Piacenza 1790); Wildschut (Leiden 1830); Clausen (Kopenhagen 1861). Sodann: Vahlen, Laur. Valla (Wien 1864; Berlin 1870); ders., L. V. über Thomas von Aquino (Viertelj. Schr. für Kultur ꝛc. I, Leipzig 1886); C. G. Zumpt, Leben und Verdienste des L. V. (Schmidts Zeitschr. f. Gesch. Wiss. IV, S. 397 ff.); Monrad, Die erste Controverse über d. apost. Glaubensbekenntnis. L. V. und das Konzil zu Florenz (aus dem Dänischen, Gotha 1881); Mancini, Vita di L. V. (Firenze 1892); M. v. Wolff, L. V., sein Leben u. s. Werke (Leipzig 1893); Schwahn, L. V. Ein Beitrag zur Gesch. d. Humanismus (JD). Berlin 1896. — Vgl. Tiraboschi, Storia della Lett. ital. VI, 3; Ritter, Gesch. d. chr. Philos. V, S. 243 ff.; Ueberweg, Grundriß III, 11; Erdmann, Grundriß 239, 1; Reusch, Index I (Bonn 1882), S. 227; Burckhardt, Kultur der Renaissance; Pastor, Geschichte der Päpste Bd II; Voigt, D. Wiederbelebung des klass. Altert. (Berlin 1859), S. 222 ff. 311 ff. 3. Aufl. (1893), I, S. 460 ff.; Janitschek, Ges. der Renaissance (Stuttgart 1879), S. 10 ff.; Mancini, Vita di L. V., Firenze 1891. — Ueber diejenige Ausg. d. „Donatio“, welche von Hutten besorgt wurde, vgl. Epist. Huttenii ed. Boecking I, Ind. bibl. 18; Plitt, Einleitung in die Augustana I, 181; über Vallas Konflikt mit der Inquisition s. Amabile, Inquis. di Napoli Bd I (1892), S. 73 ff. Im allg.: Gaspary, Gesch. der ital. Litteratur II. Bd (1888)

Laurentius Valla ist geboren zu Rom 1405 (nicht 1415, s. Mancini S. 4). Seine Familie stammte aus der Nähe von Piacenza; sein Vater, Luca della Valle, war **Dr. juris utr.** und Konsistorialadvokat beim päpstlichen Stuhle. Nach des Vaters frühem Tod übernahm ein Oheim seine Erziehung. Er lernte Latein und Griechisch bei den ausgezeichnetsten Lehrern (Leonardo Bruni aus Arezzo, Aurispa) wurde 1431 zum Priester geweiht und bewarb sich bei Papst Martin V. (gest. 1431) vergeblich um die Stelle eines apostolischen Sekretärs. Darauf zog er sich auf einige Zeit nach Piacenza zurück und publizierte hier seine erste Schrift, welche 1483 in Löwen, 1519 und 1540 in Basel unter dem Titel **De voluptate ac de vero bono** erschien (vgl. Mancini, S. 46 ff.). Noch in demselben Jahr erhielt er eine Lehrstelle der Eloquenz an der Universität Pavia, schrieb hier seine bahnbrechenden Schriften **Quaestiones dialecticae, De libero arbitrio** und **De elegantiis latini sermonis**, die offene Kriegserklärung des Humanismus gegen die boethianische Schullogik wie gegen die Barbarei des bisherigen Lateins. Dieser mutige

Angriff gegen die geheiligte Tradition brachte nicht bloß Philosophen und Theologen in Aufruhr, sondern auch mit den Juristen bekam V. Streit, weil er sie wegen ihres schlechten Lateins verhöhnte. Er verließ daher Pavia und führte mehrere Jahre lang ein Wanderleben in Mailand, Genua, Florenz, trat 1435 oder 1436 in den Dienst des bekannten Humanistenfreundes Alfons V., Königs von Aragonien, begleitete diesen auf 5 seinen Kriegszügen, wurde 1437 von ihm zum Sekretär ernannt, mit dem Dichterdiplom beehrt und mit litterarischen Arbeiten beauftragt. Im Dienst wie unter dem Schutz des Königs, der damals zu den Anhängern des Basler Konzils und zu den Gegnern Eugens IV. gehörte, verfaßte V. um diese Zeit (c. 1440) dasjenige Werk, an das sich in der Folgezeit am meisten für ihn Ruhm und Fluch geheftet hat, die Declamatio de 10 falso credita et ementita Constantini donatione. Als dann Alfons 1442 nach mehrjährigen Kämpfen das Königreich beider Sizilien gewann, zog V. mit ihm in Neapel ein, wurde von ihm mit Gunstbezeugungen überhäuft und wider seine Gegner in Schutz genommen. Noch vor der Publikation jener Schrift nämlich hatten sich dunkle Gerüchte über häretische Ansichten Vallas verbreitet; er hatte es gewagt, die Unechtheit des Brief- 15 wechsels Christi mit Abgarus (s. Bd I, 98), wie der sog. epistola Lentuli zu behaupten, die Identität des Dionysius von Athen mit dem Verfasser der areopagitischen Schriften zu bezweifeln, ja sogar die apostolische Abfassung des sog. Symbolum apostolicum zu leugnen. Ein Franziskaner Fra Antonio da Bitonto sah hierin einen Angriff auf das Fundament des Glaubens und donnerte in Predigten gegen ihn. Auch griffen die Gegner 20 V.s Schrift De voluptate an: er habe die Lehre Epikurs verteidigt, die Tugenden für bloße Dienerinnen der Lust erklärt, er lehre nur drei Elemente, nur drei innere Sinne, nur acht Syllogismen, leugne die Verdienstlichkeit der Virginität und des mönchischen Lebens ꝛc. Man regte das Volk gegen ihn auf, veranstaltete Disputationen gegen ihn, belangte ihn vor dem erzbischöflichen Vikariat und verlangte von ihm einen förmlichen 25 Widerruf. V. bestreitet die Kompetenz des Gerichtes: seine Feinde seien zugleich seine Ankläger, Zeugen und Richter; statt eines Widerrufs gab er nur die halbironische Erklärung ab, er glaube wie die Mutter Kirche. Als man ihn wegen eines dialektischen Satzes angriff, erklärte er: „die Mutter Kirche wisse zwar nichts hiervon, aber dennoch glaube er auch in diesen Dingen ganz wie die Kirche". Ja er scheute sich nicht, öffentlich 30 über die Inquisitoren zu spotten, und wandte sich mit einer Klage an den König. Dieser gab den Inquisitoren seinen Unwillen zu erkennen, nannte sie falsche Ankläger und ungerechte Richter. Der Prozeß wurde eingestellt, den Mönchen Ruhe geboten (s. die Berichte V.s in seiner Apol. ad Eugenium Opp. p. 795; Antidoton c. Poggium Opp. p. 356). V.s Buch gegen die konstantinische Schenkung wurde nun erst recht bekannt, 35 seit sich König Alfons offen als dessen Protektor erklärt hatte. Zum Ärger seiner Feinde beschäftigte sich V. jetzt auch mit dem Neuen Testament, tadelte die Übersetzungsfehler der Vulgata, führte ein Register über die Irrtümer des hl. Hieronymus, beschuldigte den hl. Augustin ketzerischer Ansichten über die Prädestination (s. Poggio Epp. im Spicil. Rom. IX, 642). Unterdessen hatte König Alfons mit Papst Eugen IV. seinen Frieden 40 gemacht, hatte von ihm die Belehnung mit dem Königreich beider Sizilien erhalten und der Papst war den 28. September 1443 wieder in Rom eingezogen. V. wünschte in Familienangelegenheiten nach Rom zu kommen, wandte sich daher brieflich nach Rom an einen päpstlichen Kämmerer Ludwig 1444, schrieb auch an den Papst selbst, entschuldigte seine Schrift, jedoch ohne dieselbe zurückzunehmen, und bat um einen Salvus conductus. 45 Er reiste darauf selbst nach Rom, aber die Gegner waren noch zu mächtig, man regt den Pöbel gegen ihn auf, nur durch rasche Flucht vermag er sein Leben zu retten. Er soll damals in Verkleidung über Ostia nach Barcelona geflohen sein; von da kehrte er nach Neapel zurück und richtete von hier aus eine Apologie an den Papst (s. Mancini, S. 188 ff.), da auch seine Freunde ihm rieten, die Pfaffen nicht ferner zu reizen, namque 50 sacerdotum furor est insanus et ingens. So wurde Neapel zum zweitenmal sein Aufenthalt 1445 ff. Der König nahm sich auch jetzt wieder seiner an, ließ sich selbst von ihm im Lateinischen unterrichten und beauftragte ihn mit Übersetzung griechischer Autoren. Auch eröffnete er jetzt in Neapel eine Schule der lateinischen und griechischen Eloquenz, versammelte um sich zahlreiche Schüler und entfaltete eine reiche litterarische 55 Thätigkeit. Aber auch hier fehlte es dem reizbaren und streitsüchtigen Gelehrten nicht an Gegnern; so bekam er Streit mit dem Genuesen B. Facius, mit seinem frühern Freund Antonio Beccadelli, genannt Panormita, und anderen. Dies verleidete ihm zuletzt den Aufenthalt in Neapel. Und als nach Eugens IV. Tod (Februar 1447) der gelehrte Humanist Thomas von Sarzana als Nikolaus V. (1447--1455) den päpstlichen Stuhl 60

bestieg, so eröffnete sich für V. die Möglichkeit, nach Rom zurückzukehren. Als er dem Humanistenpapst den ersten Teil einer lateinischen Iliasübersetzung als Ehrengeschenk darbrachte, fand er bei ihm freundliche und ehrenvolle Aufnahme, 1447 und 1448 eine Anstellung als **scriptor apostolicus**. Neue Erfolge, aber auch neue Kämpfe warteten 5 seiner in Rom. Zuerst bekam er Streit mit Georg von Trapezunt, mit dem er seit 1450 als Lehrer der Rhetorik konkurrierte, doch blieb für diesmal der Kampf in den Grenzen des litterarischen Anstands. Um so leidenschaftlicher aber wurde sein Streit mit dem gewandtesten, aber auch bissigsten und boshaftesten unter den italienischen Humanisten, Franz Poggio Bracciolini, der sich von V. durch angeblich von ihm herrührenden Rand- 10 glossen in seiner litterarischen Ehre gekränkt glaubte. Poggios **Invectivae in Vallam** und V.s **Antidoti in Poggium libri IV.** gehören bekanntlich zu dem Gröbsten, was je von litterarischer Polemik vorgekommen, da insbesondere Poggio seinen Gegner nicht bloß als Gelehrten und Stilisten angreift, sondern auch sein Privatleben und seinen sittlichen Charakter mit den maßlosesten Vorwürfen überhäuft, ihn als Betrüger, Dieb, 15 Fälscher, Säufer, Jungfrauenverführer, Päderasten, insbesondere auch als gefährlichen Ketzer denunziert. Und das Wunderbarste dabei ist, daß nicht bloß zwei „Humanisten" es waren, die sich also traktierten, sondern daß auch diese litterarische Balgerei unter den Augen des Papstes vorging, dem sogar V. seine Gegenschrift dedizierte und der sich nicht bewogen fand dawider einzuschreiten. Ein Versöhnungsversuch des Humanisten 20 Philelphus blieb erfolglos; beide Gegner nahmen ihren Haß mit ins Grab, ja der überlebende Poggio schämte sich nicht, seinen toten Feind noch durch bissige Grabschriften zu höhnen. In der Gunst des Papstes aber — Nikolaus V. sowohl als seines Nachfolgers Calixt III. (1455 ff.), der ihm von Neapel her persönlich befreundet war — hatte sich V. in seinen letzten Lebensjahren immer mehr befestigt, besonders durch Übersetzung griechischer Autoren, 25 z. B. des Thucydides. Zu dem Amt eines **Secretarius apostolicus** verlieh ihm Calixt auch noch eine Domherrnstelle zu St. Giovanni in Laterano (Sept. 1455): hier, in der Pfarrkirche des Papstes, fand er denn auch seine Grabstätte, nachdem er im 51. Lebensjahr den 1. August 1457 gestorben war (nicht 1465, wie früher angenommen wurde s. Zumpt a. a. O. S. 402 ff.). — V. besaß einen lebhaften und beweglichen Geist, einen 30 schlagfertigen Witz und gesunden Menschenverstand, gewandte Darstellungsgabe, ausgebreitete Kenntnisse, eine unermüdliche Arbeitskraft. Durch seine erfolgreiche Lehrthätigkeit, wie durch seine litterarische Fruchtbarkeit hat er zu dem italienischen **Rinascimento**, zu dem „Wiedererwachen der Wissenschaften", zur Neubelebung des philologischen, philosophischen, mittelbar auch des theologischen Studiums, zur Aufdeckung zahlreicher Irrtümer 35 und Vorurteile, zur Begründung einer besseren Latinität und vor allem der historischen Kritik nicht wenig beigetragen. Den religiösen und kirchlichen Fragen steht er ebenso fremd gegenüber wie die Mehrzahl der italienischen Humanisten; aber doch ist sein Interesse weder ein bloß ästhetisches noch ein bloß antiquarisches wie bei den andern, sondern ein kritisches: das Ziel, das er mitten in einer tief im Autoritätsglauben steckenden Zeit 40 verfolgt, war, die Wissenschaft loszureißen von den Fesseln hemmender Schultraditionen, von dem Druck infallibler Autorität. Er ist einer der ersten Vertreter des Rechts freier Forschung auf allen Gebieten, einer der Väter der biblischen und historischen Kritik, ein Vorläufer und Bahnbrecher moderner Geistesfreiheit, — und insofern immerhin, wie Bellarmin ihn nennt, ein **praecursor Lutheri**. Sein sittlicher 45 Wandel war nicht sweniger als makellos, aber doch weit nicht so schlimm als Poggio ihn macht; sein Charakter litt an denselben Schwächen, wie die meisten seiner humanistischen Freunde und Gegner: er war eitel, streitsüchtig, neidisch und bissig gegen seinesgleichen, schmeichlerisch und unterwürfig gegen die Großen, ein vielseitiges Talent, aber kein großer Charakter.

50 Seine Schriften sind sehr zahlreich, und wenngleich erst mehrere Jahre nach seinem Tod das erste Buch in Rom gedruckt wurde, so ist er doch einer der ersten Italiener, denen die neue deutsche Erfindung zu gut kam: mehrere seiner Schriften haben noch im Lauf des 15. Jahrhunderts eine Reihe von Auflagen erlebt. So vor allem sein philologisches Hauptwerk **De elegantiis latinae linguae libri VI**, die seit 1471 in Paris, 55 Venedig, Rom und sonst wiederholt gedruckt wurden; man zählt zwölf Ausgaben aus dem 15. Jahrhundert; über die epochemachende Bedeutung des Werkes s. Zumpt S. 413; Voigt S. 430. Wir übergehen die übrigen rein philologischen und historischen Schriften. Von theologischer und kirchenhistorischer Bedeutung aber ist vor allem die **Declamatio de falso credita et ementita Constantini donatione**, geschrieben 1440, sechs Jahre nach der Flucht des 60 Papstes Eugen IV. aus Rom (Juni 1433), kurz nach dem Tode des Kardinals Vitelleschi

(gest. 1. April 1440), den die Schrift als blutdürstiges Ungeheuer bezeichnet, qui gladium Petri in Christianorum sanguine lassavit, quo gladio et ipse periit. (Hierdurch entscheiden sich die verschiedenen Angaben über die Abfassungszeit.) Die Schrift ist freilich mehr eine declamatio, wie der Verf. selbst sie nennt, eine stark oratorisch gehaltene politische Tendenzschrift, als eine historisch-kritische Untersuchung; die gelehrte Forschung ist nicht Zweck, sondern Kampfmittel; mehr als die falsche Schenkungsurkunde interessiert ihn das moderne Papsttum mit seinen weltlichen Machtansprüchen, denen er den förmlichen Krieg ankündigt. Indem er die Unechtheit der Urkunde, wie die Ungeschichtlichkeit, ja Undenkbarkeit der Schenkung selbst mit unerbittlicher Kritik erweist, fordert er zugleich seine Zeit- und Volksgenossen auf zum offenen Angriff auf den weltlichen Besitz des Papstes, damit der römische Bischof durch Verzicht auf denselben wiederum werden könne, was er sein soll: Nachfolger Christi und Vater der Kirche, vicarius Christi non Caesaris, pater sanctus, pater omnium, pater ecclesiae. — Gedruckt wurde die Schrift zuerst s. l. et a. Größere Verbreitung aber erhielt sie erst im 16. Jahrhundert durch die von Ulrich von Hutten im Jahre 1517 veranstaltete, mit einer (ironischen) Vorrede an Papst Leo X. versehene Ausgabe (die Vorrede datiert aus Steckelberg bei Fulda vom 1. Dezember 1517, vgl. Strauß, Hutten, 2. Aufl., S. 215 ff.; Hutteni Opp. ed. Böcking I, 18). Über den Inhalt vgl. K. B. (= Benrath) in Gelzers Monatsbl. 1866, S. 408 ff. Über den Eindruck, den diese Schrift auf Luther gemacht hat, als sie ihm im Februar 1520 durch einen Freund zukam, vgl. die Ausgabe seiner Schrift „An den Adel" von Benrath, Halle 1883, S. VII f.; Luthers Urteil über V. vom März 1520 in der Resp. ad Lovan. theol., EA IV, 189: cui nec Italia nec universa ecclesia multis seculis similem habuit etc. Über eine Schrift „Anti-Valla" von Antonio Cortese vgl. Pastor a. a. O. S. 26 (1901).

Ebenso bedeutend aber wie diese Schrift V.s für die historische Kritik, wurde für die Geschichte der Exegese seine Collatio Novi Testamenti, eine Vergleichung der Vulgata mit dem Originaltext des Neuen Testaments und Versuch zur Berichtigung der lateinischen Übersetzung aus dem Grundtext, 1444 verfaßt, aber erst 50 Jahre später von Erasmus herausgegeben u. d. T. Annotationes in latinam N. T. interpr. ex collatione gr. exemplarium, Paris 1505, später von Revius, Amsterdam 1630 und in den Critici sacri — „die erste Frucht der neuerwachten philologischen Studien für die Exegese" (s. darüber Mancini, S. 238 ff.).

Für die Geschichte der Ethik, der philosophischen zunächst, mittelbar aber auch für die theologische, ist von Bedeutung V.s erste Schrift De voluptate, libri III, geschrieben 1431, dann in erweiterter Umarbeitung u. d. T. De vero bono 1433, eine Gegenüberstellung der stoischen, epikureischen und christlichen Moral nach dem Vorbild von Ciceros De finibus: vom irdischen Standpunkt betrachtet hätte Epikur recht; in Wahrheit aber seien beide Ansichten, die stoische Tugend- wie die epikureische Genußlehre, gleich mangelhaft, weil sie beide das Leben nach dem Tode vergessen; die allein richtige Ansicht sei die christliche, das Ziel des irdischen Lebens der Gewinn der ewigen Seligkeit. — Einen Anhang oder Fortsetzung hierzu bildet das 1438—1442 geschriebene Gespräch De libero arbitrio, über das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zur göttlichen Allwissenheit, gerichtet gegen das fünfte Buch von Boëthius De consol. phil., gedruckt 1482, wiederholt herausgegeben, von J. Vadian, Basel 1518; diese Schrift ist es, auf welche Luther in seinem Streit mit Erasmus sich beruft und auf welche seine Äußerung in den Tischreden sich bezieht: „Valla ist der beste Wal, de libero arbitrio bene disputat"; dieselbe Schrift ist es aber auch, die Melanchthon in den späteren Ausgaben der loci bestreitet als eine Stoica opinio.

Von weiteren Schriften V.s, die ein theologisches Interesse bieten, wären noch zu erwähnen ein Sermo de mysterio eucharistiae, eine Lobrede auf Thomas von Aquino und der von Vahlen edierte Dialogus de professione religiosorum (Wien 1869); vgl. dazu Pastor a. a. O. S. 21 (1901).

Der neueste Biograph, Mancini, giebt das folgende zusammenfassende Urteil über Valla: Ein Unheil für ihn war es, daß er mit Poggio zusammenstieß, der ihn nun ohne Ruhe und Rast über den Tod hinaus verfolgte. So hatte er dessen Anhänger neben allen, welche im Sinne der Kurie schrieben, gegen sich — was half es, daß er christliche Grundsätze verfocht und der Wahrheit diente? Er als Vater der modernen Kritik hat deren dornenvolles Amt geführt nicht um es persönlichen Interessen dienstbar zu machen, sondern um die Menschheit höher zu bringen. Dabei hat er freilich in der eigenen Verteidigung nicht immer das rechte Maß eingehalten, hat in beleidigender Weise ge-

antwortet, wo er die Gegner durch die zwingende Kraft und Schärfe der Beweisführung hätte zum Schweigen bringen können. So hat er, eine glänzende Verkörperung italienischen Geistes, zu seiner Zeit die ihm gebührende Anerkennung nicht gefunden — aber jetzt nach vier Jahrhunderten räumt man ihm mit Recht eine Stelle ein unter den Großen, 5 deren Leistungen in reichem Maße die menschliche Kultur gefördert haben.

Wagenmann † (**Benrath**).

Vallombroso, Orden von s. d. A. Gualbert Bd VII S. 221.

Vandalen, zumal ihre Kirchenpolitik. — Quellen und neuere Litteratur. I. Victoris ... Vitensis historia persecutionis Africanae provinciae, rec. C. Halm, Berolini 10 1878 in MG, auct. ant. III. 1., rec. M. Petschenig (1881) im Wiener Corpus VII (zwei vortreffliche Ausgaben dieser Hauptquelle der Geschichte Geiserichs u. Hunerichs); Procopius, de bello Vandalico, zumal I c. 1—9 incl., ed. Jac. Haury, Procopii opp. I. Lipsiae 1905, S. 307 ff.: die wenigstens wahrscheinlich von Vict. Vit. herrührende „Passio ... martyrum, qui apud Carthaginem passi sunt sub rege Hunirico VI Nonas“, ed. Halm, S. 59—62; ed. Petschenig, 15 S. 108—114 (hinter ihren Ausgaben des Vitensers); vita s. Fulgentii Ruspensis, ed MPL vol. 65, S. 117—150; Prosperi Tironis epitoma chronica, ed. Th. Mommsen, MG. auct. ant IX, Hydatii (nicht Idatii!) continuatio chronicorum Hieronymianorum ed. Th. Mommsen, MG. auct. ant. XI, pars I, Priscus und Malchus, Bonner Corpus hist. Byz.; Suidas, Lexicon s. v. χαρίζω ex Candidi Hist., Bonner Corpus p. 477; die „Notitia provinciarum 20 et civitatum Africae, ed. Halm, S. 63—71; ed. Petschenig, S. 115—134 (hinter ihren Ausgaben des Vict. Vit.); Victor Tonnennensis, chron., ed. Th. Mommsen, MG, auct. ant. XI (1893), S. 184 ff., die Akten der Lateransynode vom 13. März 487 bei Mansi VII, S. 1171 und Hefele, Conc.-Gesch. II², S. 614—616. Die Münzen der Vandalen, plumpe Nachahmungen des byzantinischen Typus, in dem gleichnamigen Büchlein von Julius Friedländer, 25 Leipzig 1849, 68 S. nebst zwei Kupfertafeln (Clichés davon bei Dahn, Urgesch. I²) — hier wird auf der Grundlage von 7 Silber- und 18 Kupfermünzen der kgl. Sammlung von Berlin die Numismatik der nordafrikanischen Könige, abgesehen von Geiserich, von dem sich echte Stücke nicht nachweisen lassen, beschrieben — bieten mit vielleicht einer einzigen im Art. selbst zu berücksichtigenden Ausnahme keinerlei historische bezw. kirchengeschichtliche Ausbeute.

30 II. F. Papencordt, Gesch. der vandal. Herrschaft in Afrika, Berlin 1837; Felix Dahn, Könige I, 2. Abteil., S. 146—265 und German.-roman. Urgeschichte I², Berlin 1899, zumal S. 147—222; A. Ebert, Christl.-lat. Litteratur I², S. 455 ff. und sonst; Teuffel-Schwabe, Gesch. der röm. Litt. II⁵, S. 1176. 1206 f. 1238. 1254 f.; W. Pötzsch, Victor von Vita, Döbeln 1887; Stadler v. Wolffersgrün, Die Vandalen ... 406—77, Gymn.-Progr., Bozen 1883 84; 35 A. Schwarze, ... äußere Entwicklung der afrik. Kirche, Göttingen 1892, zumal S. 153—183; F. Ferrère, De Victoris Vitensis libro etc. [Thesis Tolosana!], Paris 1898, 191 S.; Alb. Schönfelder, De Victore Vitensi [Breslauer Dissert. 1899] ... 51 S. (unkritisch, weil kirchlich befangen!); v. Pflugk-Harttung, Belisars Vandalenkrieg, HZ, 61. Bd, Jahrg. 1889, S. 69—96; Ludwig Schmidt, Gesch. der Wandalen, Leipzig 1901, 203 S.; Gerh. Ficker, Zur 40 Würdigung der Vita Fulgentii, Briegers ZKG XXI = 1901, S. 9—42; W. Krafft [gest.], Art. Vandalen in dieser PRE²; den demnächst ebenda, 3. A. erscheinenden Art. Vict. Vit.; endlich die Vandalica von Franz Görres. I. Abhandlungen: 1. Art. Christenverfolgungen, F. X. Krausische RE I, S. 215—288, zumal 258—282; 2. Kirche und Staat im Vandalenreich 429—534, DZGW X = 1893, S. 14—70; 3. Zur KG des Vandalenreiches, ZwTh XXXVI, 45 S. 494—511; 4. Der echte u. d. falsche Victor von Cartenna, ZwTh IL = 1906, S. 484—494; II. Anzeigen: 1. von Schönfelder, ZwTh XLII = 1899, S. 635—639; 2. von Dahn, Urgesch. I², ZwTh XLIII, S. 142—148; 3. von Ferrère, XLIII, S. 308—313; 4. von Ludw. Schmidt, GgA 1902, Nr. 10, S. 816—826.

Die Vandalen (eigentlich Wandalen) sind nach der berühmten Stelle Prokops (De 50 bello Vand. I, 2) Ostgermanen oder vielmehr Goten im weiteren Sinne. In ihrer vorgeschichtlichen meist noch wodanischen Zeit (bis etwa 370) beherrschen sie das Interesse durch die selbst in den Tagen der großen Völkerwanderung merkwürdigen ausgedehnten Siedelungen von Nordosten nach Süden und dann nach dem äußersten Südwesten der römischen Welt. Welch eine Übervölkerung, welchen Raummangel, welch eine Leute- und 55 Hungersnot verraten uns diese rastlosen Kreuz- und Querzüge! Später (im 5. und 6. Jahrh.) bildet dann das Vandalenreich einen der römisch-germanischen Mittelmeer-Staaten, auf den Th. Mommsens Ausdruck vom Dahinwelken der Blüten ohne Früchte ganz besonders paßt.

Der ältere Plinius und Tacitus machen uns mit den nördlichsten Sitzen des Volkes 60 zwischen Elbe und Weichsel bekannt. Zur Zeit des großen Markomannenkrieges (166 bis 181) sind sie nach Cassius Dio bereits im heutigen Schlesien angesiedelt. Kaum ein Jahrhundert später muß Kaiser Aurelianus um 271 (nach Dexippus) schon die mittlere

Donau vor den nordischen Eindringlingen schützen. Um 330 von ihren nordischen Nachbarn hart bedrängt, erhalten sie von Konstantin dem Großen schützende Aufnahme auf dem rechten Donauufer in Pannonien, müssen aber die römische Oberhoheit anerkennen und ein Reiterkontingent stellen. Um 407 verlassen Vandalen, Alanen, ein mit erstern eng verbündetes noch immer rätselhaftes, nach Ausweis der Namen sicher nichtgermanisches Volk, das ursprünglich an den Abhängen des Kaukasus ansässig war, und ein suebischer Stamm diese Heimat und suchen nach furchtbarer Verheerung Galliens neue Wohnsitze in Spanien. Hier siedeln sich die Vandalen an, zuerst (409—423) vorzugsweise im Norden, in Galläcien, dann (423—429) im Süden, in Bätica, dem heutigen Andalusien. Das bisher wodanische Volk erhielt sein arianisches Christentum durch Kaiser Valens (364—378), der ja auch den Burgundern, sowie den West- und Ostgoten (im engeren Sinne) seine Häresie übermittelt hat (vgl. Dahn, Urgeschichte I², S. 208). Es gab aber auch vereinzelte orthodoxe Vandalen, und mit Recht tritt Ludwig Schmidt (Wandalen a. a. O. S. 20 Anm. 5) der unbegründeten Meinung Stadlers von Wolffersgrün (a. a. O. Bozen 1884), Stilicho sei Heide gewesen, entgegen. Der mächtige Minister des Kaisers Honorius (395—408), wenngleich vandalischer Abkunft, war weder Heide noch Arianer, sondern Katholik. Einem Wodanisten, nimmt Schm. richtig an, würde der große Theodosius wohl kaum seine Nichte (Serena) vermählt haben. Ich füge hinzu: der fromme Dichter Prudentius sagt von Stilicho und Honorius im Gegensatz zum Arianer Alarich: „Deus Christus utrique . . ." (c. Symmachum oratio, opp., Parmae 1788, II, v. 695—744 incl. [p. 196—198]; v. 708 ff.; v. 742—744, ibid. S. 198), stellt also die Konfession Beider völlig gleich.

Über die religiösen Anfänge Geiserichs zutreffend L. Schmidt a. a. O. S. 34: „Daß er ursprünglich Katholik gewesen und nun [428] zum arianischen Glauben übergetreten sei, ist, wie der einzige Gewährsmann, Hydatius, selbst vorsichtig bemerkt, nicht sicher bezeugt (a. a. O. c. 89: ut aliquorum relatio habuit); auch an sich aber scheint diese vielleicht erst aus später Zeit stammende, wohl nur auf böswilliger Erfindung beruhende Version wenig glaublich."

429 landete Geiserich (König seit 427) mit nur etwa 80 000 Personen, darunter 50 000 Kriegern, an der nordafrikanischen Küste; ob vom Militärstatthalter Bonifatius infolge der angeblichen Ränke des Aëtius eingeladen, oder nicht, ist streitig. Das Vandalenreich datiert eigentlich erst seit dem 19. Oktober 439; denn alsdann überfiel Geiserich mitten im Frieden in ersichtlicher Verhöhnung des Vertrages von Hippo regius (in Numidien) vom 11. Februar 435 Karthago, plünderte diese Metropole gründlich aus und erhob sie zu seiner Residenz. Im Juni 455 machte der Meerkönig — seit 440 bis fast 475 stach er nämlich fast alljährlich mit seiner aus überaus zahlreichen Kreuzern bestehenden gefürchteten Flotte in See und verheerte die Küsten beider Kaiserreiche — auch der alten Königin der Welt einen höchst unwillkommenen Besuch und plünderte sie 14 Tage lang aus. Seitdem erscheint der Recke als Gebieter von ganz Nordafrika, von Mauretanien bis zur Kyrenaika, sowie der Inseln Korsika und Sardinien, eines Teiles von Sizilien, endlich der Balearen und Pithyusen. Die bekannte Überlieferung, wonach Geiserich von der Kaiserin Eudoxia zur Romfahrt eingeladen worden sei, um sie von der verhaßten ehelichen Verbindung mit dem Kaiser Petronius Maximus, dem Mörder ihres Gemahls Valentinian III., zu befreien, bezeichnet Dahn „als nicht ausreichend verbürgt", L. Schmidt, zutreffender als „eine Fabel". Nach einer weitverbreiteten Annahme empfing Papst Leo I. der Große am 2. Juni 455 den barbarischen Sieger und bewog ihn durch seine Bitten, wenigstens von Mord und Brand abzusehen und sich mit bloßer Plünderung zu begnügen. Diese Überlieferung ist indes trotz ihrer scheinbar so authentischen Bezeugung durch den Chronisten Prosper Tiro keineswegs unantastbar: „Haben wir auch keinen Grund, meint L. Schmidt, die Gesandtschaft des Papstes zu leugnen, so spricht doch manches dagegen, daß dessen Einfluß es beizumessen gewesen, daß Rom von größeren Greueln verschont blieb. In der Predigt wenigstens, die Leo am 6. Juli nach öffentlicher, anläßlich des Abzuges der Vandalen abgehaltener Dankfeier gehalten hat, ist nichts davon gesagt. Die Vandalen trachteten, wie die Goten Alarichs, in der Hauptsache nur nach Kriegsbeute; die Zerstörung von Häusern und Denkmälern wären daher meist zwecklos gewesen; dazu kam als wichtiges Moment die Ehrfurcht vor der Größe und Heiligkeit Roms, die allen Germanenfürsten eigen war."

Das afrikanische Vandalenreich bei seiner beispiellosen Isoliertheit im äußersten Süden der antiken Welt krankte am meisten von allen germanisch-arianischen Mittelmeerstaaten an dem doppelten inneren Gegensatz, dem nationalen und zumal dem religiösen; denn nirgends

waren die Beziehungen zur romanischen Bevölkerung so schroff. Geiserich stieß in seiner neuen Heimat auf zwei vorherrschende Stände, den geistlichen Adel, die Bischöfe, und den weltlichen, die Latifundien-Besitzer, die sog. possessores. Beide wurden als Hauptstütze des katholischen Imperiums von den Vandalen systematisch unterdrückt, erstere mit Absetzung, Verbannung, ja sogar zuweilen mit dem Tode bestraft, letztere gezwungen, auf ihren Grundbesitz ganz oder doch großenteils zu Gunsten der Sieger zu verzichten. Das waren die sortes Vandalorum, die vandalischen Siedelungen, aus Schlauheit mit Rücksicht auf die geringe Kopfzahl der Eindringlinge zumeist auf die Prokonsularprovinz mit der Hauptstadt Karthago beschränkt. Wenn nun Geiserich als Symbol loyaler Unterwerfung unter das Barbarenjoch die arianische Wiedertaufe heischte und überzeugungsfeste Katholiken maßregelte, so handelt es sich da weniger um religiöse als um politische Verfolgungen. Übrigens schonte er seine orthodoxen Unterthanen, wenn er zu beiden Kaiserstaaten bezw. nach Untergang des weströmischen Reiches zu Byzanz allein in besseren Beziehungen stand, so 454—457 auf die Fürbitte des Kaisers Valentinian III. — damals gestattete er der viele Jahre lang verwaisten hauptstädtischen Katholikengemeinde sogar die Wahl des Deogratias zum Bischof (24. Okt. 454) — (vgl. Vict. Vit. I, c. 8 bezw. I, c. 24 mit App. ad Prosp. Tir. Chron. und der vita s. Fulgentii Ruspensis c. I, Nr. 4, ed. MPL, vol. 65, S. 119), so 475 bezw. 476—477 in Zusammenhang mit dem mit Kaiser Zeno abgeschlossenen sog. ewigen Friedensvertrag, der bis zur Katastrophe von 533/34 die Grundlage des Verhältnisses der Vandalen zu Ostrom bildete, ohne indes diesesmal auch in die Wahl eines hauptstädtischen Oberhirten zu willigen (vgl. Vict. Vit. I, c. 17 bezw. I, c. 51, Excerpta ex Malchi hist. c. 3, ed. Bonn., S. 260 f., Priscus, p. 216 ff., c. 7, Procop. a. a. O. I, c. 4. 7). Jedenfalls in einer dieser beiden Friedensperioden, wahrscheinlich in der früheren, ließ der Bischof Victor v. Cartenna (in der Mauretania Caesariensis) nach Gennadius, De vir. ill. c. 77 ed. Bernoulli dem Meerkönig eine (leider verloren gegangene) geharnischte Widerlegung des Arianismus überreichen, ohne im mindesten deshalb belästigt zu werden! 476 überließ der König sodann in einem Vertrage dem thatsächlichen Beherrscher Italiens, Odovakar, den größten Teil Siziliens gegen einen Jahreszins (s. Vict. Vit. I, c. 4 bezw. I, c. 14), und so starb der gewaltige Germanenfürst hochbetagt am 25. Januar 477, versöhnt mit allen Gegnern, die er während seiner langen sturmbewegten Laufbahn so bitter bekämpft hatte, im Frieden mit beiden Kaiserreichen, wie mit den Katholiken (s. Vict. Vit. I, c. 17 bezw. 51; II, c. 1). Packend ist die Charakteristik und der Vergleich mit Theodorich d. Gr. bei Dahn (Urgesch. I², S. 159). „Geiserich ist eine der gewaltigsten Gestalten der Völkerwanderung . . . Dem großen Theodorich steht der Vandale gegenüber wie dem milden Tag die blutige Nacht . . . Wenn sein (Geiserichs) gefürchtetes Raubschiff in See sticht, bezeichnet er dem fragenden Steuermann kein bestimmtes Ziel, sondern läßt sich von Wind und Wellen gegen solche Menschen tragen, denen Gott zürnet (vgl. Procop. a. a. O. I, c. 5) — ein echt sagenhafter Zug, der die Auffassung der Zeit hier wiederspiegelt; wie sein schrecklicher Bundesgenosse, der Hunne Attila, auf dem Festlande, so ward der vandalische Seekönig ein Schrecken der Völker, eine Geißel für die Meere." Hierzu bemerkt L. Schmidt a. a. O. S. 70 Anm. 2 nicht unzutreffend: „Die Anekdote mag richtig sein, hat aber jedenfalls ihren Grund darin, daß Geiserich das Ziel seiner Expedition sorgfältig geheim hielt." Den Charakter des großen Vandalen schildert Victor von Vita mit Bewußtsein als den eines Unmenschen, der mit der Parität eines Tyrannen gegen seine romanischen und germanischen Unterthanen mit gleicher Grausamkeit wütet! Aber die hohe staatsmännische Bedeutung des Meerkönigs, abgesehen von seinen Religionsverfolgungen, die man mit Dahn (Könige I, S. 244 f.) als sittlich und politisch gleich verwerflich anzusehen hat, ist durch Jordanis und die wackeren Byzantiner Priscus, Malchus und Procopius und sogar durch gelegentliche Zugeständnisse des Vitensers selber (z. B. I, c. 4. 8. 17 bezw. I, c. 13. 14. 24. 51), bezeugt. Aber auch sittliche Vorzüge des Vandalenkönigs lassen sich quellenmäßig belegen. Daß er die altgermanische Vorliebe für die Tugend der Keuschheit in keiner Weise verleugnet, beweist das begeisterte Lob des „Jeremias" jenes Zeitalters, Salvianus, wo es (De gubern. Dei l. VII, c. 20—22, § 84—100, ed. Halm, MG-Ausgabe auct. ant. I, 1 [1877], p. 99—102) u. a. heißt: „Bei den Goten sind nur die Römer unkeusch, bei den Vandalen nicht einmal die Römer!" Anderseits handelt es sich lediglich um eine römische Verleumdung, wenn Sidon. Apollin. (Carm., Panegyricus V, v. 327 ff., ed. Luetjohann [MG-Ausgabe], S. 195 f.) schon zu 458 von Geiserich berichtet, daß er träge und korpulent geworden sei, durch Buhlerinnen zu Grunde gerichtet. Denn erstens widerspricht dem angeblichen Marasmus des Vandalen der geschichtliche Zu-

sammenhang: Noch 467 entfaltet der „schwerfällig gewordene“ Monarch eine ungewöhnliche, an einen noch jugendlichen Recken gemahnende Thatkraft (s. Procop. a. a. O. I, c. 6), und mindestens bis 474 leitet er mit alter Kraft alle Raubzüge persönlich. Sodann rührt diese Beschuldigung von einen Autor her, der nach Ausweis seines Briefwechsels einen geradezu fanatischen Haß gegen alles Germanentum förmlich züchtet. Daß ferner Geiserich wahre Tugend auch an Romanen zu schätzen wußte, erhellt aus der großen Auszeichnung und Achtung, mit der er den hochherzigen Friedensvermittler des Kaisers Zeno, den Patrizier Severus, behandelt, einen wahrhaften Ehrenmann, der es sogar verschmäht, vom König die den Gesandten nach damaliger Sitte zukommenden Geschenke anzunehmen und als einzige Gunst sich die unentgeltliche Freilassung der Kriegsgefangenen ausbittet und auch erhält. Dieser wackere Epigone des Römertums ist bisher leider nur durch Malchus, Hist., S. 260 f., c. 3 bezeugt. Endlich erinnert Ludw. Schmidt a. a. O. S. 100 mit Fug an „die Gesinnung, die er [Geis.] [laut dem Vitenser] gegen seine Gefolgsgenossen an den Tag legte, indem er dieselben auf dem Totenbette seinem Nachfolger empfahl“.

Hunerich, des großen Geiserich unfähiger unwürdiger Sohn (reg. vom 25. Januar 477 bis Dezember 484), der arianische „Torquemada“, schonte anfangs aus Furcht vor Byzanz die Katholiken, genehmigte (481) sogar die Wahl des Eugenius zum Bischof von Karthago, verfolgte sie aber seit 482, noch mehr in den Jahren 483 und 484 auf unerhört grausame Weise; den größten Grad erreichte dieser Sturm freilich erst seit Mitte 484. König Guntamund (reg. 484—496) schonte die Orthodoxen wieder, und dessen Nachfolger, der geistvolle, für seine Zeit hochgebildete Thrasamund (reg. 496—523), wie Leovigild, ein arianischer „Julian“, begnügte sich wenigstens mit unblutigen Maßregelungen, wie Verbannung der hervorragendsten Bischöfe. Hilderich (reg. 523—530, gest. 533), Hunerichs und der weströmischen Kaisertochter Eudokia schon betagter (geb. wahrscheinlich 456) sanfter katholikenfreundlicher Sohn, gewährte unbedingte Religionsfreiheit (vgl. Procop. I, c. 9, vita s. Fulg. c. XXVIII, § 59, c. XIX, § 60 und Vict. Tonnenn. ed. Th. Mommsen, p. 196 f.). Jetzt fanden auch wieder katholische Synoden auf afrikanischem Boden statt, und zwar gleich anfangs (523/24) in der byzacenischen Provinz zwei, zu Junca und Sufes, und 525 ein größeres Konzil in der Zeugitana, zu Karthago selbst unter dem Vorsitz des Bischofs Bonifatius (s. Hefele, Conc.-Gesch. II², S. 710—715). Manche Prälaten scheinen auf den erwähnten Synoden eine unwürdige, lächerliche Rolle gespielt zu haben: „Kaum waren die afrikanischen Bischöfe aus dem Exil zurückgekehrt und von der Verfolgung befreit, so brachen Rangstreitigkeiten unter ihnen aus“ (Hefele II², S. 703 und 711 Anm. 5). Hilderichs Friedenspolitik ist schwerlich auch epigraphisch bezeugt, wie Schwarze a. a. O. S. 172 annimmt [s. Franz Görres, Kirche und Staat im Vandalenreich, S. 67 Anm. 3], aber vielleicht numismatisch [s. die Münze mit der Aufschrift „Hildirix Rex | Felix Kart(hago)]“ bei J. Friedländer, S. 30 und die Kupfertafel I [fast Mitte rechts]). Hilderichs, sich an das bereits von einem Justinian (seit 518) geleitete Byzanz anlehnende, sich noch dazu mit den Ostgoten, den natürlichen Verbündeten der Vandalen, verfeindende Politik, beförderte im Bunde mit der seit Geiserichs Tod stets zunehmenden Verweichlichung des Volkes die Katastrophe. Sein gleichfalls sehr bejahrter Vetter Gelimer (Geilamir), der das Panier des nationalen Arianismus hochhielt, ließ ihn absetzen und später ermorden (530 bezw. 533, vgl. Procop. I, c. 9 und Vict. Tonn., ed. Mommsen, S. 196 f.). Aber er selbst unterlag schon 533/34 in den Schlachten bei Decimum und Tricameron der genialen Kriegsführung des Helden Belisar. Nordafrika nebst den Inseln wurde als „Exarchat Karthago“ eine byzantinische Provinz, bis es (709) dem Siegeslauf des jugendlichen Islam unterlag. Der letzte Vandalenkönig, ein seltsam besaiteter, romantisch veranlagter, schon an das viel spätere Rittertum erinnernder Charakter, vom Sieger standesgemäß behandelt, erhielt reichlichen Grundbesitz in Galatien. Auf die ihm gleichfalls angebotene höchste Ehrung, die Byzanz gewähren konnte, den Patriciat, mußte er freilich infolge seiner ehrenhaften Weigerung, den Arianismus abzuschwören, verzichten (vgl. Procop., Bell. Vand. I, c. 9—25, II, c. 1—9, App. Prosp. Tir. p. 312. 329; Vict. Tonn. ed. Mommsen, p. 198, Corippus, Johannidos seu de bellis Libycis l. I, v. 381 ff.; l. III, v. 17 ff., 198—264, rec. Jos. Partsch 1879, MG-Ausg. auct. ant. nebst Pflugk-Harttungs lediglich in militärisch-technischer Hinsicht verdienstlichen Erläuterungen, „Belisars Vandalenkrieg“ a. a. O.).

Geiserichs sog. Testament ist das von ihm den benachbarten Maurenstämmen entlehnte Thronfolge-Gesetz, der sog. Seniorat, wonach in seiner (der asdingischen) Dynastie nicht regelmäßig dem Vater der Sohn folgen, sondern stets der älteste Descendent in direkter

Abstammung von ihm (Geiserich) selbst die Krone erben sollte. Zweck dieser Verfügung war, wie in dem damit übereinstimmenden osmanisch-türkischen Hausgesetz, der Rassenverweichlichung vorzubeugen (vgl. Vict. Vit. II, c. 5 bezw. II, 13 und Procop. I, c. 7); er wurde in beiden Staatenbildungen nicht erreicht.

5 L. Schmidt a. a. O. S. 151 f. erledigt in befriedigender Weise eine interessante, mit dem Untergang des Vandalenreiches zusammenhängende anthropologisch-psychologische Streitfrage: „Daß in den den Byzantinern unzugänglichen Landesteilen einzelne Splitter [der Vandalen] sich erhielten, ist nicht ausgeschlossen, aber von größerer Zahl waren dieselben sicher nicht. Thatsache ist allerdings, daß ein großer Prozentsatz der heutigen Berber-10 bevölkerung in Marokko, am Rif, in den Gebirgen Aures und Großkabyliens, sowie auf den Kanarischen Inseln blondes Haar und blaue Augen hat (Tissot, Geogr. I, 403); aber die wiederholt, zuletzt von Löher (Das Kanarierbuch, München 1895) vertretene Ansicht, daß dies auf germanische, speziell vandalische Mischung zurückzuführen sei — nach Löher sollen die Wandschen auf den Kanarischen Inseln Nachkommen der dorthin 15 geflohenen Vandalen sein, — muß als unbegründet verworfen werden". In der That, die nordafrikanischen Vandalen waren niemals zahlreich, und das Evakuationssystem der byzantinischen Regierung wurde nach Prokop gründlich durchgeführt (vgl. L. Schmidt, S. 148 ff.). (**Wilh. Krafft** †) **Franz Görres**.

van Til s. Til Bd XIX S. 775.

20 **Variata** s. d. A. Augsb. Bekenntnis Bd II S. 249, 10.

Variationsrecht. — Schlesinger, Die Variationsbefugnis des Kirchenpatrons in der ZKR XIX, 91; Silberstein in Archiv für k. KR. 61, 3 ff.

Variationsrecht (jus variandi) nennt man das Recht des Laienpatrons nach einer bereits erfolgten Präsentation, innerhalb der ihm gesetzlich zustehenden Präsentationsfrist 25 noch einen anderen Kandidaten dem zur Bestätigung berechtigten geistlichen Oberen in Vorschlag zu bringen (c. 5. 24. 29 X. de iure patronatus [III, 38]. Argum. c. 4 X. de officio iudicis ordinarii [I, 31]. Dem geistlichen Patron ist diese Befugnis abgesprochen und nur in dem Falle, daß er in entschuldbarer Weise ein unfähiges Subjekt präsentiert hat, eine neue Präsentation gestattet (c. 20. 25 X. de electione [I, 6] 30 c. 18. 26. cod. in VI° [I, 6]). Über den Grund dieser Verschiedenheit ist man nicht einig. Er liegt wohl weniger darin, daß das vom Geistlichen geübte Präsentationsrecht aus dem Gesichtspunkte einer Kollation aufgefaßt wird, als weil den Geistlichen mehr Einsicht zugetraut wird, ihnen zur Wahl auch eine größere Frist (sechs Monate) als den Laien (vier Monate) bewilligt ist und eine wechselnde Meinung für sie weniger ge-35 ziemend ist.

Was nun die Befugnis des Laienpatrons betrifft, so hängt es von seinem freien Ermessen ab, ob er von derselben Gebrauch machen will oder nicht. Dabei entsteht die Frage, ob der Patron berechtigt ist, durch solchen Vorschlag den zuerst Präsentierten auszuschließen, so daß derselbe vom geistlichen Oberen nicht mehr bei der Institution berück-40 sichtigt werden dürfte (sog. privative Variation), oder ob es dem Oberen frei steht, aus sämtlichen Präsentierten denjenigen zu bestätigen, welchen er für den geeignetsten hält (sog. kumulative Variation). Über diesen Fall scheint sich schon zeitig eine entgegengesetzte Auffassung gebildet zu haben, da die Sache nicht völlig klar ist: denn, indem die Glosse zum c. 24 X. de iure patronatus ad v. alium deklariert: „Dando secundum 45 videtur recedere a priori, sicut ille, qui plures constituit procuratores diversis temporibus" scheint damit die privative Variation verteidigt zu sein, obgleich dies doch nicht unbedingt der Fall ist, indem die Glosse nicht ausspricht, daß der Bischof gebunden sei, dem Willen des Patrons zu folgen. Dagegen entscheidet bestimmt die Glosse zum c. un. de iure patronatus in VI°. Nota 3: „Laicus potest unum praesentare, 50 postea alium accumulative, et sic potest variare et Dioecesanus potest acceptare, quem voluerit" für die kumulative Variation. Dieser letzteren Ansicht schließt sich die spätere Doktrin und Praxis schlechthin an (die Kommentatoren zum Titel de iure patronatus, von denen Fagnanus zum cap. 24 X, cit. mit Bezugnahme auf Lambertinus es als communis opinio canonistarum et legistarum bezeugt, verb. 55 Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. ius patronatus. Art. IV, nro. 45; van Espen, Ius eccles. universale P. II. sect. III. lit. VIII. cap. V.

Bestritten ist auch, ob dem Patron eine mehrfache Variation gestattet ist. Eine be-

stimmte Entscheidung darüber enthält das gemeine Recht nicht, da die Clem. 2 de iure patronatus (III, 12) von dieser Frage nicht handelt. Dem kirchlichen Interesse widerspricht es aber gar nicht, im Gegenteil, es entspricht demselben vielmehr, daß dem Bischofe eine größere Auswahl von Personen gestattet wird und daher erklären sich die Kanonisten auch mehr für, als wider die wiederholte Variation. (H. F. Jacobson †) Sehling. 5

Vasa sacra s. d. A. Gefäße, gottesdienstliche Bd VI S. 412—415.

Vatablus, Franz, gest. 16. März 1547. — Aug. Calmet, Bibliothèque sacrée IV, 1; Jöcher, Gelehrten-Lexikon IV, 1466; Biographie universelle LXVII, 569 f.; Nouvelle biographie générale XLV, 989.

François Watebled (auch Gastebled und Ouateblé) ist geboren in dem Städtchen Gamaches (Picardie, Depart. Somme), war dann Pfarrer zu Bramet im Valois. Franz I. ernannte ihn zum Professor des Hebräischen am Collège de France, dann auch zum Abt von Bellozane. V. selbst hat nichts veröffentlicht; seine Übersetzung der Parva Naturalia des Aristoteles ist erst 72 Jahre nach seinem Tode in Duvals Ausgabe des Aristoteles gedruckt worden; Aristotelis meteorologicorum libri quattuor erschien in Lyon 1548. Die Bedeutung des V. liegt in seiner akademischen Wirksamkeit. Er hat sich um das Aufblühen des Studiums des Hebräischen in Frankreich verdient gemacht. Da er außer gründlichen Kenntnissen auch die Gabe guter und lehrhafter Darstellung besaß, hatte er einen großen Kreis von Zuhörern. Hauptsächlich aus den Nachschriften dieser Zuhörer (Bertin le Comte wird namentlich erwähnt) nahm Robert Stephanus das Material zu den Anmerkungen, welche er seiner im Jahre 1545 (Paris 8°) erschienenen Bibelausgabe beifügte. (Dieser sehr seltene Druck enthält außer der Vulgata auch die 1543 in Zürich veröffentlichte lateinische Bibelübersetzung von Leo Jud, Th. Bibliander u. a.). Wie weit Stephanus in die Anmerkungen auch eigenen oder anderwärtsher entlehnten Stoff aufgenommen hat, ist ungewiß. Hier sei nur bemerkt, daß der Inhalt der von R. Stephanus 12 Jahre später veranstalteten Bibelausgabe ([Genf] 1557, Fol.) ein wesentlich anderer ist: sie bietet neben der Vulgata nicht die Übersetzung des Leo Jud und der anderen Züricher, sondern die des Sanctes Pagninus, und die Anmerkungen sind, wie aus der Vorrede erhellt, geistiges Eigentum nicht nur des Vatablus, sondern auch des Pagninus und anderer vom Herausgeber benutzter Autoren. In dem Critici sacri betitelten exegetischen Sammelwerke sind die Noten dieser Ausgabe mit Unrecht ohne weiteres als von Vatablus herrührend bezeichnet. Noch andere Zusätze, namentlich aus Calvin, zeigt des Stephanus vom Jahre 1556 datierter, in Wirklichkeit (s. am Ende des Buches) erst am Anfang des Jahres 1557 vollendeter Liber Psalmorum Davidis, welchen G. J. L. Vogel zusammen mit den Noten von Hugo Grotius wieder abgedruckt hat (Francisci Vatabli annotationes in Psalmos etc., Halle 1767, 8°). — An den Pariser Druck knüpfte sich eine heftige Fehde der Theologen der Sorbonne gegen Robert Stephanus, über welche der große Buchdrucker und gelehrte Mann selbst in lateinischer (Ad censuras Theologorum Parisiensium, quibus Biblia à Roberto Stephano . . . excusa calumniosè notarunt, eiusdem Roberti Stephani responsio 1552, 8°, 255 p.) und französischer (Les censures des Theologiens de Paris . . . 1552, 8°, 156 Blatt; Facsimile-Neudruck Genf 1866) Sprache interessanten Bericht erstattet hat. Die Pariser Theologen hatten die Anmerkungen als an nicht wenigen Stellen ketzerisch und dem Luthertum günstig bezeichnet und deshalb ihre Unterdrückung empfohlen; die Gelehrten von Salamanka aber schätzten das Werk im übrigen so sehr, daß sie eine purifizierte Ausgabe veranstalteten (zuerst in der 1584 erschienenen latein. Bibel). Von diesen Anmerkungen urteilt D. B. v. Haneberg (Geschichte der Offenbarung⁴ 1876, S. 849, daß sie „vielfältig sicherer zum Verständnis führen als Riesenexplikationen Anderer". V. ist im katholischen Glauben gestorben.

Herm. L. Strack. 50

Vaterunser. — Einen kleinen Anfang, das Wesentliche aus der unzähligen Litteratur hervorzuheben, hat Aug. Rudolf Gebser gemacht in dem Königsberger Programm De oratione dominica, part. I (1830) p. 2—5; er handelte dann de discrepantia Matthaei et Lucae etc. und in part II de fontibus e quibus Christus hanc formulam hauserit (mit Kritik des Versuchs Herders, Parallelen aus dem Zend-Avesta zur Erklärung beizubringen). An der Spitze stehen die patristischen Auslegungen: Tertulliani liber de oratione c. 1—10; Cypriani de dominica oratione c. 1—27 (Wiener Ausgabe von Hartel I, 267—287), Augustini de sermone Domini in monte secundum Matthaeum libri duo — um 393 — (MSL XXXIV,

1229—1308); von den Griechen Origenis περὶ εὐχῆς c. 22—30 (Berliner Ausgabe II, 346—395). Gregorii Nysseni εἰς τὴν προσευχήν (MSG XLIV, 1120—1193). — Eine zusammenfassende Darstellung der Auslegung der Kirchenväter findet sich römischerseits bei Gerh. Tillmann, Das Gebet, nach der Lehre der Heiligen dargestellt, II. Bd: Vom Gebet im Besonderen, 1877. S. 18—141.

Luthers Auslegungen des Vaterunsers sind außer den bekannten in den beiden Katechismen äußerst zahlreich. Ich notiere aus den bisher erschienenen Bänden der Weimarer Ausgabe: II, 74—130 Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien 1519 (vgl. dazu IX, 122—159); VI, 9—19 Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten 1519; VI, 20—22 Eine kurze und gute Auslegung des Vaterunsers vor sich und hinter sich 1519; VII, 220—229 Eine kurze Form (der zehn Gebote, des Glaubens und) des Vaterunsers 1520; X, zweite Abt., im „Betbüchlein 1522" eine kurze Form des Vaterunsers S. 395—407; XI, 55—59 zwei Predigten über das Vaterunser am 9. u. 10. März 1523; 31 Katechismuspredigten im J. 1528 (sie sollen im XXVI. Bd erscheinen); Großer und Kleiner Katechismus 1529; XXXII, 416—422 in den Wochenpredigten über Mt 5—7. 1530/32; Ein einfältige Weise zu beten, für einen guten Freund, Meister Peter, Balbier 1534; das Lied „Vaterunser im Himmelreich" (zuerst in der Naumburger Kirchenordnung 1537 erwähnt).

In den Jahren 1530—1600 ist in Deutschland eine Unzahl von Katechismusauslegungen erschienen. Das Material ist gesammelt von Prof. J. M. Reu in Dubuque (Jowa); vgl. Quellen zur Geschichte des Katechismusunterrichtes, I. Bd: Süddeutsche Katechismen, 1904. Der zweite Band, der in zwei Abteilungen die Katechismen von Mittel- und Norddeutschland bringen soll, kann nur erscheinen, wenn genügende Subskriptionen erfolgen. Die Unterstützung dieses Werkes ist äußerst zu empfehlen.

Außer den Matthäus- und Lukaskommentaren, die hier nicht sämtlich aufgezählt werden können, sind zu vergleichen: Adolf Herm. Heinr. Kamphausen, Das Gebet des Herrn, 1866; Aug. Tholuck, Die Bergrede Christi, 5. Aufl., 1872; Ernst Achelis, Die Bergpredigt nach Matthäus und Lukas, 1875; Frederic Henry Chase, The Lord's Prayer in the early Church, Cambridge 1891 (Texts and Studies vol. I, Nr. 3); Gustav Dalman, Die Worte Jesu, mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert, Bd I, 1898; Ed. Freiherr von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901; Eberhard Nestle, Lords Prayer in Encyclopaedia Biblica, vol. III, Sp. 2816—2823, 1902; Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus ausgelegt, (1903), zweite Auflage 1905; Otto Dibelius, Das Vaterunser, Umrisse zu einer Geschichte des Gebets, 1903 (enthält I. Die Vorstellungen vom Gebet in der alten griechischen Kirche, II. Die Auffassung des Vaterunsers bei griechischen Schriftstellern, III. Das Verhältnis von Luthers Vaterunsererklärung im Kleinen Katechismus zu den althochdeutschen Auslegungen des 9. bis 11. Jahrh.; Anhang: ungedruckte Vaterunsererklärungen, vornehmlich aus Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin); Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen, Jesu Bergpredigt und „Himmelreich" in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt, 1905; Lic. Dr. Gustav Hönnicke, Neuere Forschungen zum Vaterunser bei Matthäus und Lukas, NKZ XVII, 1906, S. 57—67, S. 106—120, S. 169—180.

In den SBA 1904 I, S. 195—208 hat Ad. Harnack nachzuweisen versucht, daß das ursprüngliche Herrngebet so gelautet habe: „Vater, das Brot für den kommenden Tag gieb uns heute, und vergieb uns unsre Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung hinein". Bei Matthäus sei uns dieses Gebet in bereicherter und liturgisch stilisierter Form als Gemeindegebet erhalten, unter Anknüpfung an die jüdische Gebetsübung und an die Verkündigung Jesu; bei Lukas liege es uns vermehrt um eine einleitende Bitte vor („es komme dein heiliger Geist auf uns und reinige uns"), welche die Erfahrung der christlichen Gemeinde im apostolischen Zeitalter enthalte, im Unterschied von allen andern religiösen Gemeinschaften, zunächst von der der Johannesjünger. Es ist hier nicht der Ort, in die Debatte einzutreten, an der sich unter andern, vorwiegend in ablehnendem Sinn, von Soden (Christliche Welt XVIII, 1904, Sp. 218—224), Friedrich Spitta (Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst IX, 1904, S. 333—345), Rösgen (Evangelische Kirchenzeitung 1904, Sp. 389—398, 417—426) beteiligt haben. In der Schrift „Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas" (Beiträge zur Einleitung in das NT II) 1907, S. 48 hält Harnack daran fest, daß die Urform des Herrngebetes aus der Anrede πάτερ und der 4.—6. Bitte bestanden habe; nichts spreche dagegen, daß sie in Q gestanden habe.

Das **Vaterunser** nimmt in dem Leben der christlichen Gemeinde eine so beherrschende Stellung ein, daß eine vollständige Darstellung bei allen theologischen Disziplinen Anleihen machen müßte. Es ist aber eine Aufgabe für sich, von der wir hier absehen, etwa die Geschichte der Vaterunser-Predigten zu schreiben oder die Auslegungen des Vaterunsers im Katechumenenunterricht und in der kirchlichen Lehrunterweisung überhaupt zu behandeln oder auch den Gebrauch dieses Gebetes im Gemeindegottesdienst festzustellen. Die Aufgabe dieses Artikels beschränkt sich auf das biblisch-theologische Gebiet. Wir gehen hierbei aus von der Überlieferung, wie sie in dem ersten und in dem dritten Evangelium vorliegt.

I. Die Überlieferung. Der Text des Vaterunsers steht Mt 6, 9—13 und in etwas abweichender Form (mit der einfachen Anrede πάτερ und ohne die dritte und siebente Bitte) Lc 11, 2—4. Im Markusevangelium erinnert in dem Spruch 11, 25: „Und wenn ihr steht und betet, so vergebet, wenn ihr etwas gegen jemand habt, damit auch euer Vater in den Himmeln euch eure Übertretungen vergebe" die Bezeichnung des Vaters an Mt 6, 9 und die Mahnung zu vergeben an Mt 6, 14 und 15. Eine beachtenswerte Sachparallele bietet das Johannesevangelium in dem Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen. Jesus bezeichnet die Anrufung des Vaters im Geist und in der Wahrheit als das Gebet der wahrhaftigen Anrufer Gottes. Gott ist Geist, daraus folgt die geistige Form der Anbetung; und Gott ist Vater, das ist die Wahrheit, die Jesus offenbart, und die in ihm ergriffen wird.

Matthäus bringt das Vaterunser als Bestandteil der Bergpredigt; Lukas in ganz anderer Umgebung in demjenigen Abschnitte seines Evangeliums, in dem er Beispiele der Lehrweise Jesu ohne zeitlichen Zusammenhang weder unter sich noch mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden mitteilt. Zeit und Ort sind völlig unbestimmt gelassen. Weil der Besuch Jesu bei Maria und Martha unmittelbar vorhergeht (Lc 10, 38—42), der nach Jo 11, 1 nach Bethanien in die Nähe Jerusalems zu verlegen ist, hat die Tradition eine benachbarte Lokalität, etwa den Ölberg oder den Garten Gethsemane, angenommen (vgl. J. A. Robinson bei Chase S. 123—125); aber diese Annahme ist in dem Kontext nicht begründet. Was Lukas thatsächlich mitteilt, ist folgendes: „Und er (Jesus) war im Gebet an einem Orte, und als er aufhörte, sagte einer seiner Jünger zu ihm: Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat. Er sagte aber zu ihnen: Wenn ihr betet, so sprechet: Vater, geheiliget werde dein Name u. s. w." Die nächste Veranlassung der Jüngerbitte war der Anblick des betenden Meisters. Das Lukasevangelium hebt das Beten Jesu besonders hervor; so ist ihm die Erwähnung des Gebetes Jesu bei der Jordantaufe (3, 21), seiner Flucht in die Einsamkeit zum Gebet (5, 16, vgl. dagegen Mc 1, 45 am Schluß und Mc 1, 35), seiner Gebete vor der Apostelwahl (6, 12), vor der Messiasfrage an die Jünger bei Cäsarea Philippi (9, 18), vor der Verklärung auf dem Berge (9, 28) eigentümlich, wie er auch allein die Fürbitte Jesu für den durch sein falsches Selbstvertrauen gefährdeten Jünger Petrus in der Passionsnacht erwähnt (22, 32). Zu den angeführten Stellen tritt nun 11, 1 hinzu. Die Jünger kannten Jesum als einen Meister des Gebetes, der, um Gott die Anliegen seines Herzens vorzutragen, nicht auf die sonst gebräuchlichen jüdischen Gebete angewiesen war (vgl. Mt 11, 25 ff.; Lc 10, 21). Wer so beten konnte wie er, der konnte auch seine Jünger ein Gebet lehren, das über die üblichen Gebetsformeln hinausführte. Das war um so mehr zu erwarten, als auch der Täufer seinen Jüngern ein Gebet sonderlichen Inhalts gegeben hatte. Das Gebet, das der Täufer lehrte, wird der Botschaft entsprochen haben, die er verkündigte. Man hat später das Gebet in Worte gefaßt; in einer syrischen Handschrift der Bodleiana lautet es so: „Gott mache uns (oder mich) wert deines Königreiches und der Freude darin; Gott, zeige mir die Taufe deines Sohnes" (vgl. Nestle a. a. O. Sp. 2817 Anm. 6). Vom Beten der Johannesjünger hat Lukas schon 5, 33 geredet; während Matthäus und Markus in den Parallelberichten nur ihr Fasten erwähnen (Mt 9, 14; Mc 2, 18), fügt Lukas hinzu: *καὶ δεήσεις ποιοῦνται*. Die Bitte des Jüngers, die sich an dem den Johannesjüngern von ihrem Meister gegebenen Gebet orientierte, erfüllte Jesus anders, als sie gemeint war. Er gab nicht eine Gebetsformel, sondern sagte den Jüngern, welches ihres Betens Inhalt und Art sein solle. Wenn sie beteten, solle ihr Gebet in der Weise des von ihm mitgeteilten Gebetes verlaufen. Nicht als ob es auf den Buchstaben und den Wortlaut ankäme; man sieht leicht, wie jeder Bestandteil des von Jesus mitgeteilten Gebetes der Erweiterung fähig ist. Aber die entscheidenden Grundgedanken treten klar hervor. Die Jünger Jesu sollen Gott als Vater anrufen, wenn sie beten, und es soll ihnen vor allem am Herzen liegen, daß Gott die Ehre werde, die ihm gebührt. Gottes Sachen stehen im Gebete Jesu voran; der Jünger Jesu denkt zuerst an das, was Gottes ist, und dann erst an sich und das Seine.

Wenn man sich von der Überlieferung bei Lukas zu der bei Matthäus wendet, so erhält man zunächst den Eindruck, als ob das gleiche, nur um zwei Bitten erweiterte Gebet von Jesus den Jüngern als Bestandteil der zunächst ihnen geltenden, aber zugleich vor einer größeren Volksmenge gehaltenen Bergpredigt mitgeteilt worden sei, deren Zeit, sofern man den lukanischen Parallelbericht beizieht (6, 20—49), nicht lange nach der Auswahl der zwölf Apostel anzusetzen ist. Dieser Eindruck führt bei den Harmonisten strenger Observanz, als deren entschiedenster Vertreter Andreas Osiander mit seiner 1537 er-

schienenen Evangelienharmonie gelten darf (vgl. darüber Bd V 659, 32—660, 32), zu der notwendigen Behauptung, daß Jesus das Gebet zu zweien verschiedenen Malen seinen Jüngern gegeben habe. Sobald man aber näher zusieht, schwindet dieser Eindruck, und die daraus gezogene Folgerung muß hinfällig werden. Denn wie die Bergpredigt überhaupt nicht die Wiedergabe einer einzigen Rede Jesu ist, sondern das Lehren Jesu in Galiläa durch ein Beispiel veranschaulicht, das der Evangelist dadurch gewonnen hat, daß er mit einer bestimmten Rede Jesu verwandte Redestoffe verband (vgl. darüber Th. Zahns Matthäus-Kommentar 1905 S. 322 ff.), so giebt sich insonderheit der ganze Abschnitt 6, 7—15, der in den mittleren Versen 9—13 das Vaterunser enthält, als eine Einschaltung zu erkennen, die die auffällige Symmetrie der drei Stücke vom Almosengeben (6, 2—4), vom Beten (6, 5—6) und vom Fasten (6, 16—18) deutlich unterbricht. Die Worte Jesu vom Gebet im Kämmerlein haben den Evangelisten an ähnliche Worte erinnert, die Jesus gebraucht hat, um vor dem Plappern der *ἐθνικοί* (= חברים, die pharisäischen Genossen, vgl. Eb. Nestle, Philologica sacra, Berlin 1896, S. 34—36) oder der *ὑποκριταί* (cod. Vaticanus) zu warnen, und so fügt er den Abschnitt in die Bergpredigt ein, der in seinem weiteren Verlauf die Mitteilung des Vaterunsers bringt. Er stellt damit das Herrengebet in einen Gedankenkreis hinein, der vorzüglich geeignet ist, seinen Inhalt zu erläutern. Aber Ort und Zeit der Übergabe dieses Gebetes an die Jünger ist durch die ersichtlich vom Evangelisten hergestellte Verbindung mit der Bergpredigt nicht festgelegt. Und ebensowenig wird die Geschichtlichkeit der lukanischen Überlieferung dadurch in Frage gestellt, daß bei Matthäus die Gebetsunterweisung, die Jesus seinen Jüngern giebt, unter einen Gegensatz gestellt ist, wie er dem ganzen Aufbau und Gedankengang der Bergpredigt (vgl. 5, 20) entspricht.

In deutlicher Abhängigkeit von Matthäus steht der Vaterunser-Text in der sog. Apostellehre (vgl. Bd I, 712, 50). Neu ist die Hinzufügung einer Doxologie. Beachtenswert ist die Einführung. Wie das Fasten, soll auch das Beten der Christen anders beschaffen sein als das der Heuchler d. h. der Juden. Das Wort *οἱ ἐθνικοί* Mt 6, 7 ist also nicht im Sinne von *τὰ ἔθνη* verstanden worden. Der Text lautet Kap. VIII, 2 (vgl. z. B. die allgemein zugängliche kleine Ausgabe der Didache von Lic. Hans Lietzmann, Bonn 1903): *Μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον, καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε.*

II. Die Erläuterung. Bevor wir uns den einzelnen Worten zuwenden, muß der allgemeine Standpunkt festgestellt werden, von dem aus die Erklärung des Einzelnen zu erfolgen hat. Das Vaterunser ist kein neues Gebet in dem Sinn, als ob seine Bitten außerhalb des Gesichtskreises jüdischer Frömmigkeit gelegen hätten, oder als ob es ihnen an deutlichen Anklängen an die Gebete der jüdischen Synagoge fehlte. So beginnt das „Kaddisch des Gottesdienstes" mit den Worten: „Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat, und er lasse herrschen seine Königsherrschaft (und lasse sprossen seine Erlösung und bringe herbei seinen Messias und erlöse sein Volk) zu euren Lebzeiten und in euren Tagen und zu Lebzeiten des ganzen Hauses Israel, in Bälde und in naher Zeit! und sprechet: Amen" (der aramäische Text bei Dalman a. a. O. S. 305; die eingeklammerten Worte sind wohl späterer Zusatz). So bietet auch das wortreiche jüdische Hauptgebet, das Schmone-Esre oder das Achtzehngebet, welches jeder Israelit täglich dreimal zu beten hat, und noch mehr die kurze Summe dieses Gebetes, das Habinenu, deutliche Parallelen (die Texte bei Dalman S. 299 ff., S. 304). Man darf indes nicht vergessen, daß es sich bei dem Habinenu um eine Abkürzung des Achtzehngebets nach der Vorschrift Schemuels (gest. 254!) in Babylonien handelt, und daß auch das Kaddisch des Gottesdienstes sich thatsächlich erst im 2. Jahrhundert n. Chr. erwähnt findet (Erich Bischoff a. a. O. S. 76). Aber selbst wenn die Anklänge in den uns unbekannten früheren Vorlagen der jetzigen Recensionen, also in den synagogalen Gebeten zur Zeit Jesu sich fänden, so bleibt das Vaterunser doch um dessentwillen, der es zuerst gesprochen hat, ein völlig neues Gebet. Hier gilt im vollsten Sinne das Wort: Si duo idem dicunt, non est idem. Jesus verwaltete die Heiligtümer seines Volkes, die Zeugnisse der hl. Schrift und den Reichtum der Gebete Israels, wie der Sohn des Hauses, der über das Haus gesetzt ist (Hbr 3, 6).

Während dem rabbinisch geschulten Israeliten das Gesetz Gottes in eine Unsumme von einzelnen Geboten zerfiel, die dann noch durch die „Aufsätze der Ältesten" vermehrt wurden, stand vor dem Blicke Jesu der Wille seines Vaters in dem e i n e n Gebot da: Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte (Mt 22, 37), und neben dies Hauptgebot stellte er das andere, das er aus seinem verborgenen Versteck Le 19, 18 hervorzog: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Oder Jesu Hand griff in die prophetischen Schriften hinein, die für das gemeine Verständnis in tiefem Dunkel lagen, und holte aus Ho 6, 6 das Wort hervor, das wie ein helles Licht die Gesinnung Gottes und seine Forderung an die Menschen beleuchtet: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer (Mt 9, 13; 12, 7). So war doch eine neue Stunde des Gebetes auf Erden angebrochen, als Jesus den Wald von Lob- und Ehrenprädikaten durchbrach, mit denen Israels Gebete Gott umgaben und verhüllten, und seine Jünger lehrte, sie sollten Gott als Vater anrufen. Das that der Mann, der von sich sagen konnte, daß niemand den Vater kenne denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren (Mt 11, 27). So ist das Vaterunser ein Gebet, das zwar an sich heute noch jeder Jude sprechen kann, der von Jesus Christus nichts weiß oder nichts wissen will, das aber doch nur recht gebetet wird von dem Jünger, der es im Namen Jesu betet, und der von dem Geist, der den Gekreuzigten verklärt, es immer aufs neue lernt, was das heißt, im Namen Jesu beten.

1. D i e A n r e d e. *Πάτερ* Lc, *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Mt. Vgl. *Ἀββᾶ ὁ πατήρ* Mc 14, 36; Ga 4, 6; Rö 8, 15. Das ganze Evangelium liegt in dieser Anrede, die dem Wortlaute nach nicht neu war und zuvor schon — freilich in anderem Sinne — von Heiden und Juden gebraucht worden war. In den homerischen Gedichten beten die Griechen zum „Vater Zeus"; er ist *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*. Aber wie oft zeigt sich dieser „Vater der Menschen und Götter" schwach, kurzsichtig, wankelmütig, bethört und überlistet! Es fehlt ihm die Hoheit des heiligen Gottes (vgl. Dr. Zinzow, „*Ζεὺς πατὴρ* und *Θεὸς πατήρ*, eine religionsgeschichtliche Parallele" in Luthardts ZkWL III, 1882, S. 189—224). Mit ganz anderer Ehrfurcht schaute Israel zu seinem Gott empor, zu dem es sich in ein Kindesverhältnis gestellt wußte. Gott ist der Vater des Volkes, das er sich erwählt und geschaffen hat, dem er seine Verheißungen gegeben, dessen zukünftige Vollendung er herbeiführt. Die heilsgeschichtliche Bedeutung des Vaternamens tritt zu Tage, sowohl wenn das Volk auf die Vaterschaft Gottes (z. B. im Liede Moses Dt 32, 6), als auch wenn es auf sein Kindesverhältnis zu Gott (z. B. Dt 14, 1 ff.) hingewiesen wird. In dem drangvollen Ringen um Erlösung bricht der Name „Vater" als Anrede hervor — ein Hinweis auf die Heilszukunft, in der dieser Name seine Erfüllung finden wird: Jes 63, 16; 64, 7: „Nun aber, Jahwe, du bist ja unser Vater: wir sind der Thon und du unser Bildner . . . Zürne, Jahwe, nicht gar zu sehr und gedenke nicht für immer der Verschuldung!" Die Heilszukunft wird Gegenwart durch die Erscheinung Jesu. Als der, dessen Sein und Leben, Reden und Wirken aus dem hl. Geiste Gottes stammt und von ihm bestimmt wird, steht er in einem einzigartigen Verhältnis des Sohnes zum Vater (Mt 1, 20; 3, 16. 17; 4, 1; 7, 21 *τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* u. s. w.; Lc 1, 35; 3, 22; 4, 1. 14 u. s. w.). Die Einzigartigkeit dieses Verhältnisses zeigt sich darin, daß Jesus, wenn er Gott seinen Vater nennt, seine Jünger nicht unmittelbar in dies Verhältnis mit einschließt; er unterscheidet zwischen der Bezeichnung „mein Vater" und „euer Vater" (vgl Mt 7, 21 mit 5, 16; 6, 8 u. a.), ohne jemals die zusammenfassende Bezeichnung „unser Vater" zu gebrauchen, die auch im Herrngebet, wie ohne weiteres ersichtlich ist, nicht Jesus mit den Jüngern, sondern die Jünger, denen dies Gebet gegeben wird, untereinander zusammenschließt. Aber eben diese einzigartige Stellung zu Gott, über die der Lobpreis Jesu Mt 11, 25—27 näheren Aufschluß giebt, ermächtigt ihn, den Jüngern, die sich an ihn als den von Gott gesandten Messias angeschlossen haben, ein Gebet mitzuteilen, zu dessen Beginn sie Gott in neuer Weise als Vater anreden und in dessen Verlauf sie zu ihm als Vater beten sollten — nicht als Glieder des Volkes, das Gott seinen erstgeborenen Sohn genannt hat (Ex 4, 22), sondern eben als Jünger Jesu, der sie als einzelne Personen zum Königreich Gottes seines Vaters berufen hatte, und der in ihnen die ersten Glieder seiner Gemeinde, seiner *ἐκκλησία* erkannte. Den evangelischen Gehalt der Anrede hat Luther in der dem kleinen Katechismus einverleibten Auslegung vortrefflich zum Ausdruck gebracht. Die Jünger Jesu dürfen und sollen Gott getrost und mit aller Zuversicht bitten „wie die lieben Kinder ihren lieben Vater".

Daß das Vaterunser nicht ein Gebet des Einzelnen, sondern der gläubigen Jünger-

gemeinde ist, tritt bei Lukas erst von der vierten Bitte an, bei Matthäus schon in dem Zusatz zur Anrede zu Tage: Vater unser, der du bist in den Himmeln! Wie die Gebete der Synagoge durchweg als Gemeindegebete gestaltet sind, so hat Jesus das Gebet, das er seinen Jüngern gab, zu einem gemeinsamen gemacht, das der Einzelne nicht isoliert für sich, als hätte er besonderen Anspruch auf Gott, sondern als Glied der Gemeinde, als Mitjünger der andern sprechen soll. Wenn nun aber der Vater als *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bezeichnet wird, wofür sonst *ὁ οὐράνιος* (Mt 5, 48; 6, 14. 26. 32; 15, 13; 18, 35; 23, 9) oder auch die Variante *ὁ ἐπουράνιος* steht, so wird damit nicht eine differente Bezeichnung eingeführt, als ob im Unterschied von dem Vaternamen, der uns erhebt, nun die Bezeichnung folge, die uns demütigt, damit wir uns nicht an Gott versündigen (so z. B. Schlatter, Das Evangelium des Matthäus, ausgelegt für Bibelleser, 1895, S. 98). Dagegen spricht erstens der jüdische Sprachgebrauch. „Der himmlische Vater ist der, welcher Israels Gebet erhört. Wenn alle andere Zuflucht und Hoffnung verschwindet, bleibt Israel nur der Ruf: Auf wen sollen wir uns verlassen? Auf unsern himmlischen Vater. Im Kaddisch heißt es: Angenommen werde das Gebet und Flehen des ganzen Israel vor ihrem himmlischen Vater" (vgl. Dalman a. a. O. S. 153). Zweitens spricht dagegen der Kontext bei Matthäus, der zur Erläuterung dient. Der himmlische Vater ist der Gott, der, ungehemmt durch irdische Schranken, alles weiß, alles sieht, alles vermag und darum allen zugänglich ist; er ist der Vater, der „im Verborgenen siehet" und das Gebet im Kämmerlein erhört (Mt 6, 4. 6. 18). Diese Macht hat der ewig Thronende, dessen Name Heiliger ist (Jes. 57, 15). Mit andern Worten, der himmlische Vater ist der Gott, der Geist und Leben ist (Jo 4, 24; 5, 26), der von der unsichtbaren himmlischen Welt des Geistes aus alles durchwaltet. Der Matthäuszusatz beweist, daß in der ältesten Judenchristenheit, aus der heraus und für die das erste Evangelium geschrieben ist, das Herrngebet nicht als eine Gebetsformel mit unveränderlichem Wortlaut aufgefaßt worden ist, sondern als eine Gabe Jesu, die recht wohl durch Worte, die Jesus selber sonst brauchte, erweitert und erläutert werden konnte. Wenn Jesus sonst vom „himmlischen" Vater redete, so konnte man ihn auch in dem von ihm stammenden Gebet so reden lassen.

Während Luther in der Bibelübersetzung die neuhochdeutsche Wortstellung „unser Vater" anwandte, hat er in den Katechismen und für den liturgischen Gebrauch an der durch das Herkommen der mittelalterlichen Kirche (Pater noster) und früheren deutschen Sprachgebrauch empfohlenen Stellung „Vater unser" festgehalten (goth. atta unsar, ahd. fatar unsar; „unser" ist pronomen possessivum, nicht etwa Genetiv des Personalpronomens, vgl. Grimm, Jakob und Wilhelm, Deutsches Wörterbuch II, 1860, Sp. 992). Der Heidelberger Katechismus übersetzt die Anrede: Unser Vatter, der du bist in Himmeln. Die Stellung blieb übrigens im Reformationsjahrhundert in freiem Fluß. So hat Zwingli in seiner „Aktion oder Brauch des Nachtmahls" die Übersetzung „Vater unser" (vgl. H. A. Daniel, Codex liturgicus III, 152), und die Berner Liturgie hat noch bis ins 17. Jahrhundert hinein diese Wortstellung beibehalten, während umgekehrt niederdeutsche lutherische Katechismen „Unse Vader" dargeboten haben (Hamburg 1584, 1586, 1599; vgl. C. Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus, Hamburg 1851, S. 14 Anm. 2 und Kamphausen a. a. O. S. 31 u. 32).

2. Die erste Bitte oder die erste Stufe des Gebets: *Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* Lukas und Matthäus. Geheiliget werde dein Name!

Es ist zu beachten, daß die griechischen Übersetzer des aramäischen Wortlautes im ganzen Vaterunser Imperative Aoristi gewählt haben; die einzige Ausnahme bildet das lukanische *δίδου* in der vierten Bitte. Es handelt sich um den Gebrauch des Aorists, wobei zusammenfassend das Verhalten bis zu einem Ende bezeichnet, also das Ziel ins Auge gefaßt wird, das erreicht werden soll (vgl. Fr. Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch, 2. Aufl. 1902, § 58, 2, S. 199). Besonders lehrreich hierfür sind die Imperative im ersten Petrusbrief (vgl. 1, 13 *τελείως ἐλπίσατε* behaltet die völlige Hoffnung bis ans Ende). Der Jünger Jesu, der betet, daß Gottes Name geheiligt werde, glaubt und weiß, daß dies Ziel erreicht werden wird. Nun ist aber weiter zu beachten, daß das Gebet nicht aktiv lautet: *πάτερ, ἁγίασον τὸ ὄνομά σου*, da ja der Name Gottes an sich heilig ist. Die passive Form des Ausdrucks (das einzige wirkliche Passivum im Gebet) lenkt den Blick mit Notwendigkeit auf die Personen, von denen das Heiligen geübt werden soll; es soll also von den Menschen, insbesondere von der Jüngerschaft Jesu der an sich heilige Gott beständig und in stets steigendem, zur Vollendung hindrängendem Maße durch Wort und That als der Heilige bekannt und dadurch sein Name verherrlicht werden (vgl. besonders Jes 29, 23). Das ist der Inhalt der ersten Bitte. Deus est

sanctus id est deus: sanctificatur ergo, quando ita, ut est, agnoscitur et colitur et celebratur (Bengels Gnomon zu Mt 6, 9).

Die Heiligkeit Gottes ist die zusammenfassende Bezeichnung für den Gesamtgehalt des göttlichen Wesens in seiner Offenbarung (vgl. Bd VII, 573, 38). An den typischen Stellen, wie Jes 6 oder neutest. Lc 5, 1—11 treten drei Begriffsmomente hervor. Der sich offenbarende heilige Gott überführt den Menschen von seiner sündigen, sein ganzes Wesen erfüllenden Unreinheit und Unwürdigkeit; dadurch beugt und demütigt Gott den Menschen und stellt ihn in die Furcht vor ihm. Aber eben der heilige Gott erhebt den Gebeugten, entsündigt ihn und stellt ihn in den Frieden der durch die Sündenvergebung hergestellten Gottesgemeinschaft. Und dann nimmt Gott den durch Furcht und Vertrauen hindurchgegangenen, gebeugten und erhobenen Menschen in seinen Dienst und macht ihn zum Werkzeug der Ausrichtung seines Willens.

Das sollten also die Jünger, denen Jesus diese Bitte gab, glauben, daß sie wirklich trotz ihres Unwertes Gottes Kinder seien, die die Vollmacht haben, ihn als Vater anzurufen, und die seinen Vaternamen entheiligen würden, wenn sie sich solches Vertrauens weigerten. Den Namen Gottes heiligen heißt die Kindesstellung festhalten, die der Vater den betenden Jüngern Jesu giebt und verleiht; es heißt, ein Kind Gottes sein und bleiben wollen — ein Kind, das den geistigen Zusammenhang mit dem Vater durch den Dienst der Liebe beweist. Dazu bedarf es aber der beständigen Bitte, es möge geschehen, d. h. durch Gott geschehen, der es allein schaffen kann, daß der Name des Vaters im Glauben und im Leben der Kinder zu der seiner Heiligkeit entsprechenden thätigen Anerkenntnis gelange. Auf Gottes Wirkung geht zurück, wenn sein Name geheiligt wird; seinen Beistand erbaten die Jünger damals schon, als Jesus ihnen die alte und nun doch so neue Bitte gab; sie sprachen aber die Bitte mit vollerer Erkenntnis, als sie sie im Namen des erhöhten Herrn in Kraft des Geistes, der den Gekreuzigten verklärt, zu sprechen begannen.

3. Die zweite und dritte Bitte oder die zweite Stufe des Gebets.

Ἐλθέτω (*ἐλθάτω* ℵD bei Mt, ℵC bei Lc) *ἡ βασιλεία σου*. Dazu bei Mt: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς* (*ὡς* fehlt bei D*abck, Tert. und Cypr.) *ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* (Origenes las in seinem Text *ἐπὶ τῆς γῆς*, de oratione c. 18, 2, so auch cod. D und andere Uncialhandschriften). Es komme dein Reich; es geschehe dein Wille, wie im Himmel, auch auf der Erde!

Es gilt, zunächst die Bewegung des Gebetes zu erkennen. Wenn man die Fülle der ersten Bitte erwägt, kann man sagen, daß alles erreicht ist, wenn Gottes Vater-Name von den Menschen geheiligt wird. Es giebt kein höheres Ziel als dieses; wohl aber stehen Hindernisse der völligen Erreichung des Zieles entgegen, die nicht eher verschwinden, als bis Gottes Herrschaft in Herrlichkeit in die Erscheinung tritt, bis die unsichtbare und die sichtbare Welt, Himmel und Erde völlig eins geworden sind, der Vater schaubar unter den Kindern wohnt und die Kinder vor den Augen des Vaters wandeln (vgl. Apk 21, 3; 22, 3. 4). Darum richtet Jesus den Blick der betenden Jüngergemeinde hinaus in die Zukunft, wo die Erde mit der himmlischen Welt geeint sein wird, und fügt zu der Bitte um Heiligung des Namens Gottes d. h. um den rechten Glauben und Bewährung des Glaubens im Dienst der Liebe die auf die Erfüllung blickende Bitte der Hoffnung. Die zweite und dritte Bitte sind eschatologisch zu verstehen; sie stehen unter sich in allerengstem Zusammenhang. Reich Gottes und Wille Gottes gehören zusammen. Regnum dei, quod ut adueniat oramus, ad consummationem saeculi tendit (Tert. de or. c. 5). Das Reich Gottes tritt in die Erscheinung als die zur vollen Durchführung gelangte Herrschaft Gottes über die Welt. Es ist der Zustand der Welt und die Ordnung der Dinge gemeint, wo Gottes Wille der allein bestimmende auf Erden geworden ist, oder (wie Hofmann Lc 11, 2 ausgelegt hat, vgl. die hl. Schrift NTs VIII, 1 1878, S. 284) „die Ordnung der Dinge, in welcher es keinen andern wirksamen Willen giebt als den Willen Gottes und der Wille Gottes zu seiner vollen Verwirklichung gelangt ist". Im Vollendungszustand sind die Gnadengüter der Erlösung zu voller Auswirkung gekommen; die Erde ist dann aus einer Stätte der Sünde und des Todes in ein Land des Friedens und des Lebens verwandelt, und die vollendete Gemeinde preist ihren König, dessen Willen zu vollbringen ihre Lust ist. So ist es jetzt schon „im Himmel". Schon Origenes hat die Frage aufgeworfen (de orat. 26, 1), ob der Vergleichungssatz „wie im Himmel, auch auf der Erde" nicht den drei ersten Bitten gemeinsam sei; sprachlich ist doch nur die Beziehung auf die dritte Bitte möglich, indem aus dem Imperativ *γενηθήτω* der Indikativ *γεγένηται*, *γέγονεν* oder auch *γίνεται* ergänzt

wird. Der Wechsel des Numerus: *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* in der Anrede, *ἐν οὐρανῷ* in der dritten Bitte, ist vom Übersetzer eingeführt; er hat am aramäischen Grundtext keinen Anhalt. Im Himmel, in der Welt Gottes und seiner Engel, die willig seine Befehle ausrichten (Ps 103, 20. 21), giebt es keinen Widerspruch und Widerstand wider Gottes Willen. Auf der Erde dagegen ist, wie Luther biblisch auslegt, böser Rat und Wille vorhanden, die uns den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht kommen lassen wollen. Es ist „des Teufels, der Welt und unsres Fleisches Wille". Das Gebet geht dahin, daß die von Gottes Geduld der Auswirkung dieses Willens gesetzte Frist zu Ende gehen und Gottes Wille auch auf Erden zu alleiniger Geltung kommen möge, womit dann auch „die Königsherrschaft über die Welt Gotte und seinem Gesalbten zugefallen ist" (Apk 11, 15. 17; 12, 10).

Die dritte Bitte dient, wie sich gezeigt hat, der zweiten zur Erläuterung; sie konnte bei der ersten Mitteilung des Herrngebetes (Lc) fehlen, entstammt aber sonstigem Lehrwort Jesu, wie schon die Bergpredigt zeigt, wenn Mt 7, 21 das Thun des Willens des himmlischen Vaters als Merkmal der Reichsangehörigen hingestellt wird. Im Gethsemanekampf hat Jesus selbst sich diese Bitte angeeignet und mit ihr die Gewißheit über die Notwendigkeit des Leidensweges errungen (Mt 26, 42 *γενηθήτω τὸ θέλημά σου*). Tertullian hat — aus welchem Grunde, ist nicht ersichtlich — die zweite Bitte zur dritten und die dritte zur zweiten gemacht. Augustinus war der Meinung, daß die dritte Bitte gewissermaßen eine Wiederholung der beiden ersten sei. Seine Worte lauten (**Enchiridion ad Laurentium**, ed. Bruder, **Lipsiae 1883, c. 116**): **Euangelista uero Lucas in oratione dominica petitiones non septem sed quinque complexus est; nec ab isto (= Matthaeo) utique discrepauit, sed quomodo istae septem sint intellegendae, ipsa sua breuitate commonuit. Nomen quippe Dei sanctificatur in spiritu** (das heißt nach **c. 115 in caelo**); **Dei autem regnum in carnis resurrectione (= in terra) uenturum est. Ostendens ergo Lucas tertiam petitionem duarum superiorum esse quodam modo repetitionem, magis eam praetermittendo fecit intellegi.**

Daß das eschatologische Verständnis der zweiten und dritten Bitte ihre Anwendbarkeit auf den gegenwärtigen Zeitlauf nicht ausschließt, hat Theodor Zahn, der, worin ich ihm nicht folgen kann, auch die erste Bitte in eschatologischem Sinne faßt, treffend nachgewiesen (a. a. O. S. 274). Das Eschatologische ist eben nicht lediglich zukünftig, sondern steht schon jetzt thatsächlich mitten in der Erfüllung. Denn alles, was die Zukunft an Gericht und Gnade offenbar machen wird und in die Erscheinung treten läßt, das ist der Sache nach jetzt schon vorhanden — nur noch nicht geschieden und getrennt, nicht in der entsprechenden äußeren Gestalt, sondern gemischt, verhüllt, in Verborgenheit des inneren Wesens. Da aber das Reich Gottes in der Gegenwart sich da offenbart, wo der Geist Gottes sein Wesen hat (vgl. Rö 14, 17), so ist die zweite Bitte, auf die Gegenwart bezogen, die Bitte um den hl. Geist. Darin ruht nicht nur das Recht der Auslegung Luthers, sondern auch der Reiz einer alten, in der von Harnack angeregten Debatte viel besprochenen und von ihm als ursprünglicher Lukastext in Anspruch genommenen Variante zu Lc 11, 2, die Gregor von Nyssa in der dritten Rede über das Gebet vorbringt, und die auch von zwei Minuskelhandschriften dargeboten wird. Es ist die Handschrift Nr. 700 (von Soden ε 133), London, **Brit. Mus. Egerton** 2610 (2601 bei Harnack a. a. O. S. 196 ist ein Druckfehler), aus dem 11. Jahrhundert „mit vorzüglichen Lesarten", und die Handschrift Nr. 162 (von Soden ε 214), Rom, **Barb. IV.** 31, im Jahr 1153 von der Hand des Presbyters Manuel geschrieben (vgl. C. G. Gregory, Textkritik des NT, erster Band, 1900, S. 213 und 214 und S. 161). Gregors Worte lauten (**MSG XLIV** 1157 C): *ἡ καθὼς ἡμῖν ὑπὸ τοῦ Λουκᾶ τὸ αὐτὸ νόημα σαφέστερον ἑρμηνεύεται, ὁ τὴν βασιλείαν ἐλθεῖν ἀξιῶν τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος συμμαχίαν ἐπιβοᾶται; οὕτω γὰρ ἐν ἐκείνῳ εὐαγγελίῳ φησίν· ἀντὶ τοῦ· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· ἐλθέτω, φησί, τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καί καθαρισάτω ἡμᾶς* (in der Minuskelhandschrift Nr. 700 der gleiche Text, nur mit der Stellung: *τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον;* in der Handschrift Nr. 162 lauten die Worte: *ἐλθέτω σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*). Diese Variante „es komme dein heiliger Geist auf uns und reinige uns" scheint schon vor Marcions Zeit, also vor 150 sich in Lukashandschriften gefunden zu haben. Denn als Marcion sein Evangelium herstellte, das er hauptsächlich dem Lukas entnahm, tilgte er die ihm unerträgliche erste Bitte und vereinigte die beiden Varianten des Lukastextes, die er vorfand, zu folgender Form des Vaterunsers: *Πάτερ, ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* (vgl. Th. Zahn, Das Vaterunser

eines Kritikers in NKZ II, 1891, S. 408—416, S. 414). Man wird die Entstehung der sehr alten Variante nicht mit Wellhausen (Das Evangelium Lucae, übersetzt und erklärt, 1904, S. 56) daraus ableiten dürfen, daß „einer späteren Zeit der Geist genügte und die Parusie ihr entbehrlich war", sondern man wird den Kontext der Stelle dafür in Anspruch zu nehmen haben. In Lc 11, 13 folgt das Wort: „Wenn also ihr, die ihr arg seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, wie viel mehr wird der Vater vom Himmel heiligen Geist geben denen, die ihn bitten". Das, worauf Jesu Rede vom Gebet schließlich hinausgeht, trug man in das von ihm mitgeteilte Gebet selbst hinein (so schon Hofmann zu der Stelle, vgl. a. a. O. S. 291). Wie sehr das Urteil über die Entstehung der Variante noch schwankt, mag man daraus ersehen, daß v. Soden (a. a. O. Sp. 222 und 223) geneigt ist, die Bitte um das Kommen des reinigenden hl. Geistes als ein aus der Täuferschule stammendes Gebet aufzufassen, das jemand zu der Notiz Lc 11, 1 „wie Johannes seine Jünger beten lehrte" an den Rand seiner Lukashandschrift geschrieben habe; die Randnotiz sei dann später an unrechter Stelle in den Lukastext selbst eingedrungen.

4. Die vierte bis siebente Bitte oder die dritte Stufe des Gebets. Es ist im Gebet ein innerer Fortschritt vorhanden, den es herauszustellen gilt. Die Jünger Jesu, die den Vater um die Heiligung seines Namens anflehen, erbitten sich die Kraft, als Gottes Kinder im Glauben und in der Liebe zu leben und so den Namen des Vaters zu heiligen. Dies Ziel wird allem Widerstand gegenüber völlig erreicht werden durch das Kommen des Reiches, nach dessen herrlicher Vollendung sie sich betend sehnen. Der Tag der Herrlichkeit ist aber noch nicht erschienen; es thut sich eine Zwischenzeit auf zwischen dem verborgenen Dasein des Reiches (im Geist) und seiner herrlichen Vollendung — eine Zwischenzeit, deren Länge und Dauer Gott allein bestimmt. Dieser Zwischenzeit gelten die folgenden Bitten. Jesus richtet den Blick der Jünger auf ihre Bedürfnisse in dieser Wartezeit und schenkt ihnen mit den Bitten zugleich das Vertrauen, daß dem, der nach Gottes Reich trachtet und sein Kommen herbeifleht, alles andere zugelegt werden wird (Mt 6, 33). Es handelt sich um drei Stücke: „Frist unser Leben, wollst die Schuld vergeben, erlös uns" (aus dem Abendlied der böhmischen Brüder: Die Nacht ist kommen).

a) Die vierte Bitte.

Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον { *δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν* Lc,
δὸς ἡμῖν σήμερον Mt.

Unser Brot für die kommende Zeit gieb uns { Tag für Tag!
heute!

Brot ist Nahrung des Leibes, „alles, was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört," wie Luther auslegt. Mit der einen Bitte, die zu dem wortreichen Geplapper bei den mancherlei Nöten des Lebens einen bemerkenswerten Gegensatz bildet, wird für den ganzen Umfang der leiblichen Bedürfnisse Sorge getragen. Gerade Lukas weist darauf hin, wie die Jünger in der Nachfolge Jesu ihr tägliches Brot gefunden haben. In der Passionsnacht richtete Jesus die Frage an sie: Als ich euch aussandte ohne Beutel und Tasche und Schuhe, habt ihr auch je Mangel gehabt? Sie sprachen: Nie keinen (Lc 22, 35). Sie hatten Tag für Tag bekommen, wessen sie bedurften.

Der Kontext bei Matthäus, in dem so ernstlich vor dem heidnischen Sorgen um Nahrung und Kleidung gewarnt wird (6, 25—34), erhebt die Beziehung der Bitte auf das irdische Brot zu völliger Gewißheit. Der Lukastext indessen, in welchem als beste der Gaben und höchstes Ziel des Bittens der hl. Geist genannt wird (Lc 11, 13), konnte umgedeutet werden. So gab schon Marcion der Brotbitte die Form: *τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν.* Durch Vertauschung des Pronomens wurde aus dem Brote der Menschen das Brot Gottes, also das Brot, von dem Jesus Jo 6, 32 redet, und das er im Gegensatz zur natürlichen, vergänglichen Speise das vom Vater gegebene Himmelsbrot nennt. Die geistliche Umdeutung der Brotbitte hat in der alten Kirche breiten Raum gewonnen. Tertullian und Cyprian stellen sie in den Vordergrund (Christus panis noster est — Tert. de oratione, c. 6, Cypr. c. 18), geben aber zu, daß die Bitte auch carnaliter verstanden werden dürfe. Dagegen hält Origenes (*περὶ εὐχῆς* c. 27, 1 ff.) es für eine unwürdige Auffassung, die vierte Bitte auf irdische Dinge zu beziehen; das Fleisch Christi, des vom Himmel herabgekommenen Logos, ist die wahre Speise, die zu essen und um die zu beten ist. Hieronymus hat dann durch die Übersetzung des *ἐπιούσιος* mit supersubstantialis (Mt 6, 11) die geistliche Deutung erzwingen wollen, blieb aber auf halbem Wege stehen, indem er Lc 11, 3 die alte lateinische Übersetzung quotidianum unverändert stehen ließ; sie ist von da aus in eine große Reihe der Hand-

schriften des lateinischen Matthäus eingedrungen (vgl. den Apparat in Wordsworth-White's Ausgabe des lateinischen NT, Bd I p. 60).

Daß ἐπιούσιος mit supersubstantialis falsch übersetzt ist, steht fest; aber welches ist die richtige Übersetzung und Deutung? Schon Origenes bemerkte, daß das Wort weder bei einem griechischen Schriftsteller vorkomme, noch in der gewöhnlichen Umgangssprache gebraucht werde, sondern von den Evangelisten gebildet worden zu sein scheine; er stellt dann ἐπιούσιος und περιούσιος (z. B. LXX Ex 19, 5 = Tit 2, 14) zusammen und giebt die Deutung: τὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον. Eine gewisse Aufregung rief eine von G. A. Deißmann (Neue Bibelstudien 1897, S. 42) erneuerte Notiz C. L. W. Grimms hervor, der im 4. Teil des exegetischen Handbuches zu den Apokryphen des AT (1857, S. 35) bei 2 Mak 1, 8 die Bemerkung machte: „Willkürlicher, aber wegen Mt 6, 11 und Lc 11, 3 merkwürdiger Zusatz in drei Codd. Sergii: τοὺς ἐπιουσίους". Sollte also das Wort ἐπιούσιος doch sonst noch vorkommen? Wellhausen schreibt (1904) zu Mt 6, 11: „In 2 Mak 1, 8 haben ein paar obskure Handschriften τοὺς ἄρτους τοὺς ἐπιουσίους für לֶחֶם הַתָּמִיד Nu 4, 7, wofür die LXX οἱ ἄρτοι οἱ διὰ παντός sagen". Es handelt sich hier aber gar nicht um griechische Handschriften, sondern um die willkürliche Version eines Vergleichers armenischer Handschriften. Grimm schöpfte seine (ungenaue) Bemerkung aus der LXX-Ausgabe von Holmes-Parsons (tom. V, Oxonii 1827), wo zu 2 Mak 1, 8 die Variante steht: καὶ προεθήκαμεν ἡμεῖς τοὺς ἄρτους ἐπιουσίους Κυρίῳ 3 Codices Sergii. Wiederholt werden dann zu andern Stellen 9 oder 10 Codd. Sergii angeführt. Aus der Vorrede zum ersten Teil (1798, Bogen m 2[b]) erfährt man, daß die Varianten von 15 armenischen Handschriften benützt seien, die im J. 1773 von Sergius Malea, Superior eines Klosters in Jerusalem, verglichen worden seien; die Kollation sei dann in die Bibliothek einer armenischen christlichen Genossenschaft in Konstantinopel gekommen (vgl. auch Bd III, 96, 28). Den Zusatz, den Sergius in drei seiner armenischen Handschriften fand, übersetzte er mit ἐπιουσίους, umgekehrt wie syrische Übersetzungen (Syrus Sinaiticus und Curetonianus zu Lc 11, 3, letzterer auch zu Mt 6, 11) das Wort ἐπιούσιος des Herrngebets mit „beständig" (= hebr. תָּמִיד) wiedergegeben haben. Es bleibt also dabei, daß ἐπιούσιος ein ἅπαξ λεγόμενον im strengsten Sinne ist. Da die griechische Übersetzung des ursprünglich aramäischen Matthäusevangeliums hinter die Zeit des Lukas zu fallen scheint, hat der Übersetzer das Wort wohl aus Lukas genommen, Lukas selbst aber verdankt es der griechischen (mündlichen) Quelle, aus der er die Erzählung 11, 1 ff. schöpfte.

Über Herkunft und Bedeutung von ἐπιούσιος hat Leo Meyer im 7. Bd von Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (1858) S. 401—430 eine um der vortrefflichen Orientierung willen heute noch lesenswerte Abhandlung geschrieben. Er kam zu dem Ergebnis, daß analog der Bildung περιούσιος das Wort ἐπιούσιος aus ἐπί und ὄντ mit dem Suffix ιο gebildet sei, wobei auf dem ἐπί ein besonderes Gewicht lag; ἄρτος ἐπιούσιος ist das Brot, das für den Lebensunterhalt nötig ist, was den Bedürfnissen entspricht, für sie ausreicht, also das „notdürftige Brot" im Sinne von Pr 30, 8 (לֶחֶם חֻקִּי). In der That übersetzte Franz Delitzsch in seinem hebräischen NT den Ausdruck mit לֶחֶם חֻקֵּנוּ. Diese Deutung ist gegenwärtig aufgegeben. Denn man sieht nicht ein, wozu für eine solche Vorlage die sprachliche Neubildung nötig war. Es standen gute alte Wörter wie δέων oder αὐτάρκης (beides in LXX zu Pr 30, 8 = 24, 31), wohl auch ἱκανός oder ἀναγκαῖος zur Verfügung. Man schwankt gegenwärtig nur 1. zwischen der Herleitung aus dem (substantivierten) ἡ ἐπιοῦσα (z. B. AG 16, 11; 20, 15; 21, 18) — analog ἡμέριος, ἑσπέριος aus ἡμέρα, ἑσπέρα — so daß dann der Sinn ist: „Unser Brot für morgen gieb uns heute" (möglicherweise auch „unser Brot für den herankommenden Tag oder für den jetzt anbrechenden Tag", je nachdem man das Vaterunser als Abendgebet oder als Morgengebet auffaßt; das „heute" steht dann freilich tautologisch), oder 2. zwischen der Ableitung von ἐπιών, so daß das klassische ὁ ἐπιὼν χρόνος oder das substantivierte τὸ ἐπιόν „die Zukunft" der Bildung zu Grunde liegt, wobei die Analogie von ἑκούσιος aus ἑκών oder ἐθελούσιος aus ἐθέλων zu vergleichen ist. Es ergiebt sich dann die Übersetzung: „unser Brot für die kommende Zeit" (vgl. Th. Zahn a. a. O. S. 277 Anm. 84). Während viele Ausleger (so auch Zahn) für die erste Deutung („unser Brot für morgen") sich erklären, scheint mir die zweite richtiger zu sein. Es kommen folgende Erwägungen in Betracht.

1. Daß in ἐπιούσιος ein Zeitbegriff steckt, wird durch das Schwergewicht des aus dem aramäischen Matthäus abgeleiteten Hebräerevangeliums festgestellt. Hieronymus bemerkt in seinem Matthäuskommentar zu 6, 11 (MSL XXVI, 43 C): In euangelio quod

appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane reperi mahar, quod dicitur crastinum, ut sit sensus: panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie. Dazu ist neuerdings eine zweite Belegstelle getreten. In einer Auslegung des 135. Psalms bemerkt Hieronymus (Anecdota Maredsolana ed. G. Morin, vol. III, 2, 1897, p. 262 — 162 bei Zahn ist Druckfehler): In hebraico euangelio secundum Matthaeum ita habet: Panem nostrum crastinum da nobis hodie, hoc est — nun folgt des Hieronymus Umdeutung — panem, quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie.

2. mahar hat wie das hebräische מָחָר zwei Bedeutungen: a) morgen, z. B. Ex 8, 25, LXX *αὔριον*, b) künftig, z. B. Ex 13, 14, LXX *μετὰ ταῦτα* (wenn dich dein Sohn künftig fragen wird). Der tonangebende Übersetzer des Herrngebetes aus dem Aramäischen ins Griechische verstand mahar nicht im Sinn von „morgen", sonst hätte er sich fraglos der Übersetzung mit *αὔριον* oder dem häufigen *ἐπαύριον* (z. B. LXX Gen 19, 34) bedient und *τὸν τῆς ἐπαύριον* (vgl. Mt 27, 62) oder ähnlich geschrieben, sondern er nahm das Wort im Sinne von „künftig". Um diesen Sinn auszudrücken, griff er zu der Neubildung.

3. Hugo Grotius hat die Erklärung vorgetragen (Criticorum sacrorum tom. VI Amstelodami 1689, p. 270): Est *ἐπιοῦσα* (oder richtiger *τὸ ἐπιόν*) omne id spatium uitae quod nobis emetiendum restat, incognitum nobis, Deo cognitum; *ἐπιούσιον* id quod ei spatio sufficit ... Vult Christus nos Deo hanc curam committere, ut quantum uitae superest tantum nobis suppeditet alimentorum: neque ita tamen, ut poscamus id omne nobis repraesentari ... Est ergo hic *σήμερον* positum pro eo quod pleniore Hebraismo diceretur *σήμερον σήμερον* (= יוֹם יוֹם), id est Luca interprete *τὸ καθ' ἡμέραν*. Ähnlich Bengel im Gnomon zu Mt 6, 11: Panis quasi totum quiddam per uniuersos nobis dies est destinatus, sed datio in singulos dies distribuitur. Utrumque exprimit *τὸ „ἐπιούσιος"*.

4. Die Bitte, daß Gott uns Tag für Tag, so lange die Wartezeit bis zum Kommen des Reiches in Herrlichkeit dauert, uns unsern Lebensunterhalt darreichen möge, fügt sich aufs beste in den Gedankengang ein, der sich beim Übergang von der zweiten zur dritten Stufe des Gebetes als innerer Fortschritt herausgestellt hat. Die Zwischenzeit, die heranrückt Tag für Tag, so lang es Gott gefällt, erhält die Deckung des leiblichen Bedürfnisses durch die Bitte: Unser Brot für die kommende Zeit gib uns Tag für Tag!

Nach diesem Ergebnis ist die Lesart des Lukas: *τὸ καθ' ἡμέραν* „täglich" (vgl. Lc 19, 47 und AG 17, 11; sonst nirgends im NT) der Matthäuslesart *σήμερον* vorzuziehen. Die präsentische Form des Imperativs *δίδου* ist mit Absicht gewählt; denn Lukas ist nicht etwa der Form *δός* aus dem Weg gegangen (vgl. z. B. 14, 9; 15, 12). Das Präsens ist eben durch die Wendung *τὸ καθ' ἡμέραν* bedingt.

b) Die fünfte Bitte: *Καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν* Lc, *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν* Mt. Und vergieb uns unsre Sünden (Schulden); denn auch wir vergeben jedem, der uns schuldig ist (wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern)!

Die Anliegen, die die Jünger Jesu ihrem himmlischen Vater in der Zwischenzeit bis zur Aufrichtung des Reiches in Herrlichkeit vortragen, beziehen sich nicht nur auf die leibliche Nahrung, sondern auch auf den dauernden Frieden der Seele. Denn der Mensch lebt nicht vom Brot allein (Mt 4, 4), und der sündige Mensch erst recht nicht. So folgt auf die vierte Bitte die fünfte, deren Eigentümlichkeit in beiden Relationen darin besteht, daß das erbetene Vergeben von seiten des Vaters zu dem eigenen Vergeben der Betenden in Beziehung gebracht wird, und zwar bei Lukas in der Form eines präsentischen Begründungssatzes (neben der Form *ἀφίομεν* begegnet auch *ἀφίεμεν*, wie in der Didache), bei Matthäus in der Form eines aoristischen Vergleichungssatzes (vgl. die Aoriste in Mt 19, 27: *ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι*). Diese Beziehung beweist, daß es sich im Herrngebet nicht um die erstmalige Vergebung der Sünden handelt, wie sie mit dem Eintritt in den Jüngerstand verbunden ist, sondern um die tägliche Reinigung von Sünden, deren auch die Jünger bedürfen. Es gilt auch von ihnen, daß sie im Vergleich mit Gott nicht gut, sondern böse sind (vgl. Mt 7, 11: *ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες*); der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach (Mt 26, 41). Es wäre ein Zeichen mangelnder Selbstkritik und gefährlicher Sicherheit, also das Zeichen eines Zustandes, vor dem Jesus Mt 7, 1 ff. eindringlich warnt, wenn sie sich eine Sündlosigkeit zuschrieben, bei der sie das Beten dieser Bitte für überflüssig hielten. Eine solche Selbstbeurteilung wäre ein Selbstbetrug (vgl.

1 Jo 1, 8). Wer sich dagegen nach dem Maßstab Mt 5, 48 beurteilt, der Vollkommenheit der Liebe verlangt, ist sich der „Verfehlungen" (Lc) oder „Verschuldungen" (Mt) wohl bewußt, die mit dem Thun und Lassen sündiger Menschen verbunden sind. Die Jünger Jesu stehen vor Gott in demütiger Beugung; sie unterscheiden sich darin wesentlich von dem Selbstgefühl heidnischen Hochmuts, wie es sich in dem Gebet des Apollonios von Tyana in Kappadocien ausspricht, das ihm im Romane des Philostratos zugeschrieben wird: *ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα* (vita Apollonii, ed. C. L. Kayser, 1870, lib. I, c. 11, p. 10). Der Begriff des *ὀφείλημα* oder der *ὀφειλή* (vgl. Mt 18, 32 und die Relation der fünften Bitte in der Didache), womit an sich jede Leistung bezeichnet werden kann, zu der einer verpflichtet ist, haftete, wie z. B. die Papyri aus dem Faijûm ausweisen (vgl. Adolf Deißmann, Neue Bibelstudien, 1897, S. 48) besonders an Geldzahlungen, zu denen einer durch Aufnahme einer Anleihe sich verpflichtet hat. „Die Übertragung des Ausdrucks für die Geldschuld, die einer noch nicht zurückbezahlt hat oder überhaupt nicht zu zahlen im stande ist (Mt 18, 25), auf die Versündigungen (= *τὰ παραπτώματα* Mt 6, 15 oder = *τὰς ἁμαρτίας* Lc 11, 4; *ὀφειλέτης* Lc 13, 4 = *ἁμαρτωλός* Lc 13, 2) setzt die Vorstellung voraus, daß jede Versündigung Nichterfüllung einer Gott gegenüber übernommenen oder von vornherein bestehenden Verpflichtung sei" (vgl. Th. Zahn a. a. O. S. 280 Anm. 88). Nur daß nach dem ganzen Zusammenhang des Gebetes es sich nicht sowohl um die Verpflichtungen der Knechte gegen ihren Herrn (Lc 17, 10), sondern um die der Kinder gegen ihren Vater handelt (vgl. das Gleichnis Mt 21, 28—31). Die Jünger Jesu wissen sich als Kinder Gottes ihrem himmlischen Vater gegenüber verschuldet, sofern sie die schuldige Pflicht vollkommener Liebesgesinnung und Liebesübung gegen Gott und den Nächsten nicht leisten, und haben daher täglich den Vater um „Erlaß der Schulden" oder um „Vergebung der (Schuld der) Sünden" anzuflehen.

So wenig sich die Jünger Jesu einer Vollkommenheit berühmen können, die das Sprechen der fünften Bitte ausschlösse, so sehr dürfen sie andererseits, wenn sie vor dem Vater ihre Verfehlungen bekennen und um deren Vergebung bitten, das Bewußtsein haben und aussprechen, daß der Geist des vergebenden Vaters in ihnen sein Werk treibt, und daß sie sich zu den Brüdern so verhalten, wie sie beten, daß der Vater sich zu ihnen stellen möge. Der Jünger Jesu bejaht den dem natürlichen Sinn unverständlichen und anstößigen Satz, daß dem sündigenden Bruder, dem sein Unrecht leid thut, nicht nur siebenmalige, sondern siebzigmal siebenmalige, also ungezählte und ungemessene Vergebung zuerteilt werden soll (Mt 18, 22; Lc 17, 4), und er handelt nach diesem Satz. So wird das dem Schuldner gegenüber geübte Vergeben, wie es der Lukastext ausspricht („denn auch wir vergeben jedem, der uns schuldig ist") zum Erkenntnisgrund für die Gemeinschaft des Geistes, in der die betende und vergebende Jüngergemeinde mit dem himmlischen Vater steht. Dem Nächsten zu vergeben ist um so mehr Sache des Jüngers Jesu, als der Nächste nie in dem vollen und starken Sinn sein Schuldner ist, wie er selbst Gottes Schuldner ist; die Verschuldung ist vielmehr immer bis zu einem gewissen Grad gegenseitig. Der Ernst der versöhnlichen Gesinnung zeigt sich aber in der vollbrachten That des Vergebenhabens. Darauf weist der aoristische Matthäustext hin: „wie auch wir vergeben haben unseren Schuldigern". Wie Jesus schon Mt 5, 23. 24 dem mit einer Opfergabe vor Gott tretenden Jünger die Notwendigkeit strenger Selbstprüfung eingeschärft und ihn verpflichtet hat, zuvor, so viel es an ihm liegt, das gestörte Verhältnis zum Bruder wiederherzustellen, so setzt er hier voraus, daß seine Jünger „heilige Hände aufheben, frei von Zorn und Zank" (1 Ti 2, 8) d. h., daß sie es nicht wagen werden, mit einem von Groll und Haß erfüllten Herzen zum Vater zu beten, sondern daß sie zuvor hingegangen sind und denen, die sich ihnen gegenüber verschuldet haben, die Schuld erlassen haben. Es findet im Vergeben ein korrespondierendes Verhältnis zwischen dem himmlischen Vater und seinen Kindern auf Erden statt. Dieser Gedanke findet einen selbstständigen Ausdruck in den beiden dem Herrngebet angehängten, sich aber auf die fünfte Bitte beziehenden Versen Mt 6, 14. 15 (vgl. Mc 11, 25): „Wenn ihr nämlich den Menschen (allgemein, also den nächsten Angehörigen wie den Fremden) ihre Fehltritte (*παράπτωμα* der Fehltritt, infolge dessen der Betreffende zu Boden liegt, vgl. Ga 6, 1) vergebet, so wird auch euch euer himmlischer Vater vergeben; wenn ihr aber den Menschen nicht vergebet, so wird auch euer Vater eure Fehltritte nicht vergeben". Die Unerbittlichkeit des Gerichtes, das über den hartherzigen Menschen ergeht, der, uneingedenk der in überreichem Maß erfahrenen Vergebung, von seinem Schuldner unbarmherzig die Bezahlung einer kleinen Schuld einfordert, hat Jesus in dem Gleichnis Mt 18, 23—35 dargethan. Unbarmherzigkeit schließt die Thüre zum Vaterherzen Gottes zu.

So viel ernster, weil auf strenge Gewissensprüfung hindrängend, ist diese Bitte als die zum Vergleich sich darbietende 6. Bitte im Schmone-Esre: „Vergieb uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeihe uns, unser König, denn wir haben gefrevelt. Du vergiebst und verzeihest ja gerne. Gelobet seist du Herr, Gnädiger, der du viel verzeihest". In Erinnerung an den Ernst der Bitte schreibt Polykarp an die Philipper VI, 2: *εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι· ἀπέναντι γὰρ τῶν τοῦ κυρίου ἐσμὲν ὀφθαλμῶν*. Beides aber, den Ernst und den Trost der Bitte zusammenfassend, spricht sich Luther im Großen Katechismus so aus (III. pars § 94): „Vergiebst du nun nicht, so denke auch nicht, daß dir Gott vergebe; vergiebst du aber, so hast du den Trost und Sicherheit, daß dir im Himmel vergeben wird, nicht um deines Vergebens willen; denn er thut es frei umsonst, aus lauter Gnade, weil ers verheißen hat, wie das Evangelium lehret, sondern daß er uns solches zur Stärke und Sicherheit als zum Wahrzeichen setze, neben der Verheißung, die mit diesem Gebete stimmt". Dem von Luther abgewehrten Mißverständnis von der Verdienstlichkeit des Vergebens ist ein Teil der rationalistischen Dogmatik erlegen. So meinte Jul. Aug. Lud. Wegscheider in seinen institutiones theol. christ. dogm., zuerst Halle 1815, § 137, p. 251: Gratiam Dei remissionemque peccatorum Mt 6, 12. 14 sqq. animo placabili precibusque ... obtineri edocemur.

Mit den zwei Teilen der fünften Bitte ist für immer Glaube und Liebe oder auch Religion und Sittlichkeit zusammengebunden. Die Jünger Jesu können nicht gläubige Kinder Gottes sein und bleiben und dabei ein haßerfülltes, unversöhnliches Herz gegen den Nächsten hegen. Wollten sie das Unvereinbare vereinigen, so stünden sie schon mitten in der Versuchung, von der sie doch bitten, daß der Vater sie nicht in sie hineinführen möge.

c) Die sechste Bitte: *Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* Lc-Mt. Und führe uns nicht in Versuchung hinein!

Der Zusammenhang mit der fünften Bitte ist leicht zu erkennen. Wie die Jünger Jesu in der Zwischenzeit bis zur Aufrichtung des Reiches in Herrlichkeit im Bewußtsein begangener Sünden die fünfte Bitte sprechen, so im Bewußtsein sündlicher Schwachheit die sechste Bitte, d. h. die Bitte um Bewahrung vor der Gefahr zu sündigen. In anderer Fassung kehrt die Bitte wieder, als Jesus zu den drei Jüngern, die er zu Zeugen seines Gethsemanekampfes machen wollte, sprach: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung hineingeratet; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (Mt 26, 41). Es handelt sich hierbei um das Hineingeraten in Lebenslagen, die mehr als andere die Gefahr zu sündigen mit sich bringen, mag nun diese Gefahr im verführerischen Reize der Lust oder im schweren Druck des Übels bestehen, und mag sie aus der eigenen Natur des Menschen emporsteigen oder von der Außenwelt herbeigeführt werden, wobei immer der Feind der Menschen seine Hand im Spiel hat, der „die Jünger zu sichten begehrt wie den Weizen" (Lc 22, 31). Der Gedanke an Prüfungsleiden, unter denen der Glaube der Jünger sich standhaft bewährt, und für die sie daher danken können (vgl. Ja 1, 2), liegt hier fern. Denn eben Wachsamkeit, die die Sicherheit des Leichtsinnes und der Überhebung, aber auch die Feigheit der Fahnenflucht meidet, und Gebet, das die Bewahrung vor dem Fall und allem, was fällen kann, ins Auge faßt, erscheinen als Mittel, die verhindern, daß Jünger Jesu in die Versuchung hineingeraten, oder daß Gott sie hineinführt — ein Hineinführen, das, wenn es stattfindet, nicht sowohl unter den Gesichtspunkt der Erprobung des Glaubens, als unter den des anhebenden Gerichtes fällt, sofern das Gericht „am Hause Gottes, also eben an den Jüngern Jesu, anfängt" (1 Pt 4, 17). Um Abwendung solchen Gerichtes lehrt Jesus seine Jünger beten, damit sie nicht in den Bannkreis von Versuchungen hineingeraten, denen sie erliegen, sondern damit sich Worte wie 2 Pt 2, 9 oder Apk 3, 10 in erhöhtem Grade an ihnen erfüllen. Wenn sie aber die Bitte mit Ernst sprechen, sehen sie sich wie bei der fünften Bitte mit einer eine Aufgabe in sich schließenden Gabe betraut. Wie der Geist des vergebenden Vaters in den Jüngern die Kraft der Versöhnlichkeit wirkt, so äußert sich die vom Vater erbetene Bewahrung vor dem Fall in der Flucht der Jünger vor der Sünde, so daß sie die Gelegenheit zum Sündigen nicht aufsuchen, sondern sie wie ein Gift meiden. Mahnungen wie: *φεύγετε τὴν πορνείαν* und *ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας*, die Paulus den Korinthern zuruft (1 Ko 6, 18; 10, 14), folgen aus der recht verstandenen sechsten Bitte, aber auch die Kraft, solchen Mahnungen Folge zu leisten. So wird unter den Gefahren des gegenwärtigen Äons von den Jüngern Jesu, die ihrer Versuchlichkeit eingedenk bleiben und mit wachen Sinnen sich der Waffe des Gebetes bedienen, der Name des Vaters geheiligt. — Unter den

patristischen Auslegungen mag an die ähnliche des Origenes erinnert werden (*περὶ εὐχῆς* c. 29, 16): *εὐχώμεθα μηδὲν ἄξιον ποιῆσαι τοῦ ὑπὸ τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ εἰσενεχθῆναι εἰς τὸν πειρασμόν*. Was es mit diesem Hineingeführtwerden in die Versuchung für eine Bewandtnis hat, erläutert Origenes durch den Hinweis auf das dreimalige *παρέδωκε*, mit dem Gott die Abfallsstufen der Heidenvölker bestrafte: Rö 1, 24. 26. 28. Eine liturgische Ausgestaltung der Bitte ist der mit 1 Ko 10, 13 sich berührende Zusatz zu *πειρασμόν*: *ὃν ὑπενεγκεῖν οὐ δυνάμεθα*, lateinisch: **tentationem quam ferre** (oder **sufferre**) **non possumus.** Es findet sich in der alexandrinischen Liturgie, in der syrischen Jakobusliturgie, dann bei Hieronymus (zu Mt 26, 41 und zu Ez 48, 16; vgl. MSL XXVI 198 C und XXV 483 C), bei Hilarius, in den pseudo-augustinischen Sermonen, bei Chromatius u. s. w. (vgl. Alfred Resch, Agrapha, 2. Auflage, 1906, S. 85 und die Stellen in Sabatiers **Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae**, tom. III, zu Mt 6, 13).

d) Die siebente Bitte: *Ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* Mt, fehlt bei Lc. Sondern erlöse uns vom Bösen.

Die Bitte wird vielfach darauf eingeschränkt, daß sie die positive Ergänzung der sechsten Bitte sei. So schreibt Augustin im **Enchiridion ad Laurentium** in der Fortsetzung des S. 438, 20–28 citierten Kapitels 116: **Deinde tres alias adiungit: de pane quotidiano, de remissione peccatorum, de tentatione uitanda. At vero quod ille (= Matthaeus) in ultimo posuit: sed libera nos a malo, iste (= Lucas) non posuit, ut intellegeremus ad illud superius, quod de tentatione dictum est, pertinere. Ideo quippe ait: sed libera, non ait: et libera, tamquam unam petitionem esse demonstrans: noli hoc, sed hoc, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo, quod non infertur in tentationem.**

Wir verstehen die Bitte aus der ganzen Anlage des Vaterunsers. Die dritte Stufe erreicht hier wieder das Ziel, zu dem die zweite hingeführt hatte: der Blick der betenden Jünger wird auf die kommende Vollendung des Reiches hinausgerichtet. Wenn „der Tod nicht mehr sein wird noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen" (Apk 21, 4), wenn keine Macht der Verführung mehr den Vollendeten nahen kann und nahen darf, dann ist die gänzliche Geschiedenheit von dem Bösen verwirklicht, um die hier gebetet wird. Im Unterschied von *ῥύεσθαι ἔκ τινος*, wobei die Voraussetzung besteht, daß man sich in dem Machtbereich befindet, aus dem heraus man gerettet wird (z. B. Lc 1, 74), betont *ῥύεσθαι ἀπό τινος* die Scheidung, Trennung, das Ferngerücktwerden von dem Bereiche der bedrohenden Macht, die einem nun nichts mehr anhaben kann. Der Ausdruck wird bald so gebraucht, daß an Personen (z. B. Rö 15, 31; 2 Th 3, 2), bald so, daß an Sachen (z. B. 2 Ti 4, 18) gedacht wird. Schon die Kirchenväter waren verschiedener Meinung, ob *τοῦ πονηροῦ* maskulinisch vom Satan (so Tertullian und seit Origenes die Griechen) oder neutrisch (so Cyprian und die meisten Abendländer) zu verstehen sei. Aber der Satz 2 Ti 4, 18: *ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον* liest sich doch wie eine uralte Anwendung der siebenten Bitte, und wenn man die Fortsetzung verfolgt: *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν* sieht man, wie leicht eine Doxologie sich anschloß. Es scheint am Schluß des Gebetes eine umfassende Bezeichnung nicht nur des Übels, sondern des Bösen (neutrisch) am Platz zu sein, dessen Urheber ja der Feind der Menschen ist, dessen ganzer Umfang aber mit all seiner Last und seinem Druck sich dem begierig nach der Vollendung ausschauenden Jünger schmerzlich aufdrängt. So schreibt Cyprian (**de dominica oratione** c. 27): **in nouissimo ponimus: sed libera nos a malo, conprehendentes aduersa cuncta, quae contra nos in hoc mundo molitur inimicus** (oder, wie es nachher heißt, **diabolus et mundus**). Noch ist das Böse, sofern es als schädigende Macht feindlich auf die Jünger eindringt, und sofern es als verlockende Macht auf sie einzuwirken und sich in ihr Inneres einzuschleichen trachtet, ein in dieser Welt stetig wirkendes Element, das erst dann aus ihr verschwinden wird, wenn Gottes Reich in die volle Erscheinung tritt und Gott thatsächlich der allein herrschende König der Welt geworden ist (vgl. Zahn a. a. O. S. 283 u. 284). Daß diese Zeit bald kommen möge, das war schon in der zweiten und dritten Bitte Gegenstand des Flehens, und das wird in der siebenten Bitte „als in der Summa" mit anderer Wendung abschließend zum Ausdruck gebracht.

5. Der liturgische Zusatz der Doxologie mit Amen. Die Abweichungen des Vaterunsertextes bei Lukas und Matthäus haben gezeigt, daß die betende Gemeinde sich das Herrngebet nicht in knechtischer Gebundenheit an den Buchstaben, sondern in Freiheit und Kraft des Geistes angeeignet hat. Es mag die dritte und siebente Bitte von Jesus

bei der Lc 11 erzählten Veranlassung nicht gesprochen worden sein; ihre Hinzufügung bei Matthäus und in dem Kreis christlicher Gemeinden, aus dem heraus und für den das Evangelium geschrieben ist, hat das Gebet nicht verändert, sondern in einem Sinn ausgestaltet, wie er Worten Jesu entsprach, die er bei anderen Gelegenheiten gesprochen hat. Das gleiche Urteil gilt von der Hinzufügung der Doxologie und des bekräftigenden Wortes Amen. Beides ist dem ursprünglichen Text bei Lukas und Matthäus fremd. Aber der Zusatz einer Doxologie und des Amens wanderte in sehr früher Zeit aus dem Gebetsbrauch der Synagoge in die Gottesdienste der Christen hinüber (vgl. den Art. liturgische Formeln Bd XI, 545 u. 547). Der älteste Zeuge für die Doxologie am Schluß des Vaterunsers (ohne „Amen") ist die Apostellehre. Man merkt an der Forderung c. 8, 3: *τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε* den Einfluß der jüdischen Gebetssitte, in der das täglich dreimalige Recitieren des Schmone-Esre Pflicht war. Die Doxologie ist zweigliederig: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας* (vgl. S. 434, 35—36). Noch ist in dem Lobpreis das „Reich" nicht genannt; doch steht an ein paar andern Stellen der Apostellehre (in den eucharistischen Gebeten c. 9, 4 und 10, 5) die *βασιλεία* vor den Thoren der Doxologie. Auch in dem Zusatz des **Syrus Curetonianus** zu Mt 6, 13 ist die Doxologie zweigliederig: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*. Auch eingliederige Formen finden sich mit *ἡ δόξα* (so ein christliches Amulet des 6. Jahrhunderts, Berliner ägyptische Urkunden Nr. 954) oder mit *ἡ δύναμις* (= uirtus, so in dem mit k bezeichneten lateinischen Text, Turin, Nat. G. VII. 15, früher in Bobbio, 5. oder 6. Jahrh.). Jahrhunderte lang schwankte die Form der Doxologie. Die alten griechischen Liturgien zeigen das Herrngebet und die Doxologie, die in eins zusammenwachsen sollten, noch getrennt. Nach der Jakobusliturgie (ähnlich auch nach der alexandrinischen oder Marcusliturgie) folgte bei der Feier der Eucharistie auf das vom Volk gesprochene Vaterunser ein an die letzten Bitten sich anschließendes leises Gebet des Priesters (Und führe uns nicht in Versuchung, Herr — Herr der Kräfte, der du kennst unsere Schwachheit — sondern erlöse uns von dem Bösen und seinen Werken, von all seiner Drohung und Arglist um deines hl. Namens willen, der angerufen ist über unsre Niedrigkeit). Nun erst, nach dieser Einschaltung, sprach der Priester mit lauter Stimme die (auch andere Gebete abschließende) Doxologie, worauf das Volk nach altem, schon von Justin (erste Apologie c. 65) bezeugtem Gebrauche mit Amen antwortete (vgl. den näheren Nachweis in meiner Schrift: Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses, München 1893, S. 11 ff.). Zur Herrschaft kommen sollte die Gestalt der Doxologie, die sie in den apostolischen Konstitutionen annahm, in deren siebentes Buch die Apostellehre aufgenommen wurde. Hier zeigt die Doxologie die dreigliederige Form: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν* „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen" (**Constitutiones apostolorum VII, 24, ed.** Lagarde 1862, S. 208; der gleiche Text des Vaterunsers liegt III, 18, S. 111 vor).

Als längst Doxologie und Amen zusammen mit dem Herrngebet gesprochen wurden, dauerte es doch noch (ein gutes Zeichen für die Enthaltsamkeit der Schreiber) Jahrhunderte lang, bis der Zuwachs endlich in griechische Evangelienhandschriften eindrang; die ältesten, in denen er sich findet, gehören dem 8. Jahrhundert an (E d. i. **Basileensis A. N. III. 12** und L d. i. **Parisiensis n. 62**). Die Vulgata hat die Doxologie in den Text des Vaterunsers nicht aufgenommen; das Gebet schließt mit den Worten: **Sed libera nos a malo.** Die kritische Ausgabe der **editio S. Hieronymi** von Wordsworth-White (**pars prior**, Oxford 1889—98) tilgt auch das in die Vulgatadrucke eingedrungene **Amen**. Im lutherischen Gottesdienst erinnert das Weglassen der Doxologie in der Abendsmahlsliturgie an den ursprünglichen Sachverhalt. Anhangsweise sei bemerkt, daß die Beifügung der Doxologie im 12. und 13. Jahrhundert ein Unterscheidungszeichen der Katharer von den Katholiken war. Dieser Unterschied gab sogar zum gegenseitigen Vorwurf der Verfälschung der Bibelworte Anlaß (vgl. die Belegstellen in meiner Schrift a. a. O. S. 13). So bringt die Geschichte der Doxologie den Satz des Apostels 2 Ko 3, 6 (Schluß) in nachdrückliche Erinnerung.

Johannes Haußleiter.

Vatikanisches Konzil. — Die vollständigste Sammlung der Quellen zur Geschichte des Vatikanischen Konzils enthält die Collectio Lacensis, tom. VII. (Acta et decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani. Accedunt permulta alia documenta ad concilium eiusque historiam spectantia, Friburgi Brisgoviae 1890, S. 1752, gr. 4°, auch SA. 1892) wird im folgenden Artikel zitiert: Coll. L. Ueber die Vorgeschichte führt nicht hinaus

E. Cecconi, Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali, 4 Bde, Rom 1873—1879 (Bd I übersetzt von W. Molitor u. d. Titel: Eugen Cecconi, Geschichte der allgemeinen Kirchenversammlung im Vatican, Regensburg 1873, 353 S. u. 144 S. Urkunden). Durch die Uebersichten über die auf das Konzil bezügliche Litteratur hat besonderen Wert: E. Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten vatikanischen Konzil, mit einem Grundriß der Geschichte desselben, Tübingen 1872 (954 S.). Andere Sammlungen: J. Friedrich, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870, 2 Abt., Nördlingen 1871 (S. 316 u. 437); C. Martin, Omnium concilii Vaticani, quae ad doctrinam et disciplinam pertinent, documentorum collectio, Paderborn 1873 (S. 266); Archiv für kath. Kirchenrecht XXII—XXXIII, XXXVIII S. 150 ff. XXXIX S. 80 f. vgl. Generalregister zu I—XXVII S. 19 ff. 156 ff.; A. v. Roskovány, Romanus pontifex, tom. 7—16, Suppl. 7—10, Nitriae 1871—1879; G. Schneemann, Lateinisch-deutsche Handausgabe der Dekrete und der hauptsächlichen Akten des Vatikan. Konzils, 2. Aufl. 1895 (307 S.), Freiburg i. Br.; Th. Granderath, Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae, Friburgi Br. 1892 (243 S.); die dogmatischen Beschlüsse auch abgedruckt: C. Mirbt, Quellen zur Gesch. d. Papsttums und des römischen Katholizismus, 2. Aufl., Tübingen 1901, S. 371—382; H. von Kremer-Auenrode, Aktenstücke zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat im 19. Jahrhundert II (Staatsarchiv XXIV), Leipzig 1876.

In der publizistischen Litteratur vor Eröffnung des Konzils nimmt einen hervorragenden Platz ein: Janus, Der Papst und das Konzil. Eine Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Konzil und die Civiltà, Leipzig 1869 (451 S.), später durch J. Friedrich u. d. Titel: „J. v. Döllinger, Das Papsttum“ als Neubearbeitung von Janus veröffentlicht, München 1892 (519 S.; nach dem Vorwort stammt der größte Teil des Buches von Döllinger, außerdem war J. Huber Mitarbeiter, auch J. Friedrich hat Material beigesteuert); seine Widerlegung versuchte: J. Hergenröther, Anti-Janus, Freiburg i. Br. 1870 (188 S.). Hervorhebenswert sind ferner die Sammlungen von Abhandlungen „Das ökumenische Concil.“ Stimmen aus Maria-Laach. NF. Unter Benutzung röm. Mitteilungen und der Arbeiten der Civiltà, herausg. von Fl. Rieß und K. v. Weber, Freib. i. Br. 1869—1871, 12 Hefte; „Das ökumenische Concil vom Jahre 1869.“ Periodische Blätter zur Mitteilung und Besprechung der Gegenstände, welche sich auf die neueste allgemeine Kirchenversammlung beziehen, 3 Bde (2. u. 3. herausg. von M. J. Scheeben), Regensburg 1870. 1871; und von der Gegenseite die „Stimmen aus der katholischen Kirche über die Kirchenfragen der Gegenwart“, 2 Bde, München 1870, an denen u. a. Huber, Döllinger, Friedrich, Reinkens mitgearbeitet haben. Joh. Fr. v. Schulte, Die Macht der röm. Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen. 2. Aufl., Prag 1871 (151 S.); ders., Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe und die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870, Prag 1871 (339 u. 286 S.); J. Langen, Das Vaticanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der kirchlichen Ueberlieferung, 4 Tle, Bonn 1876; W. E. Gladstone, Die vatikanischen Dekrete nach ihrer Bedeutung für die Untertanentreue. Uebersetzung (von M. Lossen), Nördlingen 1875 (92 S.).

Eine Hauptquelle für den Verlauf des Konzils bilden die in der Augsb. Allgem. Ztg. erschienenen anonymen Korrespondenzen, die dann als Buch veröffentlicht worden sind: Quirinus. Römische Briefe vom Concil, München 1870 (710 S.). Diese 69 Briefe, vom Dezember 1869 bis zum 19. Juli 1870, enthüllten mit schonungsloser Offenheit die intime Geschichte des Konzils, das nach dem Wunsch seiner Leiter aus naheliegenden Ursachen die ihm gestellten Aufgaben im Verborgenen lösen sollte, und haben gegenüber allen Angriffen den Ruf großer Zuverlässigkeit behauptet. Als der Redakteur der Augsburger Postzeitung sich zum Zweck ihrer Widerlegung um Material an Bischof Dinkel von Augsburg wandte, schrieb dieser zurück: „man möge schweigen, die Briefe in der Allgemeinen Zeitung seien ganz wahr, und wenn man einige etwa in Nebenumständen vorkommende Unrichtigkeiten bestreiten oder berichtigen wollte, so würde damit die Wahrheit in den übrigen, wichtigeren Dingen erst recht bekräftigt werden“ vgl. J. Friedrich, Römische Briefe über das Concil, Revue internationale de Théologe 1903 (Bern), Heft 44, S. 622, Anm. 1. In diesem Aufsatz ist endlich die vielverhandelte Frage nach der Herkunft der Berichte von dem letzten Ueberlebenden der an ihrer Entstehung Beteiligten beantwortet worden. Als Redakteur fungierte Döllinger, das ihm zuströmende Material waren Briefe Friedrichs, vor allem aber Berichte des in Rom weilenden Lord Acton, und, als dieser vor Schluß des Konzils abreiste, Berichte des Grafen Louis Arco, des bayerischen Gesandtschaftsattachés, auch die Depeschen des Gesandten Grafen Tauffkirchen waren Döllinger zugänglich, endlich zahlreiche Briefe von Bischöfen und anderen Personen. Bei dem peinlichen Aufsehen, das die Römischen Briefe in ganz Europa erregten, hat die römische Polizei es an Eifer in der Aufspürung der geheimnisvollen Korrespondenten nicht fehlen lassen, aber sie vermochte das Rätsel nicht zu lösen, da keiner dieser Berichte der römischen Post anvertraut wurde, deren geringe Achtung vor dem Briefgeheimnis bekannt war. Bischof Stroßmayer von Sirmium hat die „Römischen Briefe“ in dem an Döllinger gerichteten Brief vom 4. März 1871 „die getreueste und beste Geschichte des Konzils“ genannt (Fr. von Schulte, Der Altkatholicismus, Gießen 1887, S. 254). — Pomponio Leto, Otto mesi a Roma durante il Concilio Vaticano, Firenze 1873 (soll nicht von dem Kardinal Salvator Vitelleschi, sondern

von dessen Bruder Francesco Vitelleschi verfaßt sein vgl. Granderath [s. u.] II, S. 517, Anm. 1); L. Veuillot, Rome pendant le concile, Paris 1872, 2 vols.

Eine weitere wichtige Quelle sind die von J. Friedrich, der als Theologe des Kardinals Hohenlohe nach Rom ging, vom 5. Dezember 1869 bis zum 21. Juli 1870 täglich über das Konzil gemachten Aufzeichnungen: Tagebuch. Während des Vatikanischen Konzils geführt, Nördlingen 1871, 2. vermehrte Auflage 1873 (488 S.). Durch die nahen Beziehungen der Verfasser zu den Vorgängen in Rom sind von Bedeutung: Lord Acton, Zur Geschichte des Vaticanischen Conciles, München 1871 (114 S.), über den Autor vgl. Lord Acton and his circle edited by Abbot Gasquet, London 1906, S. 358 ff. Letters of Lord Acton to Mary, daughter of W. E. Gladstone ed. by Herbert Paul, London 1904; J. Feßler (Bischof von St. Pölten und Sekretär des Konzils), Das vaticanische Concilium, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf, Wien 1871 (112 S.); K. Martin (Bischof v. Paderborn), die Arbeiten des Vatikanischen Concils, Paderborn 1873 (266 S.); Kardinal Manning, The true Story of the Vatican Council, London 1877, deutsch von W. Bender. Die wahre Geschichte des vatikanischen Konzils, Berlin 1877 (166 S.); Émile Ollivier, L'église et l'état au concil du Vatican, Paris 1879, 2 vols; J. v. Döllinger, Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1879—1887, hrsg. von F. H. Reusch, München 1890.

Auch die Biographien einzelner Mitglieder des Konzils bieten einiges Material, z. B. F. Lagrange, Vie de Mgr. Dupanloup, évêque d'Orléans, Paris 1883 1884, 3 vols.; A. Baumgartner, Erinnerungen an Dr. K. J. Greith, Freiburg i. Br. 1884; K. Meindl, Leben und Wirken des Bischofs F. J. Rudigier, II. Bd. Linz 1892; Fr. v. Oer, Fürstbischof Zwerger, Graz 1897; J. Guillermin, Vie de Darboy, 1889; Wolfsgruber, Kardinal Rauscher, Freiburg 1888; J. Zobl, Vincenz Gasser, Fürstbischof v. Brixen, Brixen 1883. — Für die Aufnahme und Durchführung der Beschlüsse: J. M. Reinkens, Joseph Hubert Reinkens, Gotha 1906; Erinnerungen an Amalie von Lasaulx, Gotha 1878; J. H. Reinkens, Amalie v. Lasaulx, Bonn 1878; Fr. Kaufmann, Leop. Kaufmann, Köln 1903, S. 153 ff.; J. Friedrich, Ignaz v. Döllinger, 3. Bd, München 1901; L. K. Goetz, Fr. H. Reusch, Gotha 1901; E. Sh. Purcell, Life of Cardinal Manning, archbishop of Westminster, vol. II, London 1896; O. Pfülf, Bischof von Ketteler (1811—1877), 3. Bd, Mainz 1899. — Aus der Memoirenlitteratur sei hervorgehoben: Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst, 2 Bde, Stuttgart 1906. Vgl. ferner die Litteratur bei den Artikeln Altkatholizismus, Döllinger, Pius IX.

Die größte zusammenfassende kritische Darstellung des Konzils bietet: J. Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils I, Bonn 1877 (840 S.), II, 1883 (458 S.), III, 1887 (1258 S.). Th. Granderath, S. J., Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung, hrsg. von K. Kirch, S. J., I, Freiburg i. Br. 1903 (533 S.), II, 1903 (758 S.), III, 1906 (748 S.) hat zum ersten Male die vollständigen Konzilsakten benützen können und ist dadurch in der Lage, in manchen Einzelheiten thatsächliche Berichtigungen der Friedrichschen Darstellungen zu liefern. Die Gesamthaltung des Werkes aber ist durch den jesuitisch-kurialen Standpunkt des Verfassers nachteilig beeinflußt.

Für die geschichtlichen Voraussetzungen des Konzils und die Beurteilung seiner Beschlüsse ist heranzuziehen: Th. Frommann, Geschichte und Kritik des Vaticanischen Concils von 1869 und 1870, Gotha 1872 (529 S.); K. Sell, Die Entwicklung der kath. Kirche im 19. Jahrhundert, Leipzig 1898 (112 S.); Fr. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte Bd 2, Elberfeld 1893; J. M. A. Vacant, Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican, Paris 1895, 2 vols.; Pohle, Art. „Unfehlbarkeit", Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1901, Sp. 240—268; Fr. X. Funk, Katholisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: Kultur der Gegenwart I, 4, Berlin u. Leipzig 1906, S. 244 f.; F. Loofs, Symbolik I, Tübingen 1902; Fr. Nielsen, The history of the papacy in the XIX th Century translated by A. J. Mason vol. II, London 1906, S. 290—374; H. Brück, Geschichte der kath. Kirche im neunzehnten Jahrhundert 4. Bd, 2. Aufl. von J. B. Kißling, Münster i. W. 1907, S. 1—66.

Außerdem die Behandlung des Konzils im Kirchenrecht: R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, § 80. S. 453 ff.; II, 1898, § 100, S. 3 ff.; P. Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, III, Berlin 1883, S. 332. 451—473. 603, IV, 1888, S. 433. 436; A. L. Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 8. Aufl., bearb. v. R. Dove und W. Kahl, Leipzig 1886, S. 202 ff. 381 ff. 488 ff.; Fr. Fleiner, Ueber die Entwickelung des katholischen Kirchenrechts im 19. Jahrhundert (Rede), Tübingen 1902, S. 16 f.

I. **Vorgeschichte.** Die erste nachweisbare Äußerung Papst Pius IX. über seine Absicht, ein ökumenisches Konzil zu berufen, ist am 6. Dezember 1864, zwei Tage vor der Veröffentlichung des Syllabus, in einer Sitzung der Kardinäle der Ritenkongregation erfolgt. Er erteilte ihnen den Auftrag, der bald auf alle in Rom residierenden Kardinäle ausgedehnt wurde, über diesen Plan sich in schriftlichen Gutachten auszusprechen. Zur Prüfung dieser Gutachten, unter denen das des Kardinals Reisach den größten Umfang hatte, wurde Anfang März 1865 eine Kardinalskommission eingesetzt. Die Mehrheit der

Kardinäle bejahte die Frage nach der Notwendigkeit eines Konzils, die übrigen, welche sich gegen die Einberufung erklärten, thaten dies aus innerkirchlichen wie aus politischen Gründen, nur Kardinal Pentini votierte, daß für ein allgemeines Konzil kein Anlaß vorliege (Granderath I, S. 34 f.). Für den Fall der Einberufung des Konzils wurden auch 5 bereits die von ihm zu verhandelnden Gegenstände erörtert und dabei zahlreiche sich zum Teil widersprechende Wünsche geäußert; Dissensus herrschte z. B. darüber, ob die Notwendigkeit der zeitlichen Herrschaft des Papstes erklärt werden sollte. Zwei Kardinäle sprachen sich für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aus, Kardinal Ugolini mit der bezeichnenden Bemerkung, daß dann „in Zukunft jeder Not gesteuert werden könne, 10 auch ohne daß ein neues Konzil berufen zu werden brauche" (ebend. S. 44). Vom März d. J. 1865 an war die Einberufung des Konzils beschlossene Sache. Auf den Rat des Kardinalskollegiums (ebend. S. 26) erging im Laufe des April und Mai durch den Präfekten der Propaganda, Kardinal Caterini (Coll. L. p. 1017 f.) an 36 Bischöfe verschiedener Nationen „sub arctissima secreti lege" die Aufforderung, die Gegen- 15 stände namhaft zu machen, die ihnen mit Rücksicht auf die Zustände ihrer Diöcesen zur Verhandlung auf dem Konzil wünschenswert schienen. Pius IX. hatte die Liste dieser Vertrauensmänner selbst entworfen. Von deutschen Bischöfen befanden sich darauf die Namen des Bischofs Weiß von Speyer und des Bischofs Senestréy von Regensburg, der es für angemessen hielt, in seinem Antwortschreiben die Münchener Theologenschule zu 20 denunzieren. Unter den befragten Bischöfen hat „eine ganze Reihe" die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit „auch" empfohlen (Granderath I, S. 48). — Die erste öffentliche Ankündigung des geplanten Konzils vollzog der Papst am 26. Juni 1867 in seiner Allokution an die zur Zentennarfeier des Apostelfürsten in Rom versammelten Kirchenfürsten (Coll. L. p. 1029 ff.; ubi primum optata nobis opportunitas aderit, 1032 b) 25 und machte in seiner Antwort auf die Glückwunschadresse der Bischöfe (ib. p. 1033 ff.), in der diese Ankündigung freudig begrüßt wurde, am 1. Juli die bestimmtere Mitteilung, daß das künftige Konzil, wann es immer zusammentrete am Fest der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria (8. Dezember) werde eröffnet werden (ib. p. 1042 f.).

Die Vorbereitung des Konzils lag in der Hand einer außerordentlichen Kongregation 30 des Kardinalkollegiums, in die jener erste Ausschuß umgewandelt wurde, als die Berufung des Konzils feststand. Sie führte den Titel „Die spezielle dirigierende Kongregation für die Angelegenheiten des zukünftigen allgemeinen Konzils", wurde aber kurz „Zentralkommission" genannt; ihr gehörten die Kardinäle Patrizi, Reisach, Panebianco, Bizarro, Caterini, später auch Barnabo, Bilio, Capalli und de Luca (Granderath I, S. 62 f.) an. 35 Ihre ersten Vorarbeiten fallen bereits in das Jahr 1865 und galten der Gewinnung ausgezeichneter Theologen und Kanonisten als sachverständiger Berater (Konsultoren) des Konzils. Auf Grund der von den Nuntien, und dann auch von verschiedenen Bischöfen eingeforderten Vorschläge (Coll. L. p. 1024 ff.) erfolgten die Berufungen und dabei wurde anfangs die ultramontane Richtung so einseitig bevorzugt — beispielsweise waren die 40 Universitäten München, Bonn, Tübingen, Freiburg, Breslau vollständig übergangen, dagegen aus Würzburg zwei Theologen und zwar beide Zöglinge des Collegium Germanicum (Hergenröther und Hettinger) berufen worden — daß die getroffene Auswahl nach deren Bekanntwerden scharfen Widerspruch fand. Mit nichtigen Worten hat später Antonelli die Nichtberufung Döllingers zu rechtfertigen versucht (Granderath I, S. 69 f.). 45 Neben der Zentralkommission wurden folgende Kommissionen gebildet: 1. eine dogmatische, 2. für die Kirchendisziplin, 3. für das Ordenswesen, 4. für die orientalischen Kirchen und die Missionen, 5. für die Kirchenpolitik; ihre Instruktionen: Coll. L. p. 1102 ff. Die Arbeiten dieser einzelnen Kommissionen unterlagen der Prüfung der Zentralkommission, die schon dadurch mit ihnen in engster Fühlung stand, daß der Vorsitz in diesen Kommissionen 50 Mitgliedern der Zentralkommission übertragen wurde. Insgesamt waren 96 Konsultoren in Thätigkeit, von denen 24 dem Ordensklerus angehörten, darunter 8 dem Jesuitenorden. Zu den genannten Kommissionen trat dann später noch hinzu als sechste: die Kommission der Zeremonien. — Lange Untersuchungen bereitete die Frage, wer zu dem Konzil zu berufen sei (Granderath I, S. 83—132). Über das Recht der Kardinäle, auch 55 derer, die nicht Bischöfe waren, und der Diöcesanbischöfe bestand kein Zweifel. Dagegen begannen die Bedenken bei den Titularbischöfen, welche wohl im Besitz der bischöflichen Weihe sind, aber keine Regierungsgewalt ausüben; es wurde zu ihren Gunsten entschieden. Von den Äbten sollten nur die berufen werden, welche unabhängig von den Bischöfen die Regierungsgewalt über ein Territorium ausüben (abbates nullius), und die, welche an 60 der Spitze einer aus mehreren Klöstern gebildeten Kongregation stehen (Generaläbte),

ferner die Generaloberen religiöser Orden. Den Prokuratoren der an dem Erscheinen auf dem Konzil verhinderten Bischöfe wurde in Abänderung der früheren Übung das Recht auf Sitz und Stimme in der Synode versagt, auch die Kapitelsvikare wurden nicht zugelassen. Von der Einladung der katholischen Fürsten wurde Abstand genommen.

Am 29. Juni 1868 wurde die Bulle **Aeterni patris** (Coll. L. p. 1 ff.) publiziert, die, von Pius IX. und den in Rom anwesenden Kardinälen unterzeichnet, auf den 8. Dezember 1869 das Konzil nach Rom einberief. Da es ein ökumenisches sein sollte, wurden auch die Bischöfe der Kirchen des orientalischen Ritus eingeladen (das Schreiben **Arcano divinae providentiae consilio** vom 8. September 1868 ib. p. 7 f.) und in einer weiteren Bulle (**Jam vos omnes** vom 13. September 1868, ib. p. 8 f.) auch alle Protestanten und die anderen Akatholiken aufgefordert, bei Gelegenheit des Konzils sich der katholischen Kirche wieder anzuschließen (**obsecramus, ut ad unicum Christi ovile redire festinent**).

Was zunächst die nicht unierten Orientalen betrifft, so erhielt der römische Abgesandte Abbate Testa zwar eine Audienz bei dem griechischen Patriarchen von Konstantinopel, aber das päpstliche Einladungsschreiben wurde nicht angenommen. Diese Ablehnung war entscheidend für die dem Patriarchen untergebenen Bischöfe. Der armenische Patriarch von Konstantinopel nahm zwar aus der Hand Testas die Einladung entgegen, erklärte aber, daß der Katholikos von Etschmiadsin zu entscheiden habe, dieser war jedoch gegen die Beteiligung an dem Konzil. Ebenso verhielten sich die griechischen Patriarchen in Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, auch die Verhandlung mit dem koptischen Patriarchen in Kairo hatte kein positives Ergebnis, ebensowenig die mit dem Patriarchen der Jakobiten geführte und die Unterredung mit dem nestorianischen Patriarchen. Die Einladung wurde also ausnahmslos abgelehnt.

Von protestantischer Seite hat sie keine wesentlich andere Aufnahme gefunden. Die mysteriösen Briefe der angeblichen vier evangelischen Geistlichen, die „im Namen vieler Evangelischer der Provinz Sachsen" am 18. und 28. August 1869 dem Bischof Martin von Paderborn die Bitte aussprachen (Coll. L. p. 1187 ff. 1142 ff.), zur Beseitigung der Kirchenspaltung bei dem Papste auf die Abschaffung des Priestercölibats und der Kelchentziehung anzutragen, sind trotz angestellter Untersuchungen nicht aufgeklärt worden und haben jedenfalls keine praktischen Auswirkungen ausgeübt. Da es dem gesamten Protestantismus an einer Vertretung fehlte, ja sogar dem Protestantismus Deutschlands, mußte es den einzelnen Landeskirchen überlassen bleiben, die Einladung zu ignorieren oder zu beantworten. Der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin wies die Zumutung, den evangelischen Glauben zu verlassen, in einem energischen Protest vom 9. Oktober 1868 zurück und forderte zugleich zu Kollekten für den Gustav Adolf-Verein auf (Coll. L. p. 1123 ff.). Auch der XV. deutsch-evangelische Kirchentag gab eine Erklärung ab; die Generalsynode der bayerischen protestantischen Landeskirche nahm nur aus formellen Bedenken davon Abstand.

Innerhalb der anglikanischen Kirche hat die päpstliche Einladung freilich einigen Widerhall gefunden, aber der Widerspruch überwog doch auch hier und der Wunsch des Dr. Cumming, eines schottischen Presbyterianers, zu dem Konzil geladen zu werden, ist nur erwähnenswert wegen der dadurch angeregten Verhandlungen (Coll. L. p. 1144 ff.). — Die Hoffnung der Kurie, den schismatischen Orient und die Welt der protestantischen Ketzerei zu einer Anerkennung der von ihr geplanten Veranstaltung zu veranlassen, war mithin gescheitert, falls sie überhaupt bestanden hat. Da ein anderer Ausgang kaum zu erwarten war, liegt die Vermutung nahe, daß die Einladungen an die außerhalb der römisch-katholischen Kirche lebenden Christen lediglich auf Grund und zur Unterstützung der Fiktion ergangen sind, daß alle Getauften der römischen Kirche angehören.

Die Aufnahme, die das bevorstehende Konzil in den Kreisen der römisch-katholischen Kirche fand, war nicht überall gleich und unterlag großen Schwankungen. Über die von ihm zu lösenden Aufgaben war aus dem Ausschreiben freilich wenig zu entnehmen, denn die allgemein gehaltenen Redewendungen über die Rettung der Kirche von den ihr drohenden Gefahren u. s. w. umspannten das gesamte Gebiet der Interessen des Christentums. Der Erfolg hat aber diese Unbestimmtheit des Programms legitimiert, denn dadurch wurde der Kurie volle Aktionsfreiheit gewahrt. Da seit 300 Jahren kein ökumenisches Konzil getagt hatte, war der Plan ferner von dem Nimbus des Außergewöhnlichen umgeben und der Respekt vor dem Urteil des Oberhauptes der Kirche, der es als Heilmittel für alle Nöte der Zeit anpries, konnte sich mit den Hoffnungen auf wunderbare Wirkungen einer von dem hl. Geist erleuchteten Versammlung der Bischöfe

aller Länder der Erde vereinigen. Diese Umstände sicherten dem Konzilsprojekt zunächst eine freundliche Beurteilung und regten zu allerhand Ovationen an. Aber eine kräftige, bald mächtig anschwellende Gegenbewegung setzte unter den liberalen Katholiken sofort ein, sobald sich die Nebel zu zerstreuen begannen, die über die bei der Berufung des Konzils maßgebenden Motive anfangs ausgebreitet waren. Aufklärend hat vor allem ein berühmt gewordener Artikel in der von Jesuiten geleiteten Zeitschrift „Civiltà Cattolica" gewirkt (Coll. L. p. 1157 ff.), der in der Form einer vom 6. Februar 1869 datierten Korrespondenz aus Frankreich es als die Ansicht vieler Katholiken in Frankreich hinstellte, daß das Konzil nur sehr kurz dauern werde, da seine Mehrheit einig sei. Als Gegenstände der Verhandlungen waren genannt: Die Definition des Syllabus, die Verkündigung der Unfehlbarkeit der Papstes, die Dogmatisierung der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt der Maria. Über diesen Artikel, dessen Vorgeschichte auch einen interessanten Einblick in die Beziehungen der Kurie und der Nuntien zur Presse gewährt vgl. Friedrich, Gesch. d. Vat. Konzils II, S. 7 ff.; Granderath I, S. 183 ff.

Der Eindruck dieses Artikels wurde dadurch noch gesteigert, daß Erzbischof Dechamps von Mecheln für seine Broschüre L'infaillibilité et le concile général, in der er ihre Definition verlangte, durch ein päpstliches Breve vom 26. Juni 1869 (Coll. L. p. 1261 f.) warm belobt wurde. Fortan war es nicht mehr nötig, nach konkreten Aufgaben für das Konzil Umschau zu halten, denn mehr und mehr setzte sich in weiten Kreisen die Überzeugung durch, daß an leitender Stelle die Absicht bestand, die päpstliche Unfehlbarkeit proklamieren zu lassen. Die Beschwichtigungsversuche hatten keinen Erfolg; es erhob sich vielmehr gegen die Dogmatisierung dieser von ultramontaner Seite längst vertretenen Lehre eine Opposition, deren Umfang und Energie schwerlich vorausgesehen worden war. Daß die katholische Christenheit sich nach diesem Dogma gesehnt hat, ist eine Behauptung, die mit offenkundigen Thatsachen in Widerspruch steht und auch durch den Hinweis darauf, daß die vollzogene Definition sich später durchgesetzt hat, nicht an Wahrheit gewinnt. Eine gewaltige Erregung hat damals das katholische Europa durchbebt und für Monate rückte die religiöse Frage in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses.

In Deutschland begann die Bewegung durch die Döllingerschen Artikel „Das Concilium und die Civiltà" (in der Allgemeinen Zeitung vom 10. bis 15. März 1869), die „gleich einem mächtigen Blitzstrahl niederfuhren und überall zündeten" (Friedrich II, S. 21). Es bildeten sich Vereine zur Abwehr ultramontaner Bestrebungen. In Koblenz traten rheinische Laien zusammen und richteten an den Bischof von Trier eine Adresse (Coll. L. p. 1175 ff.), in der gegen die in jenem Artikel der Civiltà vertretenen Anschauungen Stellung genommen und die Forderung erhoben wurde, daß das bevorstehende Konzil darüber keinen Zweifel lasse, daß die Kirche mit dem Wunsche gebrochen habe, die theokratischen Staatsformen des Mittelalters wiederherzustellen, daß die Erziehung des Klerus sich nicht gegen die allgemeine Bildung ablehnend verhalte, daß eine allgemeinere organisch geregelte Beteiligung der Laien am christlich-sozialen Leben der Pfarrgemeinde herbeigeführt und endlich, daß der Index librorum prohibitorum aufgehoben werde. Auch katholische Mitglieder des Zollparlaments, z. B. Peter Reichensperger, Windthorst und Jörg, entwarfen eine Kundgebung (Coll. L. p. 1185 ff.), die sich u. a. gegen das Bedürfnis einer Entscheidung der strittigen Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit erklärte, haben sich dann aber darauf beschränkt, sie den deutschen Bischöfen vorzulegen. Andererseits nahm die Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands am 8. September in Düsseldorf eine Resolution (Coll. L. p. 1197 f.) an, in der dem Konzil das volle Vertrauen und zugleich die Erwartung ausgesprochen wurde, daß die Fürsten sich aller die Freiheit seiner Beratungen und Beschlußfassungen beeinträchtigenden Schritte enthalten würden.

Als der deutsche Episkopat am 1. September 1869 in Fulda zu Beratungen zusammentrat (Coll. L. p. 1187 ff.) wurde von ihm ein gemeinsamer Hirtenbrief (p. 1191 ff.) erlassen, der beruhigend wirken sollte: das Konzil könne keine neue Lehre verkündigen, die nicht in der hl. Schrift und der apostolischen Überlieferung enthalten sei, und der Verdacht, daß auf ihm die Freiheit der Beratung beeinträchtigt sein könne, sei ebenso unbegründet wie die Unterstellung, daß der Papst das Werkzeug einer Partei sei, für ihn beleidigend. Aber neben diesem für die breite Öffentlichkeit bestimmten Schreiben wurde noch ein anderes an den Papst gerichtetes beschlossen (Coll. L. p. 1196 f.), das auf einen anderen Ton gestimmt war. Die Kunde davon, daß für das bevorstehende Konzil von manchen Seiten eine Vorlage über die Unfehlbarkeit des Papstes gewünscht werde, habe große Aufregung unter Theologen und Laien hervorgerufen und zwar unter Männern von bewährter Treue gegen die

Kirche. Auch die Verfasser teilten diese Befürchtungen: **fateamur necesse est, nos ipsos, in quantum res ad Germaniam spectat, praesens tempus minus opportunum existimare ad definiendam summi pontificis infallibilitatem.** Dieses von 14 Bischöfen unterzeichnete Schriftstück — die Bischöfe von Würzburg, Eichstätt, Paderborn, der Vertreter des Bischofs von Speier und der apostolischer Vikar von Luxemburg schlossen sich aus — fand bei Pius IX. eine sehr ungünstige Aufnahme.

Ein heftiger Kampf entbrannte auch in Frankreich, der Heimat des modernen Ultramontanismus. Das Werk des Bischofs Maret, Dekans der theologischen Fakultät von Paris gegen die Unfehlbarkeit (Du Concile général et de la paix religieuse, 2 Bde, Paris 1869, deutsch Regensburg) und die in gleichem Geist gehaltenen Schreiben des Bischofs Dupanloup von Orleans fanden zahlreiche Erwiderungen nicht nur aus der Mitte des französischen Klerus, sondern auch von Erzbischof Manning von Westminster und Erzbischof Dechamps von Mecheln. In die Reihe der Gegner stellte sich auch Graf Montalambert, der die Koblenzer Adresse als einen Lichtstrahl, der die gegenwärtige Finsternis durchbrochen habe, und als ein männliches und christliches Wort inmitten betäubender Deklamationen und Schmeicheleien (Coll. L. p. 1181) begrüßte. In Österreich-Ungarn herrschte im Vergleich zu Deutschland eine für den Zustand des dortigen Klerus bezeichnende Teilnahmlosigkeit (Friedrich II, S. 91). In Italien bemühte sich Graf Ricciardi darum, dem vatikanischen Konzil ein ökumenisches Konzil der Freidenker gegenüberzustellen (Coll. L. p. 1254 ff.); es hat auch im Dezember 1869 in Neapel getagt, war aber nur eine schwache Demonstration. Schon vor dem Zusammentritt des Konzils war demnach die wichtigste der später seiner Beschlußfassung unterbreiteten Angelegenheiten Gegenstand tiefgreifender Kämpfe und die Aussichten auf eine glatte Annahme des projektierten Dogmas verminderten sich von Monat zu Monat.

Das bevorstehende Konzil hat auch die europäischen Staatsregierungen beschäftigt. Der bayerische Ministerpräsident Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst richtete am 9. April 1869 eine von Döllinger verfaßte (Hohenlohe, Denkwürdigkeiten I, S. 351) Zirkulardepesche an die diplomatischen Vertreter Bayerns (Coll. L. p. 1199 ff.), sich über die Absichten der Regierungen, bei denen sie akkreditiert waren, in Bezug auf das Konzil zu informieren und ihnen die Frage vorzulegen, ob es nicht zweckmäßig wäre, im voraus gemeinsame oder identische Maßregeln zu ergreifen, um den hl. Stuhl über die von ihnen gegenüber dem ökumenischen Konzil beabsichtigte Haltung aufzuklären, für den Fall ihrer Bejahung wurde die Veranstaltung von Konferenzen der interessierten Mächte vorgeschlagen. Begründet wurde diese Anregung damit, daß das Konzil voraussichtlich seine Arbeit nicht auf das theologische Gebiet beschränken würde, denn die einzige dogmatische These, für deren Annahme sich Rom interessiere und die den Gegenstand der Agitation des Jesuitenordens in Italien und Deutschland bilde, sei die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes. Die Erhebung dieses Anspruchs (**prétention**) zum Glaubenssatz würde aber über die Sphäre der rein geistlichen Angelegenheiten hinausgreifen und eine Entscheidung von eminenter politischer Bedeutung sein, da sie die Gewalt des Papstes selbst in zeitlichen Dingen über alle Fürsten und Völker der Christenheit ausdehne. Der Ernst der Situation werde dadurch noch gesteigert, daß sich unter den die Arbeit des Konzils vorbereitenden Kommissionen eine befinde, die sich allein mit den Materien beschäftige, die ebensosehr das öffentliche Recht und die Politik betreffen wie das kanonische Recht. Diese Vorbereitungen berechtigten zu der Annahme, daß der hl. Stuhl oder wenigstens eine augenblicklich in Rom mächtige Partei beabsichtige, durch das Konzil eine Reihe von Dekreten über Fragen promulgieren zu lassen, die mehr politischer als kirchlicher Natur sind. Die Note verwies schließlich auf jenen Artikel der offiziösen Civiltà Cattolica. — Die Anregung Hohenlohes fand wenig Widerhall; die Antworten lauteten teils ablehnend teils ausweichend. (Ueber die von Döllinger dazu gemachten „Bemerkungen" vgl. Hohenlohes Denkwürdigkeiten I, S. 359 f.). Hohenlohe selbst hat den Mißerfolg wesentlich auf die Haltung der österreichischen Regierung zurückgeführt, die in dem Schreiben des Grafen Beust an den österreichischen Gesandten in München vom 15. Mai 1869 (Coll. L. p. 1211 ff.) seine Vorschläge zurückwies, weil sie zur Zeit das Vorhandensein einer Gefahr leugnete und von dem Schein einer Beschränkung der Freiheit der katholischen Kirche eine Vermehrung der Spannung der Gemüter befürchtete. Er replizierte in einem Artikel der Augsburger Abendzeitung (Denkwürdigkeiten I, S. 363 ff.). Preußen hielt zwar Präventivmaßregeln für nicht angebracht und erklärte, gegenüber etwaigen in das staatliche Gebiet übergreifenden Beschlüssen die Rechte des Staates wahren zu wollen (Depesche Bismarcks an den preußischen Gesandten in Bern, General von Roeder, vom 23. März 1869, Coll. L. p. 1202 f. und seine

Antwort auf den Vorschlag des Gesandten von Arnim in Rom vom 26. Mai d. J., daß zu den Beratungen des Konzils ein deutscher Botschafter abgeordnet werde, ib. p. 1206 ff. vgl. 1203 ff.), aber die bayerischen Vorschläge sind für Deutschland doch nicht ganz bedeutungslos geblieben. Die persönlichen Verhandlungen zwischen Bismarck und Hohen-
5 lohe Mitte Juni 1869 (Denkwürdigkeiten I, S. 374 ff.) haben zu „Besprechungen der deutschen Regierungen untereinander" geführt, von denen Bismarck am 11. August an Hohenlohe schreiben konnte (Coll. L. p. 1208), daß sie „in Rom im Sinne der Vorsicht und des Friedens nicht ohne Wirkung geblieben sind". Näheres ist nicht bekannt geworden.

Frankreich stand als die Macht, von der der Fortbestand des Kirchenstaates abhing,
10 der Kurie anders gegenüber als alle anderen Staaten Europas. Unter dem Einfluß seiner Allianzverhandlungen mit Österreich und Italien (Friedrich II, S. 339 ff.) war seine Stellung unsicher, aber es entschied sich für die Fortdauer der Okkupation und erklärte sich sogar in der Instruktion an den französischen Gesandten Banneville in Rom vom 19. September 1869 (Coll. L. p. 1233 ff., die Zirkulardepesche vom 8. September Coll. L.
15 p. 1231 ff.) für die bevorstehende Definition der Lehre des ex cathedra sprechenden Papstes, nur daß es für ihre Fassung die äußerste Klugheit empfahl (Friedrich II, S. 345 ff.). Auch ohne dieses Vorbild Frankreichs wäre von Belgien, Spanien, Portugal kein Widerstand gegen die Kurialpolitik zu erwarten gewesen (ihre Antworten finden sich: Coll. L. p. 1239. 1245 ff. 1248). Die Regierungen verzichteten also darauf, auf den römischen Hof in der
20 von Hohenlohe empfohlenen Richtung einzuwirken und haben mit Ausnahme von Rußland, das seinen Prälaten verbot, nach Rom zu reisen (Coll. L. p. 1253 f.), dem Besuch des Konzils keine Hindernisse in den Weg gelegt. Den preußischen Bischöfen aber ließ der Kultusminister v. Mühler ein am 8. Oktober 1869 an Erzbischof Melchers von Köln gerichtetes Schreiben (ib. p. 1208 f.) mitteilen, in dem ausgesprochen war, daß die Staatsregierung
25 das Vertrauen hege, daß sie auch außerhalb des Heimatlandes der Rechte und Pflichten sich bewußt bleiben würden, welche ihnen als Bürgern des Reiches und Unterthanen Sr. Majestät des Königs zukämen.

II. Die Verhandlungen des Konzils. 1. Von der Eröffnung bis zur Einbringung der Vorlage über die Unfehlbarkeit am 6. März 1870.
30 Über die Aufgaben des Konzils hatte die Kurie geschwiegen. Daß von ihr die Promulgation der Infallibilität von lange her vorbereitet worden war und die Erreichung dieses Zieles der Hauptzweck des ganzen Konzils gewesen ist, hat Friedrich in seiner Geschichte des Konzils nachgewiesen. Das ist gegenwärtig besonders nachdrücklich zu betonen, da Granderath in seinem Gegenwerk mit großer Sicherheit das Gegenteil behauptet und das richtige
35 Verständnis des Verlaufes der Synode davon abhängt, daß er als das Ergebnis der Geschichte des Ultramontanismus (Jesuitismus) im 19. Jahrhundert aufgefaßt wird. Vom Beginn des Konzils an stand die Infallibilitätsfrage im Mittelpunkt des Interesses und wirkte gruppenbildend. Daß die Majorität sie zu bejahen entschlossen war, unterlag keinem Zweifel, ungewiß aber war, ob der Widerspruch sich hervorwagen und welchen Umfang
40 er annehmen würde. Er war stärker, als man erwartet hatte und hat verhindert, daß die Synode den von jenem Civiltà-Artikel ihr vorgezeichneten raschen Verlauf nahm.

Am 2. Dezember 1869 wurden die bereits in Rom eingetroffenen Prälaten zu einer Präsynodalversammlung in die Sixtinische Kapelle versammelt, Pius IX. hielt eine Ansprache, die Namen der Konzilsbeamten wurden verkündigt und diese selbst vereidigt,
45 darauf gelangte die Geschäftsordnung „Multiplices inter", vom 27. November 1869 datiert (Coll. L. p. 17 ff.), zur Verteilung. Zu Präsidenten wurden die Kardinäle von Reisach, de Luca, Bizarri, Bilio, Capalti ernannt, zu Kustoden die Fürsten Johann Colonna und Dominicus Orsini, außerdem zwei Promotoren, ein Sekretär (Bischof Feßler von St. Pölten), ein Subsekretär und Gehilfen, Notare, Zeremonienmeister, Anweiser der
50 Plätze, Stimmensammler, Stenographen, Dolmetscher, Ärzte (Ordo agendorum officialibus concilii Vaticani: Coll. L. p. 1069 ff.).

Durch die Geschäftsordnung, die er von sich aus ohne jede Mitwirkung des Konzils erließ, hat Pius IX. sich von vornherein einen bestimmenden Einfluß auf die Synode gesichert. Die wichtigsten Bestimmungen waren folgende. In § 2 „De iure et
55 modo proponendi" nahm der Papst es als sein ausschließliches Recht in Anspruch, die Gegenstände der Verhandlungen des Konzils zu bestimmen. Die Synodalen dürfen allerdings Anträge stellen, aber mit der Beschränkung, daß sie 1. einer vom Papst zu diesem Zweck ernannten Kongregation von Kardinälen und Vätern der Synode „privatim" in schriftlicher Form eingereicht werden; 2. daß sie das Wohl der ganzen Christenheit be-
60 treffen, nicht etwa nur das einer einzelnen Diöcese; 3. daß ihre Nützlichkeit und

Zweckmäßigkeit begründet wird; 4. daß sie nichts gegen die Lehre der Kirche enthalten. Die Prüfung der Anträge vollzieht die Kongregation, die Entscheidung, ob sie dem Konzil vorgelegt werden, trifft der Papst. § 3 legte den Mitgliedern des Konzils die Verpflichtung zum Stillschweigen über alle Verhandlungen auf. Die §§ 7 und 8 handelten von den Versammlungen der Synodalen, den Generalkongregationen und den öffentlichen Sitzungen. In den Generalkongregationen, deren Leiter vom Papst ernannt wurden, sollten die der Synode vorgelegten Entwürfe von Dekreten durchberaten werden, auch sollte über sie eine allerdings nur provisorische Abstimmung stattfinden. In den öffentlichen Sitzungen fanden keine Beratungen mehr statt, sondern nur die definitiven Abstimmungen, deren Ergebnis durch den anwesenden Papst konstatiert und als seine Entscheidung „sacro approbante concilio" verkündigt werden sollte. Die Abstimmungen sollten mit den Worten „Placet" oder „Non placet" erfolgen. Der Schwerpunkt der konziliaren Arbeiten ruhte also in den Generalkongregationen. Die hier zur Verhandlung gelangenden Vorlagen sollten einige Tage zuvor den Synodalen überwiesen werden und wer von ihnen darüber zu reden verlangte, sollte dies spätestens am Tage zuvor bei dem Präsidenten anzeigen. Für den Fall, daß in der Debatte keine Einigung erzielt würde — von der Konzilsleitung wurde dies offenbar als ein Ausnahmefall betrachtet — sollte der beanstandete Entwurf samt den gegen ihn erhobenen Einwendungen an besondere ständige Kommissionen (1. de rebus ad fidem pertinentibus; 2. de rebus disciplinae ecclesiasticae; 3. de rebus ordinum regularium; 4. de rebus ritus orientalis) verwiesen werden. Diese vier Kommissionen (congregationes speciales seu deputationes) sollten von dem Konzil durch schriftliche Abstimmung gewählt werden; jede sollte aus vierundzwanzig Personen bestehen und unter vom Papst ernannten Vorsitzenden tagen. § 9 verbot den Vätern, das Konzil vor dessen Beendigung ohne Erlaubnis zu verlassen.

Als Konzilsaula, und zwar sowohl für die Generalkongregationen wie für die öffentlichen Sitzungen, wurde der rechte Kreuzesarm der Peterskirche benutzt, der durch eine hohe Holzwand abgeschlossen war. Vom ersten Tage an aber hat sich dieser Raum seiner schlechten Akustik wegen als unbrauchbar erwiesen. Die erste öffentliche Sitzung begann am 8. Dezember 1869 9 Uhr morgens mit einem feierlichen Gottesdienst. Erzbischof Puecher-Passavalli aus dem Kapuzinerorden hielt die Predigt (Coll. L. p. 764 ff.), darauf folgte eine für die Stellung der Synode zu dem Papst bezeichnende Huldigung — „die Kardinäle küßten stehend die Hand des Papstes, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe nach tiefer Verbeugung sein rechtes Knie, die Äbte und Ordensoberen kniend seinen Fuß" (Granderath II, S. 22) — es folgten Gebete (Coll. L. p. 694 ff.), dann hielt Pius IX. eine Ansprache (ib. p. 29 ff.), das Eröffnungsdekret (ib. p. 32 ff.) wurde verlesen, die zweite öffentliche Sitzung auf den 6. Januar 1870 angesagt und mit dem Te Deum um 3 Uhr nachmittags die Feier geschlossen.

In der ersten Generalkongregation am 10. Dezember unter dem Präsidium des Kardinals de Luca wurden die Namen der von dem Papst für die Antragskommission ernannten Väter (Coll. L. p. 710 f.) mitgeteilt und von der Synode die iudices excusationum und die iudices querelarum et controversiarum gewählt (ib. p. 712). Ferner gelangte zur Verteilung an die Synodalen die von Pius IX. für den Fall des Eintritts einer Vakanz des apostolischen Stuhles während der Tagung des Konzils erlassene Bulle Cum Romanis pontificibus am 4. Dez. 1869 (ib. p. 45 ff.), derzufolge das Konzil sofort suspendiert sei und eine Wiedereinberufung des neuerwählten Papstes bedürfe, um weiterzuarbeiten, und das Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos (ib. p. 507 ff.). In der zweiten, dritten und vierten Kongregation am 14., 20. und 28. Dezember wurden die von der Bulle multiplices vorgesehenen Konzilskommissionen für die Glaubenssachen, für die kirchliche Disziplin, für die Ordenssachen und die Angelegenheiten der orientalischen Kirchen (ib. p. 711 ff. 716) gewählt. In welchem Grade schon damals die Infallibilitätsfrage das Konzil beherrscht hat, bewies die Vorgeschichte dieser Wahlen. Die Hauptführer der für die Definition wirkenden Majorität trafen in privaten Konferenzen zusammen und vereinigten sich darauf, daß keiner gewählt werden dürfe, von dem man wisse, daß er gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit sei. Darauf wurden Listen der zu Wählenden angefertigt, und nach erfolgter Billigung durch einen der Präsidenten des Konzils, des Kardinals de Angelis, lithographiert. Diese Vorschläge fanden Annahme durch das Konzil (Granderath II, S. 69 f.). Lord Acton wird Recht haben, wenn er (a. a. O. S. 66) diese Ausnützung der Majorität für einen taktischen Fehler der Kurie

erklärt, denn dieses Verfahren hat wesentlich dazu beigetragen, die oppositionell Gestimmten zu einer Oppositionspartei zusammenzuführen.

Die Oktroyierung der Geschäftsordnung hat sich vom kurialen Standpunkt aus bewährt, denn der Wirkung der fertigen Thatsache konnte sich niemand entziehen und das Präsidium verhinderte jede Kritik, gegebenenfalls durch Wortentziehung. Aber die Unzufriedenheit der Synodalen wuchs und mußte wachsen, sobald das Konzil in die wirkliche Durcharbeitung von Vorlagen eintrat. Bereits am 12. Dezember reichten zwanzig Synodale, vorwiegend französische Bischöfe, bei dem Papst Abänderungsvorschläge ein (Coll. L. p. 915ff.), in denen u. a. darum gebeten wurde, daß jene Antragskommission mit einem ablehnenden Bescheid auch die Gründe der Ablehnung angeben sollte, daß die Antragsteller das Recht hätten, ihre Anträge vor dieser Kommission selbst zu vertreten und daß diese Kommission durch von der Synode gewählte Mitglieder verstärkt würde. Der Papst lehnte ab, es sollten erst Erfahrungen gesammelt werden. Eine zweite Vorstellung (ib. p. 917f.) wurde unter dem 2. Januar 1870 bei Pius IX. eingereicht, in der unter der Führung des Kardinals Schwarzenberg sechsundzwanzig Mitglieder, meist deutsche und österreichische Bischöfe zum Teil die gleichen Bedenken äußerten, dann aber, allerdings in schonender Form, dagegen Verwahrung einlegten, daß § 2 der Geschäftsordnung so zu verstehen sei: **quasi non agnosceretur ius patrum libere ea in concilio proponendi, quae quis ad publicam utilitatem conferre posse existimaverit, verum nonnisi exceptionis et gratiae instar concedatur.** Der Papst lehnte die Vorschläge ab. In einem dritten Schreiben (ib. p. 918ff.) von dem gleichen Tag beantragten vierundachtzig Synodale, aus Deutschland, Frankreich und Nordamerika, daß alle auf den Glauben und die Disziplin sich beziehenden Vorlagen sobald als möglich dem Konzil vorgelegt würden, daß die Mitglieder des Konzils nach Sprache und Ländern in sechs Gruppen geteilt ihre Beratungen halten sollten, daß die stenographisch aufgenommenen Reden der Generalkongregationen gedruckt vorgelegt würden und es erlaubt sei, den Konsynodalen die eigene Ansicht über die zur Verhandlung stehenden Vorlagen schriftlich vorzulegen. Der Papst lehnte die Vorschläge ab.

Die Debatten des Konzils haben — da die in der zweiten Kongregation ausgeteilte Konstitution „**Apostolicae sedis moderationi convenit**" über die Zensuren latae sententiae vom 4. Oktober 1869 (Friedberg, Aktenstücke XL) nicht Gegenstand von Verhandlungen wurde (über die Aufnahme vgl. Friedrich III, S. 185ff.) — erst in der vierten Generalkongregation am 28. Dezember begonnen, und zwar über das Schema de fide. Die Diskussion nahm einen unerwarteten Verlauf. Schon der erste Redner Kardinal Rauscher, Erzbischof von Wien, übte an dem Entwurf eine scharfe Kritik, Erzbischof Connolly von Halifax erklärte, man solle den Entwurf nicht bearbeiten, sondern mit Ehren begraben. Als Bischof Stroßmayer von Bosnien und Sirmium in der fünften Generalkongregation am 30. Dezember den Titel des Schemas kritisierte, kam es zu dem ersten Zusammenstoß zwischen diesem redegewandten und unerschrockenen Bischof und dem Präsidium des Konzils. Noch ungünstiger wurde das Schema durch den Bischof Ginoulhiac von Grenoble beurteilt. Selbst Martin von Paderborn mußte Mängel zugeben. Mit der siebenten Generalkongregation war der 4. Januar herangekommen und man stand noch mitten in den ersten Erörterungen. Diese Entwickelung war offenbar nicht vorausgesehen worden, als auf den 6. Januar die zweite öffentliche Sitzung angesetzt worden war; die verfrühte Ansage bereitete jetzt den Leitern des Konzils eine nicht geringe Verlegenheit. Denn eine Verabschiedung des Schemas als Konzilsdekret war für diesen Tag unmöglich. Aber auch die Hoffnung, in dieser Sitzung die Infallibilität unter Vermeidung aller Diskussion auf dem Wege der Akklamation durch das Konzil angenommen zu sehen, mußte aufgegeben werden, da Erzbischof Darboy von Paris dem Kardinal de Luca am 27. Dezember erklärte, daß für den Fall einer solchen Überrumpelung hundert Bischöfe sofort Rom verlassen und das Konzil „in den Sohlen ihre Schuhe mit fortnehmen" würden (Acton a. a. O. S. 73, Friedrich III, S. 320). Die zweite öffentliche Sitzung am 6. Januar 1870 mußte daher anders ausgefüllt werden; es geschah durch die Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses seitens der Synodalen. Die Bedeutungslosigkeit dieser Sitzung erhellt daraus, daß sie in keiner Beziehung einen Wendepunkt, ja nicht einmal einen Einschnitt in der Geschichte des Konzils darstellt. Selbst der Wechsel des Präsidiums — nach dem Tode Reisachs, der seiner Krankheit wegen gar nicht seines Amtes hatte warten können, war Kardinal de Angelis am 30. Dezember zum ersten Präsidenten ernannt worden — fällt nicht mit dieser Sitzung zusammen, für die Verhandlungen über das Schema de fide aber bedeutet sie lediglich

eine Unterbrechung. Am 8. Januar 1870 wurden sie in der achten Generalkongregation wieder aufgenommen und am 10. Januar in der neunten Generalkongregation zum Abschluß gebracht. Unter den letzten Rednern ragte Erzbischof Haynald von Kalocsa hervor, der sich mit der frühern Rede des Bischof von Paderborn und dem Wunsch des Bischofs Räß von Straßburg nach schärferer Kontrolle der Reden auseinandersetzte. Uneingeschränkte Zustimmung scheint das Schema bei keinem der fünfunddreißig Redner gefunden zu haben, aber in Bezug auf den Grad seiner Reformbedürftigkeit herrschte großer Dissensus. Das Resultat der Verhandlungen in sechs Generalkongregationen war, daß es am 10. Januar mit den erhobenen Einwendungen der Glaubensdeputation überwiesen wurde.

In den folgenden Wochen (10. Januar bis 22. Februar) hat das Konzil in neunzehn Generalkongregationen (Nr. 11—29) über Disziplinarschemata und Fragen des kirchlichen Lebens beraten. Diese Verhandlungen bilden zwar in der Geschichte des Konzils nur eine Episode, sie haben auch zu keinen praktischen Ergebnissen geführt, aber sie gewähren einen Einblick in die Stimmungen der Bischöfe, der um so wichtiger ist, als in diesen Erörterungen die Hauptstreitfrage des Konzils zwar nicht ganz ausgeschaltet wurde, aber doch zurücktrat. Wir entnehmen ihnen die wichtige Beobachtung, daß bei manchen der Synodalen ein weitgehendes Verständnis für die Notwendigkeit von Reformen geherrscht hat und es sind kritische Äußerungen laut geworden, die von der Kurie schwerlich erwartet worden sind. Leider ist Granderath (II, 157 ff.) in dem Referat über diese Verhandlungen überaus genügsam. In der Sitzung am 14. Januar wurden zunächst die Synodalen aufs neue an die Pflicht der Geheimhaltung aller Konzilsangelegenheiten erinnert und zur möglichsten Kürze in den Reden ermahnt (Coll. L. p. 718), dann begann die Diskussion der am 8. Januar verteilten beiden Disziplinarschemata, des Schema de episcopis, de synodis et de vicariis generalibus (ib. p. 641 ff.) und des Schema de sede episcopali vacante (ib. p. 651 ff.). Mehrfach wurde beanstandet, daß in der Vorlage nur von den Pflichten der Bischöfe die Rede sei, aber nicht von der notwendigen Reform des Kardinalkollegiums und der Kurie. Stroßmayer (Friedrich III, S. 461 ff.; Granderath II, S. 166 f.) kam darauf zu sprechen, daß der Papat zu universalisieren d. h auch Nicht-Italienern zugänglich zu machen sei, und verlangte auch eine Universalisierung der römischen Kongregationen. Melchers von Köln fand hier Worte scharfer Kritik an der Zentralisation der kirchlichen Verwaltung in Rom und forderte deren Dezentralisation (Friedrich III, S. 451 f.; Granderath II, S. 170), wandte sich auch gegen die Behandlung der Ehehindernisse, Dispense und Taxen. Der Bischof von Charbonnell rügte die ambitio cleri und geißelte die römische Stellenjägerei (Friedrich III, S. 452 f.). Bei der Erörterung der Provinzialsynoden kamen sehr merkwürdige Verhältnisse an der Kurie zur Sprache. Unter den Gründen ihrer seltenen Einberufung wurde von Bischof Dupanloup von Orleans angeführt, daß die päpstliche Approbation ihrer Beschlüsse bis zu fünf Jahren auf sich warten lasse. Zugleich beschwerte er sich darüber, daß die Congregatio concilii in Rom an solchen dem hl. Stuhl zugesandten Beschlüssen Änderungen vornimmt, so daß „das Provinzialkonzil das beschlossen zu haben scheint, was es thatsächlich nicht beschlossen hat, so daß die Unterschriften der Bischöfe unecht sind" (Granderath II, S. 179). Dieselbe Klage findet sich in den dem Papst und dem Konzil eingereichten Postulata französischer Bischöfe (Coll. L. p. 839 c). Auch Erzbischof Melchers sprach über diese Mißstände. Selbst das Verlangen nach Nationalsynoden und regelmäßig wiederkehrenden ökumenischen Synoden wurde laut (Granderath II, S. 181). Nachdem insgesamt siebenunddreißig Redner zu diesen Schemata gesprochen hatten, wurden sie in der sechszehnten Generalkongregation am 25. Januar der Disziplinardeputation „pro examine" überwiesen (Coll. L. p. 721 d). Das Schema De episcopis ist nicht mehr Gegenstand von Verhandlungen des Konzils geworden. Das Schema De sede episcopali vacante wurde in revidierter Gestalt (ib. p. 655 ff.) nochmals am 23. August erörtert (ib. p. 764), aber es ist nicht mehr darüber abgestimmt worden (Granderath III, S. 522 ff.). — Vom 25. Januar bis zum 8. Februar wurde von achtunddreißig Rednern das Schema De vita et honestate clericorum (Coll. L. p. 659 ff.) diskutiert (ib. p. 722—726). Nach den vorhandenen Berichten wurden die geistlichen Übungen, das gemeinsame Leben der Priester, der Cölibat (Mißstände in Frankreich, Granderath II, S. 198), die Fehler des römischen Breviers, das Barttragen der Kleriker und andere Fragen berührt, aber die Debatte stand auf keinem hohen Niveau. Die Vorlage wurde an die Disziplinardeputation zurückverwiesen und ist nicht mehr an das Konzil zurückgelangt. — Vom 10. bis 22. Februar (24.—29. Generalkongregation) wurde das Konzil mit dem Schema De parvo catechismo (Coll. L. p. 663 f.) beschäftigt, indem der Papst die Absicht aussprach, einen kleinen Katechismus nach Art des Bellarminschen ausarbeiten zu lassen, da-

mit die Verschiedenheit in der Unterweisung der Elemente des Glaubens ein Ende habe. Dieser Katechismus sollte dann in die verschiedenen Landessprachen übersetzt werden, während die Bischöfe die Freiheit behielten, unabhängig davon katechetische Unterweisungen herauszugeben. Aber der Gedanke der Unifizierung des Unterrichts fand neben starker Befürwortung auch heftige Opposition, aus mannigfachen Motiven. Auch dieses Schema wurde an die Disziplinardeputation zurückverwiesen. In verbesserter Gestalt (Coll. L. p. 664 ff.) wurde es am 24. April der Synode aufs neue vorgelegt. Bei der Abstimmung in der neunundvierzigsten Generalkongregation votierten von 591 Anwesenden 491 mit placet (ib. p. 742). Da über das Schema aber nicht in der vierten öffentlichen Sitzung definitiv abgestimmt worden ist, gehört es zu der großen Gruppe der unerledigten Vorlagen.

Einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte des Konzils bezeichnet die in der neunundzwanzigsten Generalkongregation am 22. Februar erfolgte Publikation (Coll. L. p. 728) des päpstlichen Dekrets vom 20. Februar (ib. p. 67 ff.), das angeblich nur zur leichteren Verwirklichung der von dem apostolischen Schreiben **Multiplices inter** vom 27. November vorigen Jahres verfolgten Zwecke einige Normen für die Verhandlungen aufstellen wollte. Dieses Dekret stellte aber zum Teil ganz neue Grundsätze auf und muß daher als eine n e u e G e s c h ä f t s o r d n u n g bezeichnet werden. Die wichtigsten ihrer vierzehn Punkte umfassenden Bestimmungen waren: Ausstellungen (**animadversiones**) an einem Schema sind fortan nicht mehr mündlich, sondern schriftlich zu machen und zwar innerhalb eines bei seiner Vorlegung von den Präsidenten zu bestimmenden Zeitraums (§ 1); mit den Ausstellungen sind Verbesserungsvorschläge zu verbinden (§ 3); diese Ausstellungen sind bei dem Sekretär des Konzils einzureichen, der sie den zuständigen Deputationen überweist (§ 4); darauf gelangt mit einem summarischen Bericht über die eingelaufenen Ausstellungen das von der Deputation verbesserte Schema an das Konzil zur mündlichen Verhandlung (§ 5); von der vorliegenden Frage abschweifende Redner sind durch die Präsidenten zur Sache zu rufen (§ 10); wenn der Gegenstand der Debatte erschöpft ist, so können die Präsidenten auf schriftlichen Antrag von zehn Synodalen an die Generalkongregation die Frage stellen, ob die Diskussion noch fortgesetzt werden soll, die Majorität entscheidet (§ 11); über die Annahme einer Vorlage entscheidet die Stimmenmehrheit (§ 13); die Abstimmung erfolgt mündlich mit mit **placet** oder **non placet**, doch ist auch ein bedingtes **placet** zulässig, aber diese Bedingung ist dann schriftlich einzureichen (§ 14). — Der Anlaß zu dieser Abänderung der Geschäftsordnung war das langsame Fortschreiten der Konzilsverhandlungen, die im Laufe von drei Monaten nicht ein einziges Schema zum Abschluß gebracht hatten. Dieses negative Ergebnis wurde auch inmitten der Synode empfunden, wie verschiedene Petitionen um Abkürzung der Debatten (Coll. L. p. 957 f.) beweisen, aber der Grund der Mißerfolge lag doch nicht darin, daß den Entwürfen das „wahre Wohlwollen" versagt wurde ((so Granderath II, S. 224 f.) und auch nicht darin, daß die Mitglieder nicht „von dem Verlangen beseelt" waren, „die Beratungen nach Möglichkeit zu fördern". Die Verhandlungen rückten vielmehr deshalb nicht von der Stelle, weil die Synode der Überzeugung war, daß die ihr vorgelegten Schemata nach Form und Inhalt den Ansprüchen an ein unter ihrer Verantwortung zu stande kommendes Dekret nicht genügten. Daß diese neue Geschäftsordnung geeignet war, eine Beschleunigung der Geschäftsführung herbeizuführen, leuchtet allerdings sofort ein, aber sie konnte doch nur unter der Voraussetzung als ein Fortschritt gelten, daß das Konzil diese Verkürzung seiner Verhandlungen nicht mit Nachteilen anderer Art bezahlen mußte. Ob dieser Fall vorlag oder nicht, hing aber davon ab, ob die Leitung des Konzils so großes Vertrauen besaß, daß ihr ohne Bedenken eine fast unbegrenzte Machtfülle überwiesen werden konnte, ob ferner der Majorität der Synodalen die Einsicht, dre Gerechtigkeitssinn und die Feinfühligkeit zugetraut werden durfte, die einen Mißbrauch der Zahlen ausschließen, ob endlich der Abstimmungsmodus annehmbar war oder nicht. Auf diese Fragen geben die Proteste gegen die veränderte Geschäftsordung von fünfzig Bischöfen unter der Führung des Erzbischofs Darboy von Paris am 1. März (Coll. L. p. 958 ff.), von zweiundzwanzig anderen Bischöfen (ib. p. 963 ff.) mit Kardinal Schwarzenberg an der Spitze am 4. März, von vierzehn vorwiegend deutschen Bischöfen am 2. März (ib. p. 967) eine deutliche Antwort. Aber sie haben nichts erreicht, nicht einmal eine schriftliche Antwort (Granderath II, S. 242). Denn der einzige Weg, der vielleicht zum Ziel geführt hätte, nämlich die Mitarbeit an den Verhandlungen bis zu einer Verständigung über die aufgeworfenen Fragen einzustellen (Friedrich III, S. 672) ist von der Minorität nicht eingeschlagen worden. Indem sie sich aber den neuen Bestimmungen thatsächlich unterwarf, hat sie sie anerkannt.

Der Zweck der Abänderung der Geschäftsordnung war aber nicht nur der, überhaupt ein rascheres Tempo der Arbeiten des Konzils herbeizuführen, sondern bestand vor allem darin, nach dem Scheitern der Hoffnungen auf eine Annahme der Infallibilität durch Akklamation deren Definition auf dem Wege der Beschlußfassung zu sichern. Denn darauf strebte das Konzil hin, mochten auch im Januar und Februar, wie wir sahen, die 5 Sitzungen mit der Behandlung anderer Stoffe ausgefüllt werden. Vierzehn Tage nach Eröffnung des Konzils waren bereits die Besprechungen eines kleinen Kreises von Definitionsfreunden über die Art ihres Vorgehens im Gange (Granderath II, S. 136 ff.). Die erste Versammlung fand im Hause des Bischofs Senestréy von Regensburg statt, die zweite am 23. Dezember in der Villa Caserta, die dritte wieder bei Bischof Senestréy 10 am 28. Dezember. Aus ihren Beratungen ging der Antrag an das Konzil, die Unfehlbarkeit des Papstes auszusprechen, hervor, der zwar nicht der erste war — denn schon unter dem 25. Dezember hatte Erzbischof Dechamps von Mecheln einen gleichen Antrag eingereicht (Coll. L. p. 921 ff.) — aber doch die große Aktion eingeleitet hat. Mit einem ursprünglich von fünfzehn Bischöfen unterzeichneten Begleitschreiben vom 30. Dezember (ib. p. 1703) 15 wurde diese Petition (ib. p. 924) um Neujahr in Umlauf gesetzt und fand bald an 380 Unterschriften (Granderath II, S. 141). Eine Adresse der Bischöfe beider Sizilien wies 69 Namen auf (Coll. L. p. 934), dazu kamen die Adressen einzelner Synodalen (ib. p. 935 ff.). Insgesamt waren es an 480 Bischöfe, die auf schriftlichem Weg bei dem Konzil auf die Definition antrugen. Erst auf die Kunde von diesen Veranstaltungen 20 haben die Definitionsgegner sich zusammengeschlossen, am 8. Januar begannen ihre Beratungen und in fünf Gegenadressen (ib. p. 944 ff.), die von 136 Bischöfen unterzeichnet waren, wurde der Papst angegangen, dem Konzil über die Infallibilität keine Vorlage zu machen. Über diese Eingaben hat die Antragskommission am 9. Februar verhandelt (Granderath II, S. 151 ff.). Bis auf zwei Mitglieder war sie vollzählig versammelt und be- 25 schloß, indem nur Kardinal Rauscher dagegen stimmte, dem Papst die Annahme der Definition zu empfehlen. — Durch diese Adressen für und wider die Infallibilität war das Vorhandensein von zwei Parteien auf dem Konzil offenkundig geworden, deren Beziehungen sich naturgemäß dadurch verschärften, daß beide Gruppen stark agitierten und es an keinen Anstrengungen fehlen ließen, Unterschriften zu sammeln. Sehr überraschend 30 wirkte das Größenverhältnis der beiden Gruppen. Die Ultramontanisierung der römisch-katholischen Kirche war viel zu weit fortgeschritten und die Zusammensetzung des Konzils der ultramontanen Richtung viel zu günstig, als daß es zweifelhaft sein konnte, ob von seiten der Mehrheit die Frage einer dogmatischen Entscheidung über die Unfehlbarkeit bejaht werden würde. Es war vielmehr die Stärke der Minorität, die sensationell wirkte! Und der Eindruck 35 ihrer Opposition wurde noch verstärkt durch das Gewicht mancher der ihr angeschlossenen Persönlichkeiten und durch die nationale Gruppierung der Parteien. Von den deutschen Bischöfen waren dreizehn Gegner der Definition, darunter Erzbischof Scherr von München, Erzbischof Melchers von Köln, Fürstbischof Förster von Breslau, Bischof Ketteler von Mainz, Bischof Hefele von Rottenburg, und nur vier traten für sie ein, darunter Bischof Martin 40 von Paderborn und Bischof Senestréy von Regensburg. Unter den österreichisch-ungarischen Bischöfen war ebenfalls die Mehrheit in der Reihe ihrer Gegner zu finden und ihr gehörten an Männer wie Kardinal Schwarzenberg aus Prag, Kardinal Rauscher aus Wien, Erzbischof Simor aus Gran, Erzbischof Haynald aus Kalocsa, Bischof Stroßmayer aus Diakovár. Von den französischen Bischöfen stand ein Drittel auf seiten der Opposition 45 (Granderath II, S. 268 ff.), darunter Erzbischof Darboy von Paris, Bischof Dupanloup von Orleans, Bischof Maret in Paris. Unter den Mitgliedern des Konzils, die während dessen Tagung wie in den vorangegangenen Zeiten besonderen Eifer in der Propaganda für die Infallibilität entfalteten, ragten der Konvertit Erzbischof Manning von Westminster und Bischof Senestréy von Regensburg besonders hervor. 50 Ihre Stärke war die Zuversichtlichkeit des Glaubens an die Notwendigkeit der Definition dieser Lehre, die Stärke der Minorität ihre theologische Erudition und Intelligenz. Es war kein Zufall, daß die spanischen Bischöfe ausnahmslos der Majorität angehörten und dreiviertel des deutschen Episkopats der Minorität, denn diese Haltung war durch das Niveau der theologischen Bildung des Klerus in beiden Ländern 55 bedingt. Durch eine kühne Scheidung zwischen Historie und Dogmatik versucht freilich der Jesuit Granderath unter Hinweis auf eben diese verschiedene Haltung des spanischen und deutschen Episkopats den Leser von der Überlegenheit der dogmatischen Bildung der Bischöfe Spaniens zu überzeugen. „Auf dem Konzile, wo man Gelegenheit hatte, den Stand der theologischen Wissenschaft bei den einzelnen Nationen zu vergleichen (!), bildete 60

sich unter den Vätern das Scherzwort: die Spanier haben ihre Theologie aus Folianten, die Italiener aus Quart-, die Franzosen aus Oktavbänden und die Deutschen aus Broschüren studiert" (Granderath II, S. 271). Eine große Schwierigkeit lag für die Minorität darin, daß Papst Pius IX. offen gegen die von ihr vertretene Position Partei ergriff, 5 indem er die Autoren von Schriften zu Gunsten der Unfehlbarkeit und die, welche Adressen dieses Inhalts einreichten, öffentlich belobte, auf der anderen Seite die Minoritätsbischöfe seine Unzufriedenheit nachdrücklich fühlen ließ. Unter diesen Umständen, die auch von Granderath nicht geleugnet werden, wirkt dessen Erklärung (II, S. 294), daß der Papst auf das Konzil keinen Druck ausübte und „es ganz der Leitung des hl. Geistes 10 überließ", durch ihre Kühnheit überraschend. Aber mochte auch vielleicht diese Bekundung der persönlichen Antipathien des Papstes auf den Gedankengang theologisch gering veranlagter und der Wissenschaft entwöhnter Männer verwirrend einwirken oder vielleicht auch die Entschlußfähigkeit strebsamer oder abhängiger Synodalen abschwächen, die Entscheidung über den Ausgang des Kampfes wurde nicht durch derartige Beeinflussungen einzelner Mitglieder 15 bestimmt, sondern hing davon ab, ob die Minoritätspartei in sich selbst die Kraft und das Vertrauen auf ihre Sache besaß, um sich zu behaupten und durchzusetzen. Eben diese innere Festigkeit aber hat ihr gefehlt. Was die stattliche Schar zusammenhielt, war lediglich die Verneinung der Frage nach der Zweckmäßigkeit der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes, nicht die Ablehnung der Lehre selbst. Wohl haben manche in 20 ihrer Mitte diesen Standpunkt eingenommen und vielleicht war in nicht wenigen Fällen die Bestreitung der Opportunität ihrer Festlegung die Formel, hinter der sich die Einsicht in schwere Bedenken gegen die Lehre selbst verbarg. Aber das die ganze Partei, die theologisch, national und kirchenpolitisch sehr verschieden interessierte Elemente in sich barg, umschließende Band war eben doch lediglich die Bestreitung der Opportunität der in Aus- 25 sicht stehenden Lehrfestsetzung. Die Grundlage der Partei war demnach nur eine Negation. Dadurch war das Feld ihrer Aktion sehr beschränkt und es fehlte ihr die fortreißende Kraft des Eintretens für positive Ziele. Von dem gewaltigen Material, das die Wissenschaft, zumal die deutsche, für den Kampf gegen die Lehre selbst herausarbeitete, konnte die Partei als ganze nur einen Ausschnitt benutzen und sie mußte in sich zu- 30 sammenbrechen, sobald Situationen eintraten, in denen Zweckmäßigkeitserwägungen und taktische Rücksichten ihren Wert verloren oder völlig versagten. Auch darunter hat die Minorität gelitten, daß ihr eine einzelne führende Persönlichkeit gefehlt hat.

Die Abfassung und Verbreitung der Adressen betreffs der Infallibilitätsfrage wurde von ausgedehnten publizistischen Erörterungen begleitet, an denen sich Mitglieder beider 35 Richtungen auf dem Konzil beteiligten (Friedberg a. a. O. S. 38). In Frankreich waren es vor allem die Auseinandersetzungen des Mitglieds der französischen Akademie und früheren Oratorianers Gratry mit Erzbischof Dechamps, zuerst über die Honoriusfrage, die Aufsehen erregten und dem Angreifer viel Zustimmung, aber auch scharfen Widerspruch, z. B. von Bischof Räß von Straßburg, eintrugen (über die Gratry-Kontroverse 40 vgl. Coll. L. p. 1396 ff.; 1871 hat er sich dann den Dekreten des Konzils unterworfen, ib. p. 1405). Unter den die Vorgänge auf dem Konzil kritisierenden Schriften nahm die im Mai erscheinende, durch ihre Sachkenntnis ausgezeichnete Broschüre „**Ce qui se passe au concile**" (deutsch u. d. Titel: „Wie es auf dem Konzil hergeht", München 1870) einen hervorragenden Platz ein, Erzbischof Darboy von Paris empfahl sie Napoleon (Coll. 45 L. p. 1568, vgl. Granderath II, S. 554 ff.) und das Konzil hielt es für notwendig, gegen sie zu protestieren. Da der französische Klerus für die Infallibilitätserklärung interessiert war, was er durch zahlreiche Adressen bekundete (Coll. L. p. 1441 ff.) — nach Granderath II, S. 566 schämte sich der Klerus des Gallikanismus (!) und wünschte daher, daß ein Konzilsbeschluß dessen Überbleibsel beseitige, während es doch vielmehr der Gegensatz gegen 50 die Bischöfe war, gegen die von der Erhöhung der Macht des Papstes ein Schutz erwartet wurde, ebend. S. 273 —, kam es mehrfach zu Konflikten zwischen Bischöfen und ihren Diöcesanen (Marseille, St. Brieuc). Montalembert aber hat es nach seinem Tode (12. März 1870) büßen müssen, daß er in seinem nicht nur für die damalige Situation wichtigen Brief vom 12. Februar (Coll. L. p. 1385) dagegen protestierte, daß die Gerechtigkeit und 55 die Wahrheit, die Vernunft und die Geschichte dem von den Ultramontanen im Vatikan aufgerichteten Idol geopfert wurden.

Noch stärker aber war die durch das Konzil entfachte **Bewegung in Deutschland.** Die wissenschaftliche Bildung des Klerus war hier zu groß, als daß er kampflos vor dem neuen Dogma die Waffen streckte, und der Name Döllinger gehörte zu den in der 60 Konzilslitteratur am meisten genannten. In München erschienen jene „Römischen Briefe

vom Konzil" (vgl. oben), deren eminenter Einfluß auf die öffentliche Meinung unbestritten ist, so verschieden auch das Urteil über ihren Wert lauten mag. Unter dem 19. Januar veröffentlichte Döllinger mit Namensunterschrift „Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse" in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" (Coll. L. p. 1473 ff.) und erregte durch diesen Artikel das größte Aufsehen. Aus Breslau, Braunsberg, Bonn, Köln, Prag, Münster wurden dem Verfasser Zustimmungsadressen (ib. p. 1482 ff.) gesandt, er wurde der Mann des Tages, aber auch der größten Anfeindungen. Schon damals offenbarte sich übrigens der Unterschied zwischen dem Standpunkt Döllingers und dem der Konzilsminorität in einer für deren Aussichten verhängnisvollen Weise, denn Erzbischof Scherr von München, Erzbischof Melchers von Köln, Bischof Ketteler von Mainz, Bischof Krementz von Ermland legten Gewicht darauf, öffentlich ihre Mißbilligung der Döllingerschen Ausführungen auszusprechen (Coll. L. p. 1489 ff., 1485 f.). Am 9. März erschien Döllingers Artikel gegen die veränderte Geschäftsordnung (ib. p. 1499 ff.). Was in diesem Frühjahr der Münchener Nuntius Meglia an Kardinal Antonelli zu berichten hatte (Granderath II, S. 649 u. a.), waren keine günstigen Eindrücke. — In England hat der Widerspruch Newmanns gegen die Definition (Coll. L. p. 1513 f.) keine Kämpfe hervorgerufen, die an die auf dem Kontinent geführten heranreichten.

In der dreizehnten Generalkongregation am 21. Januar war unter die Mitglieder der Synode verteilt worden (Coll. L. p. 720) das Schema Constitutionis dogmaticae de ecclesia Christi (ib. p. 567—641). Diese Konstitution zerfiel in drei Teile: der erste behandelte in 15 Kapiteln die Lehre von der Kirche, der zweite faßte in 21 canones die Kernpunkte zusammen unter gleichzeitiger Anathematisierung entgegengesetzter Ansichten, der dritte und größte gab unter dem Titel „Adnotationes" eingehende Begründungen der in den beiden ersten Teilen dargelegten Lehre. Von dieser Kirche wurde ausgesagt, daß sie der mystische Leib Christi ist (cap. 1), daß nur in ihr die christliche Religion ausgeübt werden kann (cap. 2), daß sie die vollkommene Gesellschaft ist (cap. 3), daß von ihr getrennte Gemeinschaften nicht als ihr Teil bezeichnet werden können (cap. 5), daß nur durch sie und nur in ihr die Seligkeit erreicht werden kann (cap. 6. 7), daß sie unvergänglich und unfehlbar ist (cap. 9. 10), daß sie eine besondere potestas besitzt (cap. 10), daß Christus in ihr den Primat des römischen Bischofs eingesetzt hat (cap. 11) und diese daher auch zeitliche Herrschaft besitzt (cap. 12). Wird zwischen der Kirche und dem Staat die Eintracht gestört, dann ist es die Schuld des Staates, der die Rechte und Pflichten der Kirche nicht respektiert (cap. 13). Auch die Regenten sind an das Gesetz Gottes gebunden, das Urteil aber, wie es zu handhaben ist, gehört zu dem supremum magisterium ecclesiae (cap. 14). Das Schlußkapitel verlangte für die Kirche den Jugendunterricht, die Freiheit in der Ausbildung des Klerus und dessen Befreiung von der militärischen Dienstpflicht, die Unbeschränktheit der Orden u. a. Unter den canones war zu lesen (Nr. XX): Si quis dixerit, in lege status politici, vel in publica hominum opinione constitutam esse pro publicis ac socialibus actionibus supremam conscientiae normam; aut ad easdem non extendi ecclesiae iudicia, quibus ea de licito et illicito pronuntiat; aut vi iuris civilis fieri licitum, quod iure divino vel ecclesiastico est illicitum: anathema sit (ib. p. 578). Als dieses Schema trotz des Gebots der Geheimhaltung erst teilweise, dann vollständig bekannt wurde, am 10. Februar in der „Süddeutschen Presse" (Granderath II, S. 688), war der Eindruck geradezu verblüffend. „Man zweifelte zuerst an der Authentizität dieser Dokumente, doch wurde sie bald bestätigt, besonders durch die Unzufriedenheit, welche die Veröffentlichung am römischen Hof hervorrief. Sobald die Echtheit dieser Schriftstücke außer Frage war, erhob sich ein Schrei der Mißbilligung in der Presse von ganz Europa; man mahnte die Regierungen, aufzumerken und die bürgerliche Gesellschaft zu verteidigen, welche durch Lehren eines vergangenen Zeitalters bedroht seien" (Ollivier, L'église et l'état II, p. 190 ff.). Die Annahme dieses Schemas war nichts anderes als die Dogmatisierung der Lehren und Grundsätze des Syllabus und seine Vorlage in der Tat ein Unternehmen, das um seiner Konsequenzen willen die Regierungen, wie es schien, mobil machen mußte, wenn sie auch bis dahin sich von jedem Eingriff in das Konzil zurückgehalten und eine beobachtende und abwartende Haltung eingenommen hatten. Die Entscheidung darüber, ob diese Politik auch jetzt noch fortzusetzen war, ruhte nach Lage der Dinge bei Frankreich. Hier war seit dem 2. Januar das Ministerium Ollivier am Ruder (Granderath II, S. 681 ff.; Friedrich III, S. 619 ff.), unter dem Graf Daru das Ministerium des Auswärtigen hatte. Wie Ollivier die französische Politik gegenüber dem Konzil aufgefaßt hat resp. aufgefaßt sehen wollte, hat er in seinem Werk über Kirche und Staat niedergelegt. Daru unter-

schied sich von ihm darin, daß er auf dem Boden der Anerkennung der Freiheit des Konzils, wie auch andere Mitglieder des Kabinetts, kein Freund der Definition der Infallibilität war.

Zunächst war es aber das Schema de ecclesia, das allarmierend wirkte. Graf Beust wies am 10. Februar (Coll. L. p. 1570 f.) den österreichischen Botschafter Graf Trautmannsdorf an, dem Kardinal-Staatssekretär zu erklären, daß die Veröffentlichung solcher die Achtung vor dem Gesetz verletzender Bestimmungen in Österreich untersagt und die Übertretung dieses Verbotes mit gerichtlicher Bestrafung geahndet werden würde (der Bericht des Gesandten über die Unterredung mit Antonelli vom 17. Februar ib. p. 1576 ff.). Weit wichtiger aber war, daß auch Frankreich jetzt das Wort ergriff. In einer auch den anderen Mächten mitgeteilten Depesche vom 20. Februar (ib. p. 1553 ff.; Granderath II, S. 692 ff.) wies Graf Daru die in dem Schema enthaltenen Übergriffe in das staatliche Gebiet zurück und verlangte, daß der heilige Stuhl der französischen Regierung vor der Beschlußfassung des Konzils über Fragen, die die Politik beträfen, Gelegenheit gebe, dem Konzil ihre Auffassung zu übermitteln; Daru hat dabei an die Absendung eines Gesandten gedacht. Antonelli aber erteilte in seinem Brief an den Nuntius Chigi vom 19. März (Coll. L. p. 1555 ff.) eine ablehnende Antwort. Dieser Bescheid war für Frankreich eine Überraschung und wurde begreiflicherweise unangenehm empfunden. Die französische Regierung hat daraufhin in einer zweiten Denkschrift, vom 5. April (ib. p. 1563 ff.), die Forderungen der ersten Note zwar fallen gelassen, hielt aber den gegenüber dem Schema eingenommenen Standpunkt vollständig fest, und verlangte die Entfernung der gefährlichen Stellen. Dieses Vorgehen der französischen Regierung fand die Zustimmung auch anderer Mächte, vor allem Österreichs (Depesche Beusts vom 10. April, ib. p. 1585 f.). Aber es ist dadurch nichts erreicht worden, da hinter diesen Protesten nicht der Wille zu entsprechendem Handeln stand. Antonelli hielt sogar die Zeit für geeignet, dem österreichischen Reichskanzler am 20. April in einer auffallenden Weise zu antworten (ib. p. 1588 ff.; Granderath II. S. 709 ff.) und in Frankreich wurde nach dem Sturz des Grafen Daru Ollivier am 18. April auch Minister des Auswärtigen. Damit war die Gefahr endgiltig beseitigt, daß etwa von französischer Seite auf das Konzil ein Druck ausgeübt wurde; was auch immer Erzbischof Darboy durch seine Vorstellungen bei Napoleon versucht hat. Dieselben politischen Erwägungen die ihn zu großer Reserve bestimmten, waren auch für Bismarck maßgebend (Coll. L. p. 1601 ff.). Ebensowenig gab England seine Zurückhaltung auf, denn den Einflüssen Lord Actons auf Gladstone wurde durch die Berichte des englischen Geschäftsträgers in Rom, Odo Russell, an den Minister des Äußeren, Lord Clarendon, die Wage gehalten (über die Einwirkung Mannings auf Russell vgl. Purcell, Life of Manning II, S. 433 ff.).

Am 22. Februar trat in den Verhandlungen des Konzils eine Pause ein, erst am 18. März folgte die dreißigste Generalkongregation. Zu dieser Unterbrechung zwang die Notwendigkeit einer Umgestaltung der Konzilsaula. Die Deputationen erhielten dadurch Zeit, die an sie zurückverwiesenen Schemata umzuarbeiten, während die Synodalen aufgefordert wurden, nach der sofort in Kraft tretenden neuen Geschäftsordnung ihre Bemerkungen zu den ersten zehn Kapiteln des Schemas De ecclesia binnen zehn Tagen bei dem Sekretär des Konzils einzureichen (Coll. L. p. 729 ff.). Am 6. März erfolgte endlich der große Schlag: den Mitgliedern des Konzils wurde zu Kapitel 11 des Schemas De ecclesia (De Romani pontificis primatu) ein Zusatzartikel, der die Überschrift führte: „Romanum Pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse" (ib. p. 641) zugesandt. Das beigefügte Monitum des Sekretariats des Konzils bezeichnete diese Vorlage als die Erfüllung des Wunsches zahlreicher Mitglieder (cum plurimi episcopi petierint a SSmo domino nostro, ut concilio proponatur thema de infallibilitate Romani pontificis) und forderte dazu auf, etwaige Bemerkungen zu dem elften Kapitel samt diesem Zusatz binnen zehn Tagen einzureichen; die Frist wurde dann bis zum 25. März verlängert (ib. p. 1697 vgl. 729). So war denn die Entscheidung gefallen und zwar in dem längst vorausgesagten Sinne, die Zeit des Versteckspielens der Kurie war zu Ende und das Konzil stand vor einer klaren Situation.

2. Die Annahme der Constitutio de fide catholica in der dritten Sitzung am 24. April 1870. Die Generalkongregationen hatten noch nicht wieder begonnen, als bereits aus der Mitte der Majorität, die es nicht erwarten konnte, die Definition der Infallibilität unter Dach und Fach gebracht zu sehen, Versuche unternommen wurden, die Eröffnung der Verhandlungen darüber zu beschleunigen. In diesem Sinn sprachen sich u. a. am 10. März dreiundneunzig Väter in einer an die Präsidenten des

Konzils gerichteten Eingabe aus, ebenso sechsunddreißig Bischöfe in einer Petition an die Antragskommission (Coll. L. p. 969 ff.) Auf der anderen Seite verlangten sechs ungarische Bischöfe in einem Postulat an den Kardinal de Angelis (ib. p. 973 f.), daß diese schwierige Materie erst dann auf die Tagesordnung gesetzt würde, wenn sie sorgfältig durch die Mitglieder des Konzils geprüft wäre, und am 20. April baten vierzehn Bischöfe verschiedener 5 Länder (ib. p. 975 ff.), daß der Verhandlung über das elfte Kapitel des Schemas de ecclesia die Erörterung des 13. und 14. Kapitels über das Verhältnis von Kirche und Staat, speziell über die Bulle Bonifacius' VIII. Unam sanctam, vorangehen solle (Friedrich III, S. 857 ff.). Nach dem Tagebuch eines Mitglieds der Synode — ob es den von Granderath III, S. 9 ff. ihm zugeschriebenen Wert besitzt, muß dahingestellt 10 bleiben —, waren unter den Konzilspräsidenten die Kardinäle Bilio, de Luca, de Angelis geneigt, diesen Wünschen der Minorität entgegenzukommen. Eine kleine überaus betriebsame Gruppe von Prälaten, die sich um Erzbischof Manning und Bischof Senestréy von Regensburg, den beiden Hauptagitatoren zu Gunsten der Unfehlbarkeit, scharte, trat jedoch diesen Versuchen einer Hinausschiebung der Diskussion mit großer Energie entgegen. 15 Infolge dessen wurde der Papst selbst, in einer Audienz und dann durch eine von hundertundfünfzig Bischöfen unterzeichnete Petition (Coll. L. p. 977 ff.) vom 22. April angegangen und auf diesem Wege erreicht, daß die von ihnen ersehnte Verhandlung nicht weiter hinausgeschoben wurde.

Die Generalkongregationen vom 18. März bis 19. April, d. h. die dreißigste bis sechsund- 20 vierzigste (Coll. L. p. 730—739), haben sich mit der Beratung des am 10. Januar der Glaubensdeputation überwiesenen und von dieser revidierten Schemas De doctrina catholica beschäftigt. In dieser Deputation war eine Subkommission von drei Mitgliedern gebildet worden, die ihrerseits wiederum die Hauptarbeit an Bischof Martin von Paderborn übertrug, der sich dabei der Unterstützung des Jesuiten Kleutgen bediente. Die Verhandlungen 25 der Deputation (Granderath II, S. 363 ff.) führten schließlich dazu, daß nur der erste Teil des Schemas (Coll. L. p. 69 ff.), und zwar unter dem Titel de fide catholica, den Generalkongregationen überwiesen wurde, während der zweite Teil des Schemas (ib. p. 1632 ff.) überhaupt nicht zur Verhandlung im Plenum gelangt ist. In der am 18. März beginnenden Generaldebatte, die durch den Bericht des Erzbischofs Simor von Gran 30 (ib. p. 80 ff.) eingeleitet wurde, fand der Entwurf neben mannigfacher Anerkennung doch auch verschiedentlichen Tadel. Bischof Ginoulhiac von Grenoble setzte aus, daß die Deputation von sich aus Zusätze zu dem Schema gemacht habe, die in dem Konzil nicht beantragt worden wären. Kardinal Schwarzenberg gab diesem Tadel sogar eine noch schärfere Formulierung, indem er die Arbeit der Kommission nicht als die Frucht der konziliarischen 35 Beratung anerkannte. Als er sich aber beklagte, daß die Väter zu den stenographischen Berichten keinen Zutritt hätten, wurde er von dem Präsidenten unterbrochen. Erzbischof Kenrick von St. Louis tadelte u. a. die vielen Anathematismen. Unter den in der Spezialdebatte gehaltenen Reden ist die des Bischofs Stroßmayer am 22. März zu großer Berühmtheit gelangt, weil sie zu einer stürmischen Szene geführt hat, die für die Beurteilung der Redefreiheit 40 der Synodalen einen wichtigen Beitrag liefert. Stroßmayer beanstandete zunächst auf Grund der früheren Praxis der ökumenischen Konzile die Schlußworte der Einleitung (Cum itaque nos etc. Coll. L. p. 71 c), nach denen nicht das Konzil, sondern der Papst das Subjekt der Definition sein sollte. Dann aber wandte er sich gegen die Sätze des Prooemiums (ib. p. 70), in denen aus den proscriptae a Tridentinis patribus 45 haereses abgeleitet wurden opinionum et philosophicorum systematum monstra, mythismi, rationalismi, indifferentismi nomine designata, quae in unam demum coalescentes errorum congeriem, naturalismum ediderunt und gesagt war, daß impia huiusmodi peste impune grassante auch manche Söhne der Kirche angesteckt worden seien. Stroßmayer „tadelte die Verkehrtheit und Ungerechtigkeit dieser Worte, 50 indem er auf die religiöse Gleichgiltigkeit, welche im Katholizismus der Reformation vorausging, hinwies, und an die Greuel der Revolution erinnerte, welche die Gottlosigkeit unter den Katholiken, nicht unter den Protestanten verursacht habe. Man solle nicht die tüchtigen Verteidiger christlicher Lehre unter den Protestanten vergessen, von denen viele das Wort Augustins verdienten: errant, sed bona fide errant; es gebe von seiten der Katholiken keine 55 besseren Widerlegungen der im Schema aufgeführten Irrtümer, als die, welche Protestanten geschrieben; alle Christen seien Männern wie Leibniz und Guizot zu Dank verpflichtet" (Quirinus S. 296 f.; Acton S. 90; Friedrich III, S. 773). Daß die Protestanten in Schutz genommen wurden, führte zu einer dramatischen Szene, deren stenographischer Bericht jetzt von Granderath II, S. 395 ff. abgedruckt ist. Ob dieser Bericht bezüglich 60

einer höchst gravierenden Stelle (S. 394 Anm. 1) vollständig ist, muß bei der mangelnden Kontrolle der stenographischen Aufzeichnungen durch die Redner dahingestellt bleiben. Stroßmayer wurde von dem Kardinal de Angelis unterbrochen, von Capalti zurechtgewiesen und durch die tumultuarischen Rufe der aufgeregten Väter zum Verlassen der Tribüne gezwungen (**Indignabundi patres e subselliis egrediuntur, singuli pro se varia obmurmurantes. Alii dicebant: Et isti nolunt infallibilitatem papae, istene est infallibilis? Alii: Lucifer est iste, anathema, anathema! Alii vero: Alter Lutherus est iste, eiiciatur foras. Omnes autem clamabant: Descende, descende!**). Am nächsten Tag hat er in einem schriftlich eingereichten Protest gegen die Unterbrechung seiner Rede Beschwerde erhoben und „für das ihm öffentlich zugefügte Unrecht eine öffentliche Genugthuung" verlangt (Granderath II, S. 403), wie es scheint vergeblich. Gegen die Bezeichnung des Protestantismus als **pestis** soll von Berlin aus eine sehr energische Erklärung (Friedrich III, S. 789) erfolgt sein; da Granderath (II, S. 393 Anm. 1) sie nicht bestreitet, wird die Nachricht als zutreffend anzusehen sein. Daß sich starke Einflüsse gegen die Definition der angeführten Beurteilung des Protestantismus geltend gemacht haben, ergibt sich daraus, daß das Prooemium durch die Glaubensdeputation in dem von Stroßmayer vertretenen Sinne tatsächlich abgeändert worden ist. Der neue Text (Coll. L. p. 96 f.) leitete nicht mehr aus dem Protestantismus den Naturalismus u. s. w. ab, auch war der Ausdruck **pestis** durch **impietas** ersetzt. Nach diesen Abänderungen gelangte die Einleitung zur Annahme. — In der Spezialdebatte über das erste Kapitel „**De Deo**" traten Meinungsverschiedenheiten darüber hervor, ob die Anfangsworte lauten sollten „**Sancta romana catholica ecclesia**" oder „**Sancta catholica apostolica romana ecclesia**", die zweite Fassung drang durch. Die Bedenken gegen die vorgeschlagenen **canones** und Anathematismen wurden nur von einer Minderheit vertreten, auch der Vorschlag des Bischofs Hefele von Rottenburg, nicht die Irrenden, sondern die Irrtümer zu verurteilen, fand keine Annahme (Granderath II, S. 417 f.). Das zweite Kapitel, das u. a. über die Erklärung der heiligen Schrift handelte, übernahm zwar die tridentinischen Bestimmungen, aber strich daraus bezeichnenderweise die **unanimis consensio** (ib. p. 439). Die Erörterungen über das vierte Kapitel **De fide et ratione** veranlaßten den Bischof Ginoulhiac von Grenoble zu einer nachdrücklichen Verteidigung der Freiheit der Wissenschaft (ib. p. 449 f.), aber er drang mit seinem Vorschlag, zu erklären, daß einige Wissenschaften von der Offenbarung ganz unabhängig seien, nicht durch. Das Schema enthielt dann noch zwei Schlußermahnungen (Coll. L. p. 77 f.), deren zweite dahin ging, daß auch die Konstitutionen und Dekrete beobachtet werden sollen, durch die **pravae opiniones**, die nicht in der vorliegenden Konstitution aufgeführt seien, von dem apostolischen Stuhl verurteilt würden (über diese bedeutungsvolle Bestimmung und ihre Behandlung: Friedrich III, S. 827 ff.; Granderath II, S. 454 f.). — In der fünfundvierzigsten Generalkongregation am 12. April gelangte das ganze Schema zur Abstimmung und wurde mit 515 Stimmen angenommen, mit **placet iuxta modum** votierten dreiundachtzig Synodale; über die von diesen schriftlich eingereichten Bedingungen (Coll. L. p. 219 ff.) erstattete Bischof Gasser von Brixen am 19. April den Bericht (ib. p. 232 ff.). Angesichts der bevorstehenden definitiven Gesamtabstimmung befand sich die Minorität in schwieriger Lage, denn sie befürchtete, durch ihre Beteiligung die bisher bekämpfte Geschäftsordnung anzuerkennen; auch gegen die Schlußsätze bestanden in ihrer Mitte ernste Bedenken. Erst am 23. April entschied man sich wesentlich auf das Betreiben der Kardinäle Rauscher und Schwarzenberg für die Abstimmung mit **placet**. „Der Hauptgrund des Nachgebens war, daß die beiden Kardinäle inzwischen Sicherheit darüber erhalten hatten, es würde unmittelbar nach der öffentlichen Sitzung die Infallibilität auf die Tagesordnung gesetzt werden, und da müsse man durch die morgige Unanimität den Kontrast der mangelnden Einstimmigkeit bei der Votierung der Unfehlbarkeit so grell als möglich hervortreten lassen" (Friedrich III, S. 836). In der am 24. April stattfindenden dritten öffentlichen Sitzung, bei der 667 Väter anwesend waren, wurde die **Constitutio de fide catholica** einstimmig angenommen und die Feststellung dieses Resultates sofort von dem Papst „bestätigt" (Coll. L. p. 247 ff.).

3. Die Verhandlungen über die Infallibilitätsvorlage und die Annahme der **Constitutio De ecclesia Christi** in der vierten Sitzung am 18. Juli 1870.

Ein Vorspiel des jetzt beginnenden großen Redekampfes um die Infallibilität waren die Versuche einiger bedeutender Bischöfe der Minorität, auf litterarischem Wege ihre Konsynodalen über die großen, ihrer Definition im Wege stehenden Schwierigkeiten aufzu-

klären, doch mußten sie wegen der Zensur ihre Schriften außerhalb Roms erscheinen lassen. Kardinal Rauscher schrieb Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subiecto, von Bischof Hefele erschien: Causa Honorii papae, Kardinal Schwarzenberg veranlaßte die von seinem theologischen Berater (Prof. S. Meyer in Prag) verfaßte Schrift De summi pontificis infallibilitate personali und Bischof Ketteler ließ eine in Solothurn 5 gedruckte Denkschrift „Quaestio" verteilen, die bei ihrem Eintreffen in Rom auf der Post konfisziert und erst nach energischer Reklamation freigegeben wurde. Der Eindruck dieser Schriften war nicht gering (über Gegenschriften vgl. Granderath III, S. 44 ff.), aber bei der Zusammensetzung des Konzils ohne entscheidende Wirkung.

Schon in der ersten auf die dritte öffentliche Sitzung folgenden General- 10 kongregation am 29. April wurde die Vorlage eines Schema de Romano pontifice angekündigt (Coll. L. p. 740). Aus den Kreisen der Majorität wurde dieser Schritt mit Freuden begrüßt (ib. p. 979 f.), zugleich aber protestierten einundsiebzig Väter mit energischen Worten dagegen, daß ohne vorangegangene Feststellung der Lehre von der Kirche die von der Unfehlbarkeit des Papstes behandelt werde (ib. p. 980 ff.), 15 freilich vergeblich. Die Glaubensdeputation, bei der die bis zum 25. März abzuliefernden Gutachten der Väter über das Schema De ecclesia in großer Zahl eingelaufen waren (Synopsis analytica observationum quae a patribus in caput et canones de romani pontificis primatu factae fuerunt, abgedruckt: Friedrich, Documenta II, p. 179—289) hatte am 27. April mit den Verhandlungen über den 20 Entwurf des durch die Veränderung des Arbeitsprogramms notwendig gewordenen neuen Schemas begonnen und war damit, nicht ohne daß in ihrer eigenen Mitte Differenzen aufgetaucht waren, bis zum 8. Mai zum Abschluß gelangt (Granderath III, S. 121 ff.). Unter die Synodalen wurde das neue Schema zusammen mit dem Bericht der Glaubensdeputation (Coll. L. p. 274 ff.) am 9. Mai übergeben. Das Schema (ib. p. 269 ff.) 25 führte den Titel Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi und bestand aus einer Einleitung und vier Kapiteln: 1. De apostolici primatus in beato Petro institutione, 2. De perpetuitate primatus Petri in romanis pontificibus, 3. De vi et ratione primatus romani pontificis, 4. De romani pontificis infallibilitate nebst drei canones. Ihm lag das elfte Kapitel jenes ersten Schemas De ecclesia 30 Christi und das Caput addendum vom 6. März zu Grunde.

Am 13. Mai begann die Generaldebatte in der fünfzigsten Generalkongregation, eingeleitet durch den Bericht des Bischofs Pie von Poitiers (Coll. L. p. 290 ff.). In den vierzehn Generalkongregationen, die sie ausgefüllt hat, wurden vierundsechzig Reden gehalten (Granderath III, S. 285), die zum Teil den Charakter von Abhandlungen trugen und begreiflicherweise 35 viele Wiederholungen aufwiesen. Als einen Verstoß gegen die Logik bezeichnete Bischof David von Saint Brieuc das Verfahren, über den Papst Erklärungen abzugeben, bevor die Lehre von der Kirche festgestellt sei, Kardinal Schwarzenberg unterstützte diesen Angriff auf die veränderte Tagesordnung, und zahlreiche andere Redner folgten ihm darin. Bischof Greith von St. Gallen sprach es offen aus, daß der Definition der päpstlichen Unfehl- 40 barkeit nicht nur Zweckmäßigkeitsgründe im Wege stünden, sondern auch Bedenken gegen die Lehre selbst. Bischof Hefele von Rottenburg, der wohl alle Synodalen an Geschichtskenntnis überragte und auf dem Gebiet seiner speziellen Forschung, in der Geschichte der Konzilien, eine anerkannte Autoritätsstellung behauptete, sprach als Historiker und führte das kirchliche Altertum ins Feld, vor allem die Verurteilung des Papstes Honorius I. durch 45 das sechste ökumenische Konzil. Bischof Ketteler von Mainz führte aus, daß durch die Erhebung der bisher nur als Schulmeinung vertretenen Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zur Würde eines Dogmas „die göttliche Konstitution der Kirche verändert und vernichtet zu werden scheint". Als Bischof Vérot von St. Augustin seine den Gegnern offenbar recht empfindlichen historischen Ausführungen in die Erklärung ausmünden ließ, daß es ihm 50 als ein Sakrileg erscheinen würde, dieser Lehre seine Stimme zu geben, wurde er von dem Präsidenten Capalti schroff unterbrochen und de Angelis entzog ihm das Wort. Bischof de las Cases polemisierte gegen die Vorlage, weil dadurch die Verfassung der Kirche verändert und aus einer aristokratischen in eine absolut monarchische umgewandelt würde. In der von Stroßmayer gehaltenen Rede wurde aus dem Ketzertaufstreit nachgewiesen, daß das 55 dritte Jahrhundert nichts von einer Unfehlbarkeit des römischen Bischofs wußte. Bischof Maret führte aus, daß der Unfehlbarkeitscharakter einer päpstlichen Lehrentscheidung von der Zustimmung der Bischöfe abhängig sei. Für Bischof Dinkel von Augsburg war der Mangel eines Hinweises auf die Unfehlbarkeit in Mt 16, 18 f. der ausreichende Schriftbeweis gegen diese Lehre. — Da nach allgemeiner Anschauung für die Dogmatisie- 60

rung einer Lehre nicht nur für notwendig erachtet wird, daß sie in der göttlichen Offenbarung enthalten ist, sondern auch, daß das Wohl der Kirche ihre Festlegung verlangt (Granderath III, S. 213), so tauchte die Frage ihrer Opportunität in der Debatte immer wieder auf und war auch gar nicht zu umgehen. Bischof Rivet von Dijon setzte hier 5 ein und zeigte, daß sie für nicht wenige unerträglich sei, dem Wohl der Kirche schade und für die Regierung der Kirche unnütz sei. Ebenso verneinte Kardinal Schwarzenberg ihre Begründung aus den Bedürfnissen der Gegenwart und Kardinal Rauscher bestritt, daß die achtzehn Jahrhunderte geltende Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Dekrete allgemeiner Konzile und der von der Kirche angenommenen Dekrete der Päpste nicht mehr genügend sei. 10 Zu den wichtigsten Reden gehört die des Erzbischofs Darboy von Paris (ebend. S. 233 bis 240), der die Vorgeschichte des Schemas kritisierte, die vorgeschlagene Definition an den für eine solche geltenden Erfordernissen prüfte und die praktischen Wirkungen ihrer Annahme untersuchte. — Von infallibilistischer Seite wurde natürlich versucht, alle diese Argumente zu entkräften und die Notwendigkeit des Dogmas zu erweisen, vor allem auch 15 aus der damaligen Zeitlage zu rechtfertigen. Erzbischof Leahy von Cashel fand die Lehre unmittelbar in der Schrift mitgeteilt, Erzbischof Spalding von Baltimore lieferte nach Granderath „sehr gründlich" den Traditionsbeweis, der Patriarch Valerga stellte seine Gegner mit den Monotheleten in Parallele. Daß ganze Länder die Definition herbeisehnten, wurde vielfach versichert und ihre Zweckmäßigkeit mehrfach aus dem angeblichen 20 Verfall der akatholischen Kirchen begründet. Kardinal Manning bemühte sich um diesen Nachweis für England, Erzbischof Schaepmann von Utrecht für Holland, Erzbischof Maddalena von Corfu für die schismatischen Griechen. Aber weder die Reden der einen noch die der anderen Partei haben auf den Gegner überzeugend gewirkt; die Debatte wogte hin und her, man hätte noch Monate lang in dieser Weise weiter diskutieren können ohne 25 daß die Aussicht auf Verständigung gewachsen wäre. — Am 3. Juni gelangte ein von mehr als hundertundfünfzig Vätern unterzeichneter Antrag auf Schluß der Generaldebatte (Coll. L. p. 984) zur Annahme (ib. p. 748), wodurch vierzig noch eingeschriebenen Rednern das Wort entzogen wurde (Friedrich III, S. 1849). Der von einundachtzig Synodalen gegen diese Verletzung des jedem von ihnen zustehenden Rechtes, die Gründe seiner Ab- 30 stimmung vorzutragen, eingelegte Protest (Coll. L. p. 986 ff.) wurde unter Hinweis auf das päpstliche Dekret vom 20. Februar von dem Präsidenten nicht angenommen.

Die am 6. Juni beginnende Spezialdebatte hat sich nur kurz bei der Einleitung (Coll. L. p. 269) aufgehalten. Als Bischof Vérot erklärte, daß die Vorrechte des Papstes nicht nach dem alten Glauben der Kirche, sondern nach der Auffassung der Ultramontanen 35 dargelegt würden, wurde er zur Sache gerufen (Granderath III, S. 296). Bischof Wiery von Gurk wandte sich dagegen, daß der Papst **perpetuum principium ac visibile fundamentum** der Einheit der Kirche genannt würde. Andere wünschten eine ganz neue Einleitung. Von den eingereichten Verbesserungsvorschlägen fand die Glaubensdeputation nur wenig brauchbar, der von ihr revidierte Text wurde am 2. Juli fast einstimmig an- 40 genommen (Coll. L. p. 756). — Auch die Verhandlung über das erste und zweite Kapitel über die Einsetzung des Primats und seine Fortdauer in den römischen Bischöfen (ib. p. 270 ff.) wurde rasch erledigt. Sie gelangten mit geringen Abänderungen an dem gleichen Tage zur Annahme (ib. p. 756). Von Interesse ist, daß die Glaubensdeputation den von Erzbischof Monzon von Granada gestellten Antrag, das göttliche Recht der Vereinigung 45 des Primats mit dem römischen Stuhl auszusprechen, abgelehnt hat. — Größere Schwierigkeiten zeigten sich bei den Verhandlungen über das dritte Kapitel, in dem das Wesen und die Bedeutung des Primats festgestellt wurde (ib. p. 271 f.). Hier provozierte zunächst die Wendung, daß dem Papst eine **plena potestas pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam** zukomme, das Verlangen nach Hinzufügung irgend welcher 50 Begrenzungen. Bischof Vérot gab seiner Kritik der von der ultramontanen Schule vertretenen Auffassung der päpstlichen Gewalt die scharfe Formulierung, daß er einen Kanon vorschlug (**Si quis dixerit, tam plenam esse Romani pontificis auctoritatem in ecclesia, ut omnia pro nutu suo disponere valeat, anathema sit**), der ihm eine überaus scharfe Zurückweisung des Präsidenten Capalti eintrug (Granderath III, S. 316). 55 Ferner bestanden Differenzen über die Sätze des Entwurfs, die den Papst für den **supremus iudex** in dem Sinn erklärten, daß eine Appellation von seiner Entscheidung an das ökumenische Konzil ausgeschlossen wurde, da ihre Anerkennung eine Bindung in Bezug auf die Infallibilitätsfrage enthielt. Endlich erregte es Bedenken, daß die **potestas iurisdictionis** des Papstes, der alle Hirten und Gläubigen auf der 60 ganzen Welt Gehorsam schulden, als **episcopalis, ordinaria et immediata** bezeichnet

wurde (Coll. L. p. 271). Von verschiedenen Seiten wurde die Streichung dieser Ausdrücke gewünscht, von Bischof Sola von Nizza mit der Motivierung, daß bei ihrer Annahme der Papst der einzige Bischof in der ganzen Kirche sein würde, während alle übrigen Bischöfe nur noch die Generalvikare des Papstes genannt werden dürften (Granderath III, S. 333). Als später über die eingereichten Besserungsvorschläge (Coll. L. p. 332 ff.) am 5. Juli von der Glaubensdeputation Bericht erstattet wurde, kam es noch über den dritten Kanon, der eine veränderte, nicht vorgeschlagene Fassung erhalten hatte, zu scharfen Auseinandersetzungen (Friedrich III, S. 1163 f.; Granderath III, S. 370 ff.). Die Annahme des dritten Kapitels samt des zugehörigen Kanons erfolgte am 11. Juli (Coll. L. p. 758).

Mit ungeschwächter Kraft trat die Synode am 15. Juni in die Spezialdebatte über das vierte Kapitel ein. Aus den Reden greifen wir nur die des Dominikaners Kardinal Guidi Erzbischof von Bologna heraus, weil sie besonderes Aufsehen erregt hat. Er bestritt nicht die Unfehlbarkeit des Papstes, aber sprach sie nur den Entscheidungen des Papstes zu, nicht dessen Person, und erklärte, daß der Papst an den vorher eingeholten Rat der Bischöfe gebunden sei, welche die Tradition der Kirche bezeugen. Von seiten der Mehrheit zog er sich starke Äußerungen des Mißfallens zu (Friedrich III, S. 1110 ff., Granderath III, S. 395 ff.) und wurde sofort nach der Sitzung in den Vatikan zitiert, um sich zu verantworten. Pius IX. ließ ihn hart an und schlug die Berufung auf die Tradition der Kirche durch das berühmt gewordene Wort nieder: „die Tradition bin ich." Anfang Juli drang in der Synode die Überzeugung durch, daß was für und gegen die Vorlage gesagt werden konnte, gesagt worden war, auch die Bischöfe der Minderheit versprachen sich keinen Vorteil von der Weiterführung der Diskussion. Dazu kam, daß die Hitze immer unerträglicher wurde und zahlreiche Opfer forderte (L. Veuillot schrieb damals: „Et si la définition ne peut mûrir qu'au soleil, eh bien, on grillera" vgl. Quirinus S. 571). Infolgedessen wuchs die Zahl der auf das Wort verzichtenden angemeldeten Redner von Tag zu Tag, so daß am 4. Juli in der zweiundachtzigsten Generalkongregation die Spezialdebatte geschlossen werden konnte, nachdem zu diesem vierten Kapitel siebenundfünfzig Väter gesprochen und einundsechzig auf das Wort verzichtet hatten. Nun gelangte der große Kampf rasch zu seinem Ende, doch nicht ohne unerwartete Zwischenfälle. Nachdem die Glaubensdeputation in der Generalkongregation vom 11. Juli über die von den Vätern eingereichten Verbesserungsvorschläge (Coll. L. p. 372 ff.) durch Bischof Gasser von Brixen Bericht (ib. p. 382 ff.) erstattet und eine neue Definitionsformel vorgeschlagen hatte, wurde in der fünfundachtzigsten Generalkongregation am 13. Juli das vierte Kapitel angenommen und darauf das ganze Schema zur Abstimmung gebracht. Das Ergebnis erregte großes Aufsehen, nicht weil die Vorlage angenommen wurde — darüber bestand kein Zweifel — sondern weil von den anwesenden 601 Vätern nur 451 mit **placet** stimmten, dagegen 88 mit **non placet** und 62 mit **placet iuxta modum** (ib. p. 760). Zu den mit non placet Abstimmenden gehörten u. a. (Quirinus S. 609 ff.; Friedrich, Documenta II, p. 426 ff.): Die Kardinäle Schwarzenberg (Prag), Mathieu (Besançon), Rauscher (Wien), die Patriarchen Jussuf (Antiochia) und Audu (Babylonien), die Erzbischöfe und Bischöfe a) aus Frankreich Ginoulhiac (Lyon), Darboy (Paris), Marguerye (Autun), Rivet (Dijon), Dupont des Loges (Metz), Dupanloup (Orleans), Marat (Sura i. p. i.), David (St. Brieuc), Place (Marseille); b) Deutschland und Österreich-Ungarn: Simor (Gran), Fürstenberg (Olmütz), Scherr (München), Deinlein (Bamberg), Wierzcheyski (Lemberg), Haynald (Kallocsa), Ketteler (Mainz), Stroßmayer (Bosnien und Syrmium), Förster (Breslau), Forwerk (apost. Vikar von Sachsen), Dinkel (Augsburg), Wiery (Gurk), Eberhard (Trier), Beckmann (Osnabrück), Crementz (Ermland), Namszanowski (Propst der preuß. Armee in Berlin), Hefele (Rottenburg); c) Italien: Nazari di Calabiana (Mailand), Losanna (Biella); d) Großbritannien und Vereinigte Staaten von Nordamerika: Conolly (Halifax), Fitzgerald (Little-Rock), Kenrick (Louisville), Bourget (Montreal). An der Abstimmung haben sich, obwohl in Rom anwesend, nicht beteiligt die Kardinäle: Mattei, Orsei, Quaglia, Hohenlohe, Bernardi, Antonelli, Grasselini. Zu den bedingt Zustimmenden gehörten: Kardinal Guidi von Bologna, Tannoczy (Salzburg), Melchers (Köln), Landriot (Rheims), Riccio (Cajazzo).

Angesichts der bevorstehenden Entscheidung wurde von den Gegnern der Definition noch ein letzter Versuch gemacht, sie in ihrem Sinne zu beeinflussen. Erzbischof Darboy richtete in der Denkschrift „**La dernière heure du concile**" einen Appell an die Mitglieder der Synode (Friedrich III, S. 1177 ff.), deren für die Majorität und die Leiter des Konzils peinliche Feststellungen so große Erregung hervorriefen, daß ein Protest gegen

diese Broschüre in der sechsundachtzigsten Generalkongregation am 16. Juli für nötig erachtet worden ist. Am Abend des 15. Juli wurde eine Deputation von sechs Bischöfen der Minderheit (Simor, Ginoulhiac, Darboy, Scherr, Ketteler und Rivet) von Pius IX. empfangen. Was sie erbat, blieb hinter den bisher von ihr erhobenen Forderungen weit zurück, denn sie beschränkte sich auf die zwei Wünsche, daß die Worte von der plenitudo potestatis im dritten Kapitel gestrichen und im vierten Kapitel der Aussage über die päpstliche Unfehlbarkeit die Worte hinzugefügt würden, daß er sich bei ihrer Bethätigung auf das Zeugnis der Kirche stütze. Ketteler warf sich vor dem Papst zu Boden und flehte ihn an, „der Vater der katholischen Welt möge der Kirche und dem Episkopat durch etwas Nachgiebigkeit Frieden und die verlorene Einigkeit wiedergeben“ (Quirinus S. 625). Pius IX. gab zwar keine bestimmte Zusage, aber sein Verhalten weckte neue Hoffnungen; daß sie trügerisch waren, bewies bereits der nächste Tag. Die Wirkung aller dieser Bemühungen war jedoch eine noch weitere Verschärfung des Dekrets. Denn die Glaubensdeputation beantragte, den Schlußworten „Huiusmodi definitiones romani pontificis ex sese irreformabiles esse“ den Zusatz zu geben „non autem ex consensu ecclesiae“ und die sechsundachtzigsten Generalkongregation hat ihn am 16. Juli angenommen, ohne über diese bedeutungsvollen Worte überhaupt noch in eine Beratung einzutreten (Friedrich III, S. 1185).

Durch die Ansetzung der vierten öffentlichen Sitzung auf den 18. Juli für definitive Abstimmung trat der Kampf um die Unfehlbarkeit in sein letztes Stadium. Die Minorität befand sich in einer verzweifelten Lage. Die feste Organisation einer Partei besaß sie nicht und hatte sie sich nicht schaffen können, da die sehr verschiedenen Elemente in ihrer Mitte nur durch die Verneinung der Zweckmäßigkeit der Definition der Infallibilität zusammengehalten wurden, nicht durch die Ablehnung der Lehre selbst. War infolge dieser Sachlage schon in den vergangenen Monaten ein einheitliches Vorgehen sehr erschwert worden, so war ein solches von dem Moment an überhaupt nicht mehr erreichbar, seit mit der Verkündigung des Dogmas als mit einer unmittelbar bevorstehenden Tatsache gerechnet werden mußte. Denn der Ausübung des Rechtes, auch bei der entscheidenden Schlußabstimmung das ablehnende Votum festzuhalten, stellten sich Erwägungen der Pietät in den Weg, vor allem gegen die Person des Papstes, der keinen Zweifel darüber gelassen hatte, daß er auf die Annahme des Dogmas das größte Gewicht legte, und die Furcht vor einer Benachteiligung des Ansehens der Kirche durch eine oppositionelle Kundgebung vor der großen Öffentlichkeit. Unter diesen Umständen blieb ihnen kein anderer Ausweg, als sich von der Sitzung fernzuhalten. Durch die Kurie selbst wurde er empfohlen und nahegelegt. Während nämlich bis zu diesem Zeitpunkt den Synodalen untersagt gewesen war, Rom zu verlassen, war am 16. Juli den Konzilsvätern allgemein die Erlaubnis erteilt worden, Urlaub zu nehmen (vel ratione valetudinis vel ratione negotiorum in dioecesi peragendorum, Coll. L. p. 761). Am 17. Juli übersandten daraufhin fünfundfünfzig Bischöfe der Minorität ein Schreiben an den Papst (ib. p. 994 f.; Friedrich III, S. 1194 ff.), in dem sie sich aufs neue zu ihrer Abstimmung vom 13. Juli bekannten und die Erklärung abgaben, aus Rücksicht auf ihn der Sitzung fern bleiben zu wollen (Pietas fidelis et reverentia . . . non patiuntur nos in causa personam sanctitatis vestrae adeo proxime concernente palam et in facie patris dicere: non placet). Daß sie durch ihre Abreise den Kampfplatz räumten, war ihnen in diesem Augenblick, wie es scheint, nicht klar, und die Verabredung, daß „für den Fall des Ansinnens, das Dogma anzuerkennen und zu verkündigen, keiner vorschnell für sich handeln solle, sondern die Bischöfe der einzelnen Länder zuvor noch eine Zusammenkunft haben und jede Nation mit der anderen konferieren sollen“ (Hefele an Döllinger 10. August 1870; Friedrich III, S. 1198; Granderath III, S. 557 f.), ist nicht gehalten worden. Die Gefahr, daß eine größere Zahl von Bischöfen sich dem kommenden Dogma nicht unterwerfen würde, war mithin beseitigt, bevor es definiert war. Erzbischof Melchers und Bischof v. Ketteler erklärten schriftlich ihre Unterwerfung, ehe sie Rom verließen. — In der öffentlichen Sitzung am 18. Juli (Coll. L. p. 481 ff.) waren fünfhundertfünfunddreißig Väter anwesend. Außer Bischof Riccio von Cajazzo und Bischof Fitzgerald von Little Rock stimmten alle mit placet, der Papst verkündigte darauf die Definition und die Bestätigung der Beschlüsse. Noch in derselben Sitzung unterwarfen sich die beiden genannten dissentierenden Bischöfe (Granderath III, S. 502 f.)

4. Die Vertagung des Konzils. Noch drei Generalkongregationen haben nach der vierten Sitzung stattgefunden, aber es waren unbedeutende Angelegenheiten, mit denen das Konzil noch einige Wochen beschäftigt und festgehalten worden ist. Am 26. Juli

wurde den Synodalen das Schema super apostolicis missionibus (Coll. L. p. 682 ff.) mit der Bestimmung, die Verbesserungsvorschläge bis zum 20. August vorzulegen, überreicht (ib. p. 762); es ist nicht mehr zur Verhandlung gelangt. Die siebenundachtzigste Generalkongregation am 13. August beschränkte sich darauf, die zusammengeschmolzene Disziplinardeputation zu ergänzen (ib. p. 763). Das revidierte Schema de sede episcopali vacante war der Gegenstand einer kurzen Debatte in der achtundachtzigsten Generalkongregation am 23. August (p. 764) und wurde in der neunundachtzigsten Generalkongregation nach den Vorschlägen der Glaubensdeputation am 1. September angenommen. — Die Zahl der Synodalen hatte sich inzwischen fortdauernd vermindert. Die Berechtigung zur Teilnahme an dem Konzil hatten gegen 1050 Prälaten besessen (Granderath II, S. 27), von denen aber nur 774 Väter erschienen und auch nicht dauernd versammelt waren. In der dritten öffentlichen Sitzung am 24. April hatten 667 Synodale abgestimmt, in der vierten am 18. Juli noch 535, dann aber sanken rasch die Ziffern der Anwesenden: am 13. August waren es 136, am 23. August 127, am 1. September nur noch 104. Es ist eine müssige Frage, ob das Konzil auch ohne den Zusammenbruch des Kirchenstaates noch einige Zeit seine Beratungen hätte fortsetzen müssen, der Hauptzweck seiner Berufung war erreicht, der großen Spannung war eine allgemeine Ermattung gefolgt und das Interesse für die Kirchenversammlung war erloschen; auch die Kosten fielen auf die Dauer ins Gewicht (Quirinus S. 187 berechnete in dem Brief vom 8. Februar, also in der Zeit der größten Frequenz, den täglichen Aufwand für die von dem Papst unterhaltenen Prälaten auf 25000 Francs). Da erfolgte die Aufhebung des Kirchenstaates und damit war ein ausreichender Anlaß gegeben, die nur noch vegetierende Versammlung aufzulösen und zugleich mit dieser Auflösung gegen die italienische Regierung einen Schlag zu führen. In der Bulle „Postquam Dei munere" vom 20. Oktober 1870 (Coll. L. p. 497 ff.) erklärte Pius IX., daß infolge der sacrilega invasio der Stadt Rom Zustände eingetreten seien, welche die für die Beratungen des Konzils notwendige Freiheit, Sicherheit und Ruhe vermissen lassen. Aus diesem Grunde wie mit Rücksicht darauf, daß die durch die großen Erschütterungen Europas geschaffene Lage die Anwesenheit der Bischöfe in ihren Diöcesen verlange, verfügte er die Vertagung des Konzils (Vaticani oecumenici concilii celebrationem usque ad aliud opportunius et commodius tempus suspendimus). Gegen die hier aufgestellte Behauptung, daß die neue Ordnung der Dinge in Rom die Freiheit des Konzils beeinträchtigen würde, verwahrte sich jedoch die italienische Regierung sofort (Depesche des Ministers des Auswärtigen Visconti-Venosta an die italienischen Gesandtschaften vom 22. Oktober, ib. p. 1738, deutsch: v. Kremer-Auenrode, Aktenstücke S. 321). Der Vorschlag des Erzbischof Spalding von Baltimore, das Konzil in der belgischen Stadt Mecheln fortzusetzen (Granderath III, S. 539), hat keine praktische Bedeutung erlangt.

III. Die Beschlüsse des Konzils. 1. Entwürfe und Anträge. Von den oben S. 453, 50 ff. genannten Kommissionen, denen die Vorbereitung der dem Konzil zu unterbreitenden Vorlagen überwiesen war, wurde eine große Zahl von Entwürfen für Lehr- und Disziplinardekrete ausgearbeitet, die in dem Index schematum quae a theologis et ecclesiastici iuris consultis praeparata fuerunt (Coll. L. p. 505 f.) verzeichnet sind. Eine erste Gruppe bildeten die dogmatischen Schemata (circa fidem): I. de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos, II. de ecclesia Christi, III. de matrimonio christiano (von dem Wesen der christlichen Ehe, von der Gewalt der Kirche in Bezug auf sie, von den Mischehen); eine zweite Gruppe achtundzwanzig Schemata circa disciplinam ecclesiasticam; eine dritte Gruppe achtzehn Schemata circa ordines regulares; eine vierte Gruppe zwei Schemata circa res ritus orientalis et apostolicas missiones.

Von ihrem, auch durch die Bulle Multiplices inter (§ 2, Coll. L. p. 18) anerkannten Recht, in Bezug auf die von der Synode zu verhandelnden Gegenstände Anträge zu stellen, haben zahlreiche Bischöfe Gebrauch gemacht (Granderath III, S. 434 ff.). Eine große Fülle von Vorschlägen dogmatischer, ethischer und disziplinarer Art ließen siebenunddreißig neapolitanische Erzbischöfe und Bischöfe durch den Erzbischof von Neapel, Kardinal Sforza einreichen (ib. p. 768—832). Elf französische Bischöfe unterbreiteten (ib. p. 832—849) sehr weitgreifende und durch die sich daraus auf das kirchliche Leben ergebenden Rückschlüsse wichtige Vorschläge. Sie verlangten u. a. die Errichtung von Klerikalseminaren in jeder Diöcese, die Hebung des Studiums der hebräischen und griechischen Sprache in ihnen, Anweisungen über die Predigtweise, sorgfältige Regelung des Ordenswesens, Beschränkung der Exemtionen. Appellationen an den heiligen Stuhl mit Über-

gebung des Metropoliten sollten nicht zulässig sein, in das Kardinalkollegium und in die römischen Kongregationen und Tribunale sollten neben Gelehrten auch im praktischen Leben bewährte Männer berufen werden und zwar aus allen Nationen. Verlangt wurde eine häufigere und regelmäßige Abhaltung der verschiedenen Arten von Synoden, eine 5 neue Bearbeitung des corpus iuris canonici, die Herabminderung der Zensuren und der dem Papst reservierten Fälle, eine Revision des Eherechts, eine Erweiterung der Dispensationsfakultäten der Bischöfe, eine schnellere Erledigung der Dispensationsgesuche in Rom, eine Verbesserung und Modernisierung der Bestimmungen über die Bücherzensur, eine Reform des Breviers, eine Beschränkung in der Gewährung neuer Ablässe, eine Milde- 10 rung der Fastengebote, eine genaue Überwachung der Verbreitung religiöser Bilder, der Ankündigung von Wundern und der Einführung neuer Andachtsübungen, ein energisches Vorgehen gegen das hetzerische, zuchtlose und das Interesse der Kirche schwer schädigende Treiben der katholischen Tagespresse. — Aus der Mitte der deutschen Bischöfe sind zum Teil die gleichen Wünsche laut geworden (ib. p. 873 ff.), z. B. betreffs der Ehegesetz- 15 gebung, der Dispensationen, der Reservatfälle, des Index. — In der gleichen Richtung bewegten sich auch die Vorschläge des Kardinals Schwarzenberg, der aber auch für die Landessprache in dem Gottesdienst Raum schaffen wollte (Granderath III, S. 445); ebenso die der belgischen Bischöfe (Coll. L. p. 876 ff.), der unter der Führung des Bischofs Bindi von Pistoja petitionierenden Bischöfe Mittelitaliens (ib. p. 881 f.), und der 20 Bischöfe von Quebec und Halifax (p. 879 f.). Nicht weniger als neun Anträge, die von fast zweihundert Vätern unterzeichnet waren (ib. p. 868 ff.), verlangten, daß die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel (corporea virginis assumptio in coelum) zum Dogma erklärt werde. Für eine Erhöhung der dem hl. Joseph in der Liturgie erwiesenen Ehre traten drei Postulate ein, die von dreihundertundvierzehn Vätern unterstützt wurden (ib. p. 895 ff.). 25 Mehrfach wurde auch die Empfehlung einzelner Vereine und Liebeswerke durch die Synode erbeten. Schon diese Auslese zeigt, daß auch die Synodalen ihrerseits dem Konzil ein gewaltiges Arbeitsprogramm zugedacht haben. Auf dem Konzil ist jedoch keiner dieser Anträge zur Verhandlung gelangt, freilich auch von den kurialerseits vorbereiteten Entwürfen nur eine kleine Anzahl. Aber selbst die wenigen auf der Synode durchberatenen 30 Vorlagen sind, wie die obige Darstellung gezeigt hat, nicht sämtlich Konzilsdekrete geworden, sondern nur zwei und auch sie nur in einem kleinen Ausschnitt.

2. Inhalt und Bedeutung der Beschlüsse des Konzils. Die beiden wichtigsten Entscheidungen vom 18. Juli haben folgenden Wortlaut. In cap. 3 heißt es am Ende: **Si quis itaque dixerit, Romanum pontificem habere tantummodo officium 35 inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores,** sed **etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et imme- 40 diatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit.** — Der Schluß des 4. Kapitels lautet: **Sacro approbante concilio docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate 45 doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit,** per **assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate** pollere, **qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide** vel **moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis** definitiones **ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse. Si** quis 50 **autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit: anathema sit** (m. Quellen[2] S. 380,15—23, 381,43—382,9).

Die erste Entscheidung betrifft das Verhältnis der bischöflichen und der päpstlichen Gewalt. Schon im Laufe des Mittelalters hatten die Bischöfe zu Gunsten des Papsttums manche Rechte aufgeben müssen, aber noch das tridentinische Konzil hatte **Sess. XXIII,** 55 **c. 4** ihnen das **regere ecclesiam dei** (ebend. S. 243,12) zugeschrieben. Auch das **Vaticanum** bestreitet nun zwar, daß die Proklamation der **ordinaria et immediata potestas iurisdictionis** des römischen Bischofs über die ganze Kirche der bischöflichen Gewalt Eintrag thut, aber das **regere ecclesiam** ist zu einem **regere assignatos sibi greges** zusammengeschrumpft (ebend. S. 379,36) und aus den Verhandlungen des Konzils 60 ergiebt sich ganz klar, daß alle Versuche, die Selbstständigkeit des Episkopats in diesem

Dekret zum Ausdruck zu bringen, gescheitert sind. Indem dem Papst hier ein Universalepiskopat zugesprochen wird, der es ihm ermöglicht, in jeder Diöcese, zu allen Zeiten, unter allen Umständen mit dem Rechte des ordentlichen Bischofs einzugreifen, ist die Stellung des betreffenden Diöcesanbischofs zweifellos depotenziert, denn er hat nicht nur in dem Papst einen Bischof neben sich, sondern einen solchen, der zugleich als Inhaber des Primates die Quelle aller der Rechte darstellt, die ihm von Amts wegen zukommen. 5

Die zweite Bestimmung spricht die Irrtumslosigkeit der Lehrentscheidungen des Papstes aus und nimmt daher für sie in Anspruch, daß sie für jeden katholischen Christen verbindlich sind und dauernde Geltung haben. Bei der Feststellung der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um einer päpstlichen Kundgebung den Charakter der Infallibilität 10 zu sichern, ist aus den Ausführungen des Vatikanums, die den diese Unfehlbarkeit definierenden Worten vorangehen, die Erklärung heranzuziehen, daß die Nachfolger des Petrus nicht die Aufgabe haben, eine neue Lehre zu enthüllen, sondern unter dem Beistand des hl. Geistes die durch die Apostel überlieferte Offenbarung oder Glaubenshinterlage heilig zu bewahren und treu auszulegen. Es gehört dazu ferner, daß die Entscheidung **ex** 15 **cathedra** erfolgt sein muß d. h. in Ausübung des **munus pastoris et doctoris omnium christianorum**, daß sie eine **doctrina de fide vel moribus** enthält und als eine **ab universa ecclesia tenenda** definiert wird. Diese Voraussetzungen einer infalliblen Entscheidung haben aber nicht die Bedeutung von Symptomen, aus denen sicher erkannt werden kann, ob im konkreten einzelnen Fall eine solche vorliegt oder nicht, denn das Vorhandensein 20 dieser Voraussetzungen ist nicht an bestimmte von anderen erkennbare Merkmale geknüpft. Sie haben auch nur in sehr beschränktem Maße den Charakter von Begrenzungen der päpstlichen Gewalt, denn ob eine Entscheidung dem **depositum fidei** angehört, ob sie in den Bereich der **fides** oder der **mores** fällt, ob sie kathedratisch ist, welcher Geltungskreis ihr zukommen soll, darüber hat eben nur der Papst selbst zu befinden, keine Instanz außer 25 ihm. Eine Bindung des Papstes liegt jedoch insofern vor, als durch die Proklamation seiner Unfehlbarkeit auch alle päpstlichen Lehrentscheidungen vergangener Jahrhunderte in den Rang von infalliblen Kundgebungen eingerückt sind und daher nicht umgestoßen werden können. In diese Rubrik gehören vor allem die Entscheidungen, deren Bestreitung mit dem Anathema bedroht, deren Anerkennung als Beweis des Glaubens verlangt oder 30 wie in der Bulle **unam sanctam** Bonifazius' VIII. gar als Bedingung der Seligkeit hingestellt wurde. Ob alle diese päpstlichen Lehrentscheidungen unter sich die, vom Standpunkt des Infallibilitätsdogmas aus geurteilt, unentbehrliche innere Übereinstimmung besitzen, ist hier nicht zu untersuchen; aber sie wird präsumiert. Dabei ist es sehr bezeichnend, daß die Sammlung der als unfehlbar zu beurteilenden päpstlichen Entscheidungen zwar von 35 privater Seite unternommen worden ist (**Analecta iuris pontificii XXII** p. 897—946, Scherer KR § 100 Anm. 6 nennt die hier gegebene Liste der **actes dogmatiques** „wohl viel zu groß") und nach Leo X. (**sanctos Romanos pontifices praedecessores nostros in suis canonibus seu constitutionibus numquam errasse**, m. Quellen[2] S. 185, 16 ff.) wie dem Syllabus Pius' IX. (Nr. 23 verurteilt den Satz: **Romani pontifices ... in rebus** 40 **fidei et morum definiendis errarunt**, ib. S. 367, 35 ff.) möglich sein müßte, aber von der für diese Arbeit im letzten Grunde allein zuständigen Stelle d. h. von dem Papst selbst nicht in Angriff genommen worden ist und, dürfen wir hinzufügen, schwerlich unternommen werden wird. Denn eine solche autoritativ festgestellte Liste unfehlbarer Entscheidungen würde eine Beengung und Belastung des Papsttums bedeuten, auf die es begreiflicherweise gern 45 verzichtet. Es besteht mithin über den infalliblen Charakter päpstlicher Entscheidungen große Unklarheit — trotz Pius IX., der erklärt hat: „Wer das Dekret mit aufrichtiger Gesinnung liest, dem liegt sein wahrer Sinn leicht zu Tage" (m. Quellen[2] S. 382 Anm. 1) — und zwar sowohl bezüglich der nach als der vor dem Vatikanum ergangenen und es ist nicht zu erwarten, daß sie gehoben werden wird. Das Papsttum hat vielmehr ein 50 sehr starkes Interesse an der Erhaltung dieses Zustandes. Denn da für Mitglieder der katholischen Kirche die Verpflichtung der Unterordnung unter seine kathedratischen Lehrentscheidungen nicht zweifelhaft sein kann, so hat die Unsicherheit darüber, wo eine solche vorliegt, einerseits zur Folge, daß alle päpstlichen Entscheidungen über Gegenstände des Glaubens oder der christlichen Sitte von dem Nimbus der Irrtumslosigkeit umgeben sind 55 und daher als infallible respektiert werden, andererseits aber wird freie Hand behalten, eine getroffene Entscheidung gegebenenfalls nachträglich als nicht kathedratisch preiszugeben. Daraus erwächst die eigenartige Situation, daß es päpstliche Entscheidungen **de fide** und **de moribus** giebt, die als vom apostolischen Stuhl erlassen für den katholischen Christen ohne weiteres verpflichtende Kraft haben, aber doch nicht in Ausübung des höchsten Lehr- 60

amtes erlassen worden sind, so daß für sie Unfehlbarkeit nicht in Anspruch genommen werden kann, und wieder andere päpstliche Entscheidungen **de fide und de moribus**, die ebenso aufzunehmen sind, aber auf Grund des Lehramts getroffen wurden und daher den Vorzug der Unfehlbarkeit besitzen. Da ferner der einzelne Papst nicht dagegen gesichert ist, als Privatmann dem Irrtum oder sogar der Sünde der Häresie zu verfallen (Ph. Hergenröthers Lehrbuch des kath. Kirchenrechts 2. Aufl. herausgeg. von J. Hollweck, Freiburg i. B. 1905, S. 267), es aber an einem Organ der Kirche fehlt, einen solchen Defekt festzustellen oder den betreffenden Papst wider seinen Willen zu entfernen, so kann der Fall eintreten, daß der als Individuum in Glaubenssachen irrende Papst unter dem Einfluß dieses Irrtums sich des höchsten Lehramts bedienen will, aber in dessen Handhabung trotzdem nicht dem Irrtum verfallen kann, d. h. es ist anzunehmen, daß in einem solchen Fall — und die Geschichte (z. B. Honorius I.) zeigt die Berechtigung, ihn als möglich zu setzen — die Ausübung des Lehramts in Wahrheit nicht stattfindet. Dieser Schluß ist zu ziehen, weil eben das Lehramt die Verheißung der Irrtumslosigkeit hat. Daraus ergiebt sich aber, daß der als Privatmann irrende Papst auch in seiner amtlichen Thätigkeit dem Irrtum unterlag, als er glaubte, das Lehramt ausüben zu können. Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes eröffnet demnach den Ausblick auf recht komplizierte Verhältnisse, vor denen man sich nur retten kann durch den — Glauben, daß thatsächlich Päpste nicht geirrt haben und nicht irren können.

Eine wichtige Konsequenz der Dogmatisierung der Lehre von der Infallibilität des Papstes ist die grundsätzliche Veränderung der Stellung der ökumenischen Konzile. Allerdings hatte sich die in Konstanz (Sess. V., m. Quellen[2] S. 155, 16 ff.) erhobene Forderung, das **concilium generale** als die Repräsentation der katholischen Kirche anzusehen, nicht durchgesetzt, wohl aber die Anschauung, daß dieser Wert dem in Verbindung mit dem Papst tagenden Konzil zukomme. Diese Sachlage ist durch das Vatikanum wesentlich verändert worden. Von den ökumenischen Konzilen heißt es hier, daß sie von den Päpsten benutzt worden sind, um durch sie Definitionen vornehmen zu lassen, aber sie waren dafür nicht das einzige Medium (**Romani pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis conciliis aut explorata ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis ea tenenda definiverunt, quae sacris scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, deo adiutore cognoverant** (ebend. S. 381, 16 ff.). Dieses historische Urteil findet seine Ergänzung bezw. Begründung darin, daß in der sich anschließenden Definition des Dogmas die Unfehlbarkeit lediglich dem Papst zugeschrieben wird. Jedem Versuch, dabei die Mitwirkung des ökumenischen Konzils als unausgesprochene Voraussetzung zu behandeln, stehen die Schlußworte **non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse** (ebend. S. 382, 7) hemmend im Wege. Für die Feststellung von Glaubensdekreten ist das ökumenische Konzil demnach überflüssig geworden, es hat seine konstitutive Bedeutung verloren und ist ein konsultatives Organ der Kirche geworden, das auch in Zukunft herangezogen werden kann, aber nicht herangezogen zu werden braucht. Eine selbstständige Bedeutung besitzt es nicht mehr, mag es vielleicht auch einmal wieder berufen werden, um durch seinen bloßen Zusammentritt die Ökumenizität des römischen Katholicismus glanzvoll und sinnenfällig zum Ausdruck zu bringen, um die überlegene Machtstellung des Papsttums vor allen Völkern zu bezeugen oder um ihm die Verantwortung für ernste Entscheidungen abzunehmen oder tragen zu helfen.

Sehr verschiedenartige Widerstände hatte das Papsttum niederkämpfen müssen, ehe es den 18. Juli 1870 erlebt hat, auch noch auf dem Konzil selbst. Aber Pius IX. hat an diesem Tag weit mehr erreicht als die Deklaration seiner Unfehlbarkeit. Denn es ist ihm gelungen, im Zusammenhang mit der Dogmatisierung dieser Lehre auch die in der Verfassung der Kirche liegenden Anknüpfungspunkte für Selbstständigkeitsbestrebungen antikurialer Art zu beseitigen. Nachdem das Kardinalskollegium die Rolle einer eigene Politik treibenden Korporation ausgespielt hatte, war das Papsttum nur noch durch den Episkopat, der an der von ihm im Altertum eingenommenen Stellung festhielt, und durch das ökumenische Konzil beengt. Durch die Lehre des Vatikanums von dem Universalepiskopat des römischen Bischofs wurde der Episkopat ungefährlich, durch die dem Papst allein zugeschriebene Infallibilität wurde das ökumenische Konzil entwertet, die Entwickelung des Papsttums zur absoluten Monarchie hatte ihre letzte Phase durchlaufen.

3. Die Aufnahme der Beschlüsse. Nur bezüglich der Bischöfe der Konzilsminorität konnte es fraglich sein, ob die Anerkennung des neuen Dogmas auf Schwierigkeiten

stoßen würde. Sie hatten in Rom tapfer ihre Bedenken geäußert, an der Geschäftsordnung Kritik geübt und sich auch dadurch nicht einschüchtern lassen, daß die Präsidenten ihre Reden gern unterbrachen. Auch die Art, wie der chaldäische Patriarch Audu und Erzbischof Casangian behandelt wurden (über die apologetischen Bemühungen Granderaths, diese sehr sonderbaren Vorgänge von der Konzilsgeschichte loszulösen, vgl. II, S. 325 ff.), 5
und dann später noch Kardinal Guidi (ebend. III, S. 395 ff.), hat ihnen nicht den Mund geschlossen. Die stärkste Bedrohung der Freiheit des Konzils aber erfolgte freilich von außen her, jedoch nicht von seiten der Staatsregierungen, sondern durch die ultramontanen Treibereien. „Die Agitation (zu Gunsten der Infallibilität) wurde — erklärte Erzbischof Darboy in seiner Rede vom 20. Mai — durch demagogische Künste soweit betrieben, daß 10
viele Väter des Konzils im Gewissen beängstigt und mit der Furcht erfüllt wurden, sie könnten in ihre Diöcesen nicht zurückkehren und dieselben nicht ohne die größten Schwierigkeiten leiten, wenn sie Widerstand gegen die Definition leisteten. So ist es geschehen, daß diese Väter, obgleich gewissenhaft ihrer Pflicht folgend, dem heftigen Drängen von außen her und der künstlich gemachten Meinung zu weit nachgaben und die Frage der päpstlichen 15
Unfehlbarkeit dem Konzil vorzulegen beantragten. Durch den sozusagen vor den Toren des Konzils erhobenen Lärm ist unsere Freiheit und unsere Würde einigermaßen beeinträchtigt worden, was sehr beklagt werden muß" (ebend. S. 234, vgl. S. 281). Auch Erzbischof Schwarzenberg beklagte sich in scharfen Worten über die maßlose Anfeindung der Minoritätsbischöfe in der ultramontanen Presse (ebend. S. 279), sehr mit Recht. Denn 20
es hat ihnen sehr fern gelegen, eine radikale Opposition zu treiben. Darin lag gerade ihre Schwäche, daß sie opponierten, aber ihrem Widerspruch dadurch selbst die Spitze abbrachen, daß sie auf halbem Wege stehen blieben, stehen bleiben mußten, wenn sie ihrer theologischen Überzeugung nicht untreu werden wollten. Sie haben vom Boden der heiligen Schrift aus, durch die Verwertung der Geschichte der Kirche (u. a. der Verurteilung des 25
Papstes Honorius I. wegen Häresie vgl. d. Art. Bd VIII S. 314) und mit logischer Beweisführung ihren Gegnern scharf zugesetzt. Jede Kritik des vatikanischen Dogmas — von einer solchen ist hier abzusehen — wird die Schriften und Reden der Minorität dankbar benutzen, denn sie sind eine Fundgrube gelehrten Wissens, sie bieten manche scharfsinnige Erörterung und was ein vorvatikanischer Theologe der römischen Kirche gegen 30
das Dogma vorbringen konnte, ist von ihnen gesagt worden. Aber es fehlt ihren Ausführungen die durchschlagende Kraft, und zwar nicht etwa nur, weil das Konzil bei der Art seiner Zusammensetzung für Belehrungen unzugänglich war, sondern weil sie mit der Majorität in der Grundauffassung des Wesens der Kirche und des römischen Primats eins war; auf dieser Basis konnte aber der Kampf gegen die Unfehlbarkeit des Papstes 35
nur mit halber Kraft geführt werden. Er war um so schwieriger, wenn zugleich in Rechnung gezogen wird, daß in dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts der Ultramontanismus und mit ihm die bis zum Papstkultus sich steigernde Schätzung des Papstes große Fortschritte gemacht hatte. Unter den Bischöfen der älteren Generation regten sich zwar noch Gegenströmungen, aber er war die von Rom offen begünstigte Richtung. 40
Ferner war die Definition der Lehre von der **immaculata conceptio** der Maria durch Pius IX. i. J. 1854 (m. Quellen[3] S. 362) bereits unter der Voraussetzung erfolgt, daß ihm das Recht zur Festsetzung eines Glaubenssatzes zustand. Da dieses Dogma dem damaligen katholischen Empfinden entsprach und nicht gleichzeitig die grundsätzliche Frage nach der Kompetenz des Papstes zu diesem Vorgehen gestellt wurde, war diese Entscheidung freilich 45
nicht nur nicht angefochten, sondern sogar mit Freuden begrüßt worden. In ihrer Anerkennung aber lag ein Präjudiz für die Verhandlungen des Vatikanums. Denn die Zustimmung zu dem hier eingeschlagenen Verfahren des Papstes war nur unter der Bedingung zulässig gewesen, daß er als ein zuverlässiges Organ der in Glaubensfragen irrtumsfrei urteilenden Kirche gehandelt hatte. War ihm aber diese Qualität in diesem einzelnen 50
Fall stillschweigend zuerkannt worden, dann war es schwer, ihr Vorhandensein grundsätzlich zu bestreiten. Der weitaus größte Teil der Minoritätsbischöfe hat auch nicht gewagt, diesen Weg zu betreten. Sie schreckten davor zurück, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes materiell zu bekämpfen. Man wollte sie wohl als Schulmeinung gelten lassen und beanstandete nur ihre Dogmatisierung. Es handelte sich also um eine in ihrer 55
Aktionskraft stark beschränkte Opposition, deren Redner es noch dazu nicht unterließen, bei den verschiedensten Gelegenheiten ausdrücklich ihre persönliche Ergebenheit gegen den Papst zu betonen. Ihre Widerstandsfähigkeit ist von der Kurie richtig eingeschätzt worden. Der protestierende Episkopat hielt stand gegenüber den Versuchen der Einschüchterung, aber angesichts der drohenden Alternative: Unterwerfung oder Schisma hat er sich gebeugt. 60

Die katholische Kirche erlebte einen ihrer glänzendsten Triumphe, nicht einen einzigen Bischof hat sie verloren. Nur haben nicht alle die gleiche Schnelligkeit des Umdenkens bewiesen. (Die Daten der Zustimmung der Minoritätsbischöfe durch ihre sog. Adhäsionserklärungen sind verzeichnet Coll. L. p. 995 ff.).

Da Deutschland in der Opposition die Führung gehabt hatte und die deutsche Wissenschaft für den Kampf gegen das Dogma die schärfsten Waffen geliefert hatte, war die Haltung des deutschen Episkopats von besonderer Wichtigkeit. Schon der Hirtenbrief der Ende August in Fulda versammelten Bischöfe (ib. p. 1733 ff.) bewies den großen Umschwung, der sich überraschend schnell in seiner Mitte vollzogen hatte. Auch die zunächst noch zurückhaltenden Bischöfe sind dann bald nachgefolgt, als letzter Bischof Hefele, der nach langen, schweren Kämpfen am 10. April 1871 die Konzilsdekrete veröffentlichte, weil er von seinem Klerus im Stich gelassen wurde (Granderath III, S. 559 ff.). — Daß Kardinal Rauscher sich schon vor seiner Abreise von Rom unterworfen hatte, verfehlte nicht seine Wirkung auf die übrigen Minoritätsbischöfe Österreich-Ungarns. Auch Kardinal Schwarzenberg that diesen Schritt, da ihn „die Bemerkung, gleichsam einzig und allein noch der Widerspenstige zu sein, in die größte Unruhe versetzte" (Brief an Dupanloup vom 25. Januar 1871, Granderath III, S. 574). Erzbischof Haynald hat mit seiner Zustimmung zurückgehalten, bis ihm von Kardinal Antonelli „ein ziemlich kräftiges Schreiben" zuging (ebend. S. 577). In seiner Antwort vom 15. September 1871 erklärte er mit großer Unerschrockenheit, daß er den Widerstand gegen das von ihm bekämpfte Dogma auch jetzt noch fortsetzen würde, wenn die anderen Bischöfe ihre auf dem Konzil eingenommene Haltung festgehalten hätten. Da sie nun aber bis auf wenige ihre Zustimmung erklärt hätten, so sei für die Definition die ihr bisher fehlende aber notwendige moralische Einmütigkeit nunmehr vorhanden, so daß er als Katholik sich unterwerfe und das Dogma anerkenne. Dessen amtliche Bekanntmachung aber lehnte er ab und verwahrte sich gegen den Tadel des Staatssekretärs, daß sein Verhalten auf dem Konzil „wenig lobenswert" gewesen sei. Bischof Stroßmayer von Sirmium schrieb noch am 23. Januar 1871 an Dupanloup (Schulte, Der Altkatholicismus S. 258 f.): **Concilium Vaticanum manifestissime liberum non fuit nec proinde iure instructum dogmata condendi, quibus universi orbis conscientia obligaretur. Concilium Vaticanum apertissima principii petitione et circuli vitiosi errore illud tandem definivit, quod ab anni initio definitum stabilitumque praesupposuit. Pontifex semet personaliter infallibilem ab initio usque ad finem gessit, ut semet personaliter infallibilem tandem definiat: hoc modo tota concilii oeconomia et activitas in quandam ludibrii speciem, venia sit verbo, degeneravit. Legitimus proinde concilii huius character sine gravissimis, funestissimis sequelis nullo modo agnosci potest.** Zugleich erklärte er die Absicht der römischen Kurie, durch Entziehung der Dispense die Bischöfe zur Unterwerfung zu zwingen für einen Mißbrauch, der den Namen Tyrannei verdiene. Am 26. Dezember 1872 aber hat auch Stroßmayer die Konzilsdekrete in seinem Diöcesanblatt verkündigt. — Auch Bischof Greith von St. Gallen ging diesen Weg, obwohl er sich zunächst zu einem reservierten Verhalten entschloß und seine Hoffnungen darauf setzte, daß der nächste Papst „durch eine kommentierende **Constitutio apostolica** die **cooperatio episcoporum** bei Glaubensentscheidungen festsetzen" werde, „was möglich wäre, ohne die Substanz des neuen Dogmas ändern zu müssen" (Granderath III, S. 587). — An dem Versuch, das kommende Dogma abzuwehren, hatte sich ein beträchtlicher Teil der französischen Bischöfe mit großem Eifer beteiligt, jetzt lag es ihnen offenbar sehr am Herzen, die Erinnerung daran vergessen zu machen (Granderath III, S. 590 ff.). Bei Kardinal Mathieu vollzog sich der Umschwung so rasch, daß er schon am 8. August die schriftliche Erklärung abgab, „**toto corde et animo**" dem Beschluß zuzustimmen. Acht Tage später folgte ihm Erzbischof Ginoulhiac von Lyon, bald auch der besonders wegen seiner antiinfallibilistischen, schriftstellerischen Thätigkeit vielgenannte Bischof Maret. Dupanloup, den Kardinal Hohenlohe als einen geheimen Jesuiten bezeichnete (Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig I, S. 394 f.), hat es offenbar keine inneren Kämpfe gekostet, Selbstverleugnung zu üben. Erzbischof Darboy erklärte noch vor seinem ihm durch die Kommune bereiteten gewaltsamen Ende seine ausdrückliche Zustimmung, auch Père Gratry beugte sich unter den persönlichen und disziplinaren Einwirkungen des Erzbischofs Dechamps. Auch die italienischen, englischen und nordamerikanischen Minoritätsbischöfe blieben nicht zurück. Bemerkenswert ist, daß Erzbischof Kenrick von St. Louis in einem Brief an Lord Acton vom 29. März 1871 (Schulte S. 267 ff., Granderath III, S. 606 ff.) seine Unterwerfung lediglich als einen

Akt des Gehorsams gegen die Autorität der Kirche darstellte und hinzufügte, „daß sie nicht aus der Beseitigung der Gründe hervorgegangen war, die seine Opposition gegen die Dekrete veranlaßten". — Die meisten Bischöfe scheinen die Konzilsbeschlüsse in ihren Diöcesen publiziert zu haben, deren rechtliche Verbindlichkeit war jedoch nach der Auffassung der Kurie (Rundschreiben Antonellis an die Nuntien vom 11. August 1870, Coll. L. p. 1715; Granderath III, S. 592) bereits durch die päpstliche Bestätigung und Verkündigung in der dritten und vierten öffentlichen Sitzung sichergestellt.

Durch diese nachträgliche Zustimmung der Minoritätsbischöfe zu dem vatikanischen Dogma ist die große Krisis, die es für die römisch-katholische Kirche heraufbeschworen hatte, überwunden worden. Aber es konnte nicht verhindert werden, daß der Protest gegen den vatikanischen „Neukatholicismus" zur Bildung der altkatholischen Kirche (vgl. d. Art. Bd I S. 415ff.) geführt hat, deren Bedeutung zu keiner Zeit in der Zahl ihrer Mitglieder voll zum Ausdruck gekommen ist, vielmehr nach ihrem Eintreten für die großen ihr einst von Döllinger vorgezeichneten Aufgaben (Brief vom 18. Oktober 1874, m. Quellen[2] Nr. 484 S. 423) bemessen werden muß.

Das Vatikanische Konzil bezeichnet in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche den Anfang einer neuen Periode. Die Macht des Papsttums ist gesteigert worden, und die Zentralisierung der kirchlichen Verwaltung in Rom hat weitere Fortschritte gemacht. Eine für das Papsttum besonders glückliche Fügung war es, daß unmittelbar nach den entscheidenden Beschlüssen durch die italienische Einheitsbewegung das Ende des Kirchenstaats herbeigeführt wurde. Denn dadurch trat Papst Pius IX. in den Genuß der Privilegien des Märtyrers wie früher Pius VII., und für seine beiden Nachfolger wurde die „römische Frage" ein Agitationsmittel ersten Ranges und eine unerschöpfliche Quelle von Kundgebungen der Pietät. Vor allem aber wurde das Papsttum dadurch von einer Aufgabe befreit, der es notorisch nicht gewachsen war, durch die es in den engen Kreis territorialer Interessen hinabgezogen wurde, die Jahrhunderte hindurch die Behauptung seiner internationalen Position erschwert hatte. Die von dem unfehlbaren Papst regierte Kirche hat an Festigkeit, an Einheit, an Geschlossenheit gewonnen, die Durchführung der Romanisierung des innerkirchlichen Lebens wurde erleichtert, auch die Handhabung der Disziplin, kurz der politische Katholicismus hat eine Verstärkung seines Unterbaus erfahren. Dazu kommt ferner, daß das Papsttum sich klugerweise bisher davor gehütet hat, in einzelnen konkreten Fällen seine Entscheidungen als kathedratische zu kennzeichnen d. h. es hat die Wirkungen des anerkannten Besitzes der Unfehlbarkeit für seine gesamte Thätigkeit in Anspruch genommen. Als einen Reflex dieser Sachlage haben wir es anzusehen, wenn Ehrhard (Der Katholicismus und das zwanzigste Jahrhundert, Stuttgart 1902, S. 275) von einer „befreienden Wirkung der Unfehlbarkeitserklärung" spricht oder Smolka (Erinnerung an Leo XIII., Freiburg 1906, S. 23f.) die Eröffnung des Vatikanischen Archivs aus der durch dieses Dogma geschaffenen Sicherheit ableitet. Derartige, auf den ersten Blick paradox erscheinende Urteile sind nicht so leicht zu werten wie es oft geschehen ist. Aber gerade dieses Ehrhardsche Buch liefert auf der anderen Seite den Beweis, daß innerhalb der durch das Vatikanum bestimmten römischen Kirche das herrschende System sich durchaus keiner bedingungslosen Zustimmung zu erfreuen hat. Aus zahlreichen Symptomen geht ferner hervor, daß die Laien auf eine stärkere Mitarbeit an dem kirchlichen Leben hindrängen, daß die Überspannung des Autoritätsprinzips schwer empfunden wird, daß die Klerikalisierung der Politik auf Widerspruch stößt, daß das nationale Empfinden erstarkt und sich gegen das Übergewicht des romanischen Elements in der Kirche auflehnt, daß die Anerkennung des modernen Staatsgedankens in ihrer eigenen Mitte an Boden gewinnt, daß das Verlangen, zu der modernen Kultur ein positives Verhältnis zu gewinnen, zunimmt, daß der Geist ernster wissenschaftlicher Forschung auch in der römischen Kirche seine befreienden Wirkungen ausübt. Mag in den Bestrebungen des sog. Reformkatholicismus sich auch viel Unklares, Widerspruchsvolles, Unfertiges finden, die Bewegung ist da und es gelingt nicht, sie durch Ableugnung aus der Welt zu schaffen. Ebenso zeigt die internationale Los-von-Rombewegung, daß in der katholischen Christenheit sich viel Unmut angesammelt hat und die Zeit kritikloser Unterwerfung für weite Kreise der Vergangenheit angehört. Wir beobachten demnach innerhalb der katholischen Kirche das Wirksamwerden von Faktoren, die dem Versuch einer weiteren Ausgestaltung der vatikanischen Grundsätze quer in den Weg treten.

Nach der rein politischen Seite hatte das Konzil zunächst nur die Wirkung, daß Österreich mit der Begründung, daß „der Kompaziszent ein anderer geworden sei" (Coll. L. p. 1719) am 30. Juli 1870 das Konkordat von 1855 (ebend. p. 1721 ff.) kündigte (über das Verhalten der

Staatsregierungen gegenüber den Konzilsbeschlüssen vgl. Granderath III, S. 663 ff.; Friedberg, Aktenstücke S. 53 ff.). Aber auch bei dem Ausbruch des preußischen Kulturkampfs war „zum Teil wenigstens der Eindruck bestimmend, den der Gang des Konzils auf die Staatsregierungen machte" (F. X. Funk, Kultur der Gegenwart I, 4, Leipzig 1906, S. 245). In der jüngsten Vergangenheit endlich hat das katholische Frankreich die Trennung des Staates von der Kirche vollzogen, nachdem sich die Unmöglichkeit herausgestellt hatte, auf dem Boden der durch das Konkordat von 1801 geschaffenen Rechtsverhältnisse sich des Ansturms der in ihr durch das Vatikanum zum Siege gelangten ultramontanen Richtung zu erwehren.

Die Definition des Dogmas von dem Universalepiskopat und der Infallibilität des römischen Bischofs hat die Geschichte der Entstehung dieses Dogmas zum Abschluß gebracht. Diese Lehren gehören seitdem zu dem Kreis geoffenbarter Glaubenswahrheiten und werden von dieser Kirche niemals aufgehoben werden, wohl eher noch eine Steigerung erfahren (Rede von E. Commer, Professor der Theologie an der Wiener Universität „De maiestate pontificis romani" zu Ehren des 25jährigen Papstjubiläums Leos XIII. u. a.: **affirmamus, ecclesiae esse unum caput in duabus personis distinctis, Christo scilicet et Petro. — Sicut humanitas Christi est quasi instrumentum animatum coniunctumque divinitatis, quae propria filii est, simili quoque modo pontifex m. dici potest primarium instrumentum humanum animatumque ipsius verbi incarnati ac divinitatis, quacum coniunctus est auctoritate vicarii universa. Recte igitur papa a s. Catharina virgine Senensi alter Christus appellabatur.** Jahrbuch f. Philosophie u. spekulative Theologie, herausgeg. von E. Commer, Paderborn 1903, S. 497. 502). Aber auch von diesem Dogma gilt, daß seine offizielle Rezeption ihm noch nicht die Garantie verleiht, daß es thatsächlich in dem von dem beschließenden Konzil gewollten Umfang für alle Zeiten respektiert und wirksam sein wird. Die Dogmengeschichte liefert nicht wenige Beispiele von Umwertungen und Entwertungen einzelner Dogmen, ohne daß die innere Abwendung von ihnen die Konsequenz erzwingt, daß sie formell aufgehoben oder abgeändert werden. Sollten Zeiten wiederkehren wie die des 18. Jahrhunderts, so würde auch die Einschätzung des vatikanischen Dogmas davon nicht unberührt bleiben. Aber die römische Kirche wird bei ihrer großen Anpassungsfähigkeit und Elastizität auch solchen Eventualitäten gewachsen sein, denn sie hat sich den Weg der authentischen Interpretation des Dogmas nicht verschlossen und besitzt in der Methode des Dissimulierens gegenüber unabänderlichen Dingen ein viel bewährtes Auskunftsmittel. **Carl Mirbt.**

Beesenmeyer, Georg, gest. 1832, wurde am 20. November 1760 zu Ulm geboren und entstammte einer früher in Augsburg angesessenen Familie, deren evangelische Glieder später nach Donauwörth und nach dessen Besetzung durch Bayern nach Ulm verzogen waren. Obwohl er wie sein Vater ein Leinweber werden sollte, besuchte er doch die unteren Klassen des städtischen Gymnasiums. Nur wenige Wochen hatte er als Lehrling im väterlichen Hause gearbeitet, als einer seiner Lehrer, der die hervorragende Begabung des Knaben erkannte, die Eltern bestimmte, ihn wieder auf das Gymnasium zu schicken. Mit 17 Jahren trat er in das Ulmer Collegium academicum ein und wurde in den numerum studiosorum philosophiae, die in Tübingen deponiert wurden, aufgenommen. Noch während dieser Ulmer Studienzeit entwickelte sich seine Eigenart, die Richtung auf die historischen Studien und die Liebe zur Kleinforschung, besonders auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte. In seinem wohl ersten, mir handschriftlich vorliegenden Schriftchen (es war ein, wie scheint, von Zeit zu Zeit gefordertes „specimen in inquisitione"): „Von Eitelhanns Langenmantel, einem heftigen Widersacher Luthers", das er, noch nicht 20 Jahre alt, im April 1780 niederschrieb, entschuldigt er schon die „litterarisch-historische Grille", die sein bedeutendstes Verdienst werden sollte, „aus Handschriften noch nicht ans Licht gestellte Sachen zu ziehen", und der Geschichte solcher Leute nachzugehen, „die in tiefer Vergessenheit stecken". Die Anregung dazu verdankte er ohne Zweifel vor allem dem trefflichen Schelhorn (s. d. A. Bd XVII, 551 ff.), mit dem er, wie mit Am Ende, dem Herausgeber des Sleidan, in regstem Verkehre stand, und der ihm seine reichen Sammlungen öffnete. Aber der junge Student selbst sammelte schon wo er konnte alte Drucke und handschriftliches Material und zwar aus den verschiedensten Gebieten, was ihn allein in den Stand setzte, seine umfänglichen Spezialstudien zu machen. Natürlich wandte er sich zunächst der Lokalgeschichte zu und stellte es sich zur Aufgabe, wie er in einer (handschriftlichen, später in anderer Form veröffentlichten) Abhandlung vom Jahre 1781 „Lebensbeschreibung

Ulrich Kraffts, beider Rechten Doctors, Stadtpfarrers zu Ulm und Zeugen der Wahrheit" es ausspricht, nach und nach die Geschichte aller der Männer, die in der Reformationsgeschichte Ulms eine Rolle gespielt haben, zu bearbeiten. Diesem Zwecke dienten mehrere Spezimina aus jenen Jahren, die eine ganz ungewöhnliche Kenntnis der Kirchen- und Litteraturgeschichte der Reformationszeit bekunden, und die, so weit sie die Heimat speziell angingen, der Reformationsgeschichte Ulms zu Grunde liegen, die Veesenmeyer für Joh. Herkul. Heids Beschreibung von Ulm mit seinem Gebiete (Ulm 1786, S. 157—196) lieferte. Das merkwürdigste aus jenen Ulmer Studentenjahren ist aber eine Rede Veesenmeyers auf den 300jährigen Geburtstag Luthers, der einzige Versuch, Luthers Geburtstag im Jahre 1783 in dieser Weise zu feiern, der mir bis jetzt bekannt geworden ist. Sie ist ein deutliches Zeichen dafür, wie das Bewußtsein von Luthers Größe jener Zeit fast abhanden gekommen war und ihr erst nach und nach wieder zurückerobert werden mußte. Glaubt doch der Verfasser sich entschuldigen zu müssen, wenn er es wage, Luther zu feiern, da er ja zugeben müsse, „daß derselbe kein so großer Geist gewesen als Leibnitz, Locke, Newton und einige andere dergleichen und daß er einige wichtige Fehler an sich hatte". Und es ist ganz im Sinne der Zeit, wenn er zeigen will, „wie große Verdienste Luther um die Kirchenverbesserung und überhaupt dadurch um die Aufklärung habe". Aber in seiner Hochschätzung Luthers und seiner Begeisterung für ihn ging er seinen Landsleuten wohl zu weit, jedenfalls wurde seine Absicht, diese Rede am 10. November 1783 zu halten, zu seinem Bedauern vereitelt.

Erst im Jahre 1786 bezog er die Universität Altdorf, um Theologie und Philologie zu studieren. Dort waren Gabler, Jäger, Siebenkees, Will und Schwarz seine hauptsächlichsten Lehrer. Mehrere kleinere Arbeiten aus jener Zeit, Gelegenheitsschriften, die er im Auftrage der **societas latina Altorfina** herausgab, lassen erkennen, wie vielseitig seine Studien waren, wie aber das litterarische und historische Interesse das eigentlich theologische bei weitem überwog. Am 19. Oktober 1789 erwarb er sich die philosophische Magisterwürde durch Verteidigung der Schrift **Vicissitudines doctrinae de sacra coena in ecclesia Ulmensi**, einer sehr gelehrten Arbeit, deren handschriftliche Quellen jetzt nur zum kleinsten Teile noch vorhanden sein dürften, und am 20. Februar 1790 wurde er **Magister legens**. Zu diesem Zwecke hatte er eine Abhandlung **De recto et vario historiae reformationis sacrorum usu** vorgelegt und verteidigt, die, wenn sie auch die Zweckmäßigkeit besonders betont, doch den weiten Blick ihres Verfassers und seine Begabung, auch größere historische Aufgaben zu erfassen, bezeugt. Seine akademische Thätigkeit — er las vom März 1790 an über Schröckhs Kompendium der christlichen Kirchengeschichte von der Reformation an — war nur von kurzer Dauer. Bereits im Oktober 1791 kehrte er in seine Vaterstadt zurück, um sich in die Kandidatenliste aufnehmen zu lassen. Am 13. März 1792 wurde er zum Präzeptor der 5. Klasse, am 28. November desselben Jahres zum Lehrer der 6. Klasse und endlich im Februar 1793 zum Professor der Rhetorik befördert, womit auch das Amt eines Programmatarius verbunden war, was ihn zur Ausgabe von zwei, später vier jährlichen Programmen verpflichtete. In dieser Stellung, hier und da auch als Prediger aushelfend, verblieb er, unermüdlich thätig und schriftstellernd unter den wechselvollen Schicksalen seiner Vaterstadt, die in sein Leben fielen und die auch in die Verhältnisse des Gymnasiums, an dem er lehrte, zeitweilig tief einschnitten und ihm selbst manche Zurücksetzung eintrugen. Das hing vielfach damit zusammen, daß er, der an der alten Herrlichkeit Ulms sich erfreute und das Bewußtsein des Reichsstädters in sich trug, sich nur schwer in die neuen und zwar besonders schließlich in die württemb. Verhältnisse finden konnte. Im J. 1826 wurde er in den Ruhestand versetzt, diente aber seiner Vaterstadt noch weiter als Stadtbibliothekar. Im Juni 1830 erhielt er in Anerkennung seiner Verdienste um den Anbau der Kirchengeschichte von der theologischen Fakultät in Jena die wohlverdiente theologische Doktorwürde. Obwohl er ein Polyhistor war wie wenige unter seinen Zeitgenossen, gehörte seine Neigung doch immer der kirchengeschichtlichen Forschung. Sein Leben war das eines emsig und in aller Stille forschenden Gelehrten, der nur sachliche Interessen kannte, unbekümmert um das Lob oder den Tadel der Zeitgenossen. Von seiner Jugend an war er ein Sammler; das blieb er, aber nicht um seine Schätze zu vergraben oder in stiller Selbstgenügsamkeit sich allein an ihnen zu erfreuen, sondern um sie zu nützen und nutzbar zu machen, nach Weise der Altdorfer Schule gleichgiltig gegen die Form, in der er die Resultate seiner Studien kundgab. An den theologischen Kämpfen seiner Zeit und der allmählichen Überwindung der Aufklärung hatte er keinen Anteil. Seine Betrachtung der theologischen Gegensätze seiner Zeit war eine historische, z. B. in der Symbolfrage,

wie man u. a. aus seinen Bemerkungen in der oben erwähnten Schrift De recto usu etc. ersehen kann. Irre ich nicht, so vertrat er je mehr und mehr einen warmen Pektoralismus und voll Glaubenszuversicht sah er unter den Gebrechen des Alters dem Tode entgegen. Gerade ein Jahr vor seinem Tode schrieb er an einen Nürnberger Freund in einem mir vorliegenden Briefe: „Alle Morgen denke ich an Ps 71 v. 9, und dann ist mir, als sage Gott zu mir Jes 46, v. 4, und dann gehe ich getrost und ruhig in meiner Laufbahn und an meine Arbeit“. Am 6. April 1832 wurde er von seiner Arbeit und aus dem Kreise seiner Familie, zwei Söhnen, die ihm seine (erst im Jahre 1881 im Alter von 94 Jahren verstorbene) zweite Frau, Kath. Elis. Jul. geb. Weller, geboren hatte, abgerufen.

Die Zahl seiner Schriften und Aufsätze, die meistens nicht umfangreich sind, ist sehr groß. Trotz der lokalen Färbung sind sie ob der Bedeutung Ulms im Reformationszeitalter für den Forscher noch heute, wie manches auch überholt sein mag, eine unschätzbare Fundgrube, welche die letzte Generation fast ganz vergessen zu haben scheint, was zum Teil daran liegt, daß sie so vielfach zerstreut sind. Wer mit mir zu seinem Bedauern zuweilen nachträglich bemerkt hat, daß ihm, wenn er Veesenmeyers Arbeiten gekannt, manches mühsame Suchen erspart worden wäre, wird es vielleicht begrüßen, wenn hier der Versuch gemacht wird, abgesehen von ganz kurzen Rezensionen und Notizen (namentlich im „Allgemeinen litterarischen Anzeiger“), eine möglichst vollständige Zusammenstellung seiner Arbeiten zu geben.

Seine mir bekannt gewordenen Schriften und Aufsätze sind folgende:

Carmen maximam partem ineditum etc., Altdorf 1788, 4. — **Particulam Annalium Manusscriptorum ineditam etc.** (ein den Bauernkrieg betreffendes Stück aus Melanchthons Annalen), Altdorf 1788, 4. — **Leibnitii epp. ad J. A. Schmidium Theol. Helmst. ex autogr. Norimb.** 1788, 8. — Stipendien vor der Reformation in Meusels Magazin 1788, II St., S. 113. — **De vicissitudinibus doctrinae de sacra Coena in ecclesia Ulmensi**, Altdorf 1789, 4. — **De recto et vario Historiae reformationis sacrorum usu**, Altdorf 1790, 4. — Beiträge zur Geschichte der Litteratur und Reformation (betrifft meistens Reformationsgeschichte, handelt aber auch von den Testamenten der zwölf Patriarchen und einer Handschrift der lateinischen Übersetzung ders.), Ulm 1792, 8. — Versuch einer Geschichte der Beichte in der Ulmischen Kirche, 1792, 8. — Über zwei sehr seltene Briefsammlungen (Schwebel und Heckel) Meusels Magazin, 1792, 6. St., S. 137f. — Nachricht von des Martin Balticus ehemaligen Ulmischen Rektors Leben &c., 1. Abschn., Ulm 1793, 2. Absch. 1794, 4. — **Comment. hist. litteraria, Ulmenses bene de re Literaria orientali meritos sistens, Ulmae** 1793, 4. — **De codice manuscripto Juvenalis Satiras complectente, Ulmae** 1793, 4. — **De Academia Veneta, Ulm.** 1794, 4. — Nachricht von Hans Jacob Wehe, erstem evangelischen Pfarrer in Leipheim, Ulm 1794, 8. — **De Ulmensium in Litteras Graecas meritis ibid.** 1794. 1795. — **De Ulmensium in Arithmeticam meritis, ibid.** 1794, 4. — Nachricht von Conr. Sams, des ersten ordentlich berufenen Ulmischen Reformators, Leben, Verdiensten und Schriften, ebend. 1795, 4. — Versuch einer Geschichte des Schlosses Helfenstein, ebend. 1796, 4. — **Spec. obss. miscell. in Corn. Nepotem**, ebend. 1796, 4 (darin auch über die erste deutsche Ausg. dess.). — Collectaneen von Melanchthons Verhältnissen, in welchen er mit den Ulmern stand, ebend. 1797, 4. — Von dem ehemaligen Aufenthalte der Juden in Ulm, ebend. 1797, 4. — **De Marco Beumlers Philologo Ramista, ibid.** 1797, 4. — **De Ulmensibus Erasmi amicis, ibid.** 1797, 1798, 4. — Kleine Beiträge zur Kulturgesch. d. deutschen Sprache, 1. Abschn. Ulm 1798, 2. Absch. 1802, 3. Abschn. 1804, 4 (betr. Val. Ickelsamer, Seb. Frank &c.). — Versuch einer Gesch. des deutschen Kirchengesanges in der Ulmischen Kirche, ebend. 1798, 4. — **Pentas epp. cl. vir. hactenus nondum editarum, ibid.** 1798, 4. — Analekta zu Jak. Otters Leben, Allg. Litt. Anzeiger 1798 Nr. 97 S. 977. — Über Christian Entfelder in Gablers Neust. Theol. Journal 1800, IV, 4. 309. — Etwas über Laz. Spenglers Schriften, Allg. Litt. Anz. 1800, Nr. 25. — Von der ersten Brandenburgischen Kirchenordnung in Gablers Journal für theol. Litteratur, 1801, 2. Bd, S. 525ff. (vgl. Allg. Litt. Anz. 1800, Nr. 182). — Von Johann Claussens in teutsche Verse gebrachtem Psalter, ebend. S. 530f. — Kl. Chronik von Ulm (Zeitgenössisches) ebend. 1801. — **De Minerva a Domitiano superstitiose culta, ibid.** 1802, 4. — Nachricht von Ulr. Krafts Leben &c., ebend. 1802, 4. — **Hexas epist. cl. vir., ibid.** 1802, 4. — Beschreibung der Stadt Amberg, Litt. Blätter, Nürnberg 1802, S. 398. — Versuch einer Geschichte des Ulmischen Katechismus, I. 1803,

II. 1804, III. 1805, 4. — De Pauli Salichii vita etc., ibid. 1803, 4. — Versuch einer Geschichte des ehem. Dominikanerklosters in Ulm, ebend. 1803, 4. — Über Joh. Castner und Martin Klostermair in Litt. Blätter 1803, Nr. 22. — Ges. Nachr. von Jacob Ratz, ebend. Nr. 1. — Collectaneen von Tranquillus Parthenius Andronicus aus Dalmatien, ebend. Nr. 2. (An gleicher Stelle noch eine Reihe kleinerer Miscellen.) — Kleine Nachlese zu des seligen Am Ende von Thomas Naogeorgus, ebend. S. 194. 219f. — De antiquo numo Syracusano, ibid. 1803, 4. — Nachlese zu Joh. Majers Leben, Litt. Blätter 1803, 228ff. — Von Sebastian Murrho aus Colmar, ebend. S. 323ff. — De consilio edendorum qui progymnasmata Graece scripserunt, Hermogenis, Aphthonii atque Theonis, tentamen, ibid. 1804, 4. — De non negligendis vett. codd. Fragmentis etc., ibid. 1805, 4. — Nachricht von Lorenz Walter Küchel ꝛc., ebend. 1806, 4. — De Joanne Boemo Aubano etc., ibid. 1806, 4. — Versuch von Annalen des ehem. Franziskanerklosters in Ulm, ebend. 1807, 4. — Ulrich Zwingli als Pädagog, N. Litt. Anz., München 1806, S. 199. — Joh. Lang, ein verdienter Kirchen- und Schullehrer in Memmingen im 16. Jahrhundert, ebend. 242. Über Luthers Buch von den Eigennamen der Teutschen, ebend. S. 295 (vgl. ebend. S. 206ff. und 1807, S. 154ff.). — Joh. Piscatorius ebend. 1807, S. 15f. — Collectaneen, die Gesch. des Protestantismus in Cöln betreffend (Gerh. Westerburg), ebend. 1807, S. 146. — Ges. Nachrichten von Joh. Bünderlin von Lintz, ebend. S. 513ff. — Hist. Miscellen von Ueberlingen, ebend. 1808, 4. — Lieder des 15. Jahrhunderts aus Handschriften. In Beiträge z. Gesch. altd. Sprache von Ferd. Weckherlin, Stuttg. 1811. — Hermogenis progymnasmata graece recensuit, Norimb. 1812, 8. — Miscellen litterarischen und historischen Inhalts, ebend. 1812, 8. — De illa Homeri formula: *Ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται*, Ulm. 1813, 4. — De schola latina Ulmana ante et sub Reformationis sacrorum tempus, Ulm. 1817, 4. — Litterarische Nachricht von Luthers Schriften, die Empfehlung des Schulwesens betreffend, Stuttgart 1819, 8. — Augustin Bader, ein Schwärmer, in die Denkmähler, Heft 1, August 1819. — Kurze Nachricht von J. Holzapfel und H. Vetter, Rektoren der lat. Schulen in Ulm im 15. Jahrhundert, Ulm 1821, 8. — Litterargeschichte der Briefsammlungen und einiger Schriften von Dr. Martin Luther. Mit einer Vorrede von de Wette, Berlin 1821, 8. — Commentatio critica qua illud Arcadis cuiusdam somnium expendit. Ulm. 1821, 4. — Fricks Beschreibung des Münsters in Ulm. Neue verb. Aufl. von V., ebend. 1821. — Ein Brief des Nikolaus Drabiz in Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengeschichte Bd V (1822) S. 380. — Aliquot Codicum Manuscriptorum quos possidet indicem, Ulm. 1822, 8. — Von Johann Landtsperger und dessen Schriften in Stäudlins Kirchenh. Archiv 1823, Heft 4, S. 45ff. — Luthers deutsche Bibelübersetzung in Bretschneiders Journal für Pred. 1823. — Über des Sozinus Aufenthalt in Wittenberg, Stäudlins Kirchenhist. Arch. 1824, Heft 3, S. 79ff. — Sind die Beschwerden der deutschen Reichsstände gegen den römischen Stuhl auf dem Reichstag zu Nürnberg 1522/23 dem päpstlichen Legaten selbst übergeben oder ihm nur nachgeschickt worden? Stäudlins Kirchenhist. Arch. 1824, S. 87ff. — Die Verhandlungen auf dem Reichstage zu Speier 1526, die Religion betreffend, ebend. 1825, 1. Heft, S. 72ff. — Über einige gleichzeitige Schriften gegen Luthers Verheiratung mit Katharina von Bora, ebend. 2. Heft, S. 167. — Nachlese zur Geschichte des Ablaßwesens kurz vor der Reformation, ebend. Heft 4, S. 461. — Nachricht von Konrad Köllin, Dominikanerpriors in Köln und heftigen Gegner Luthers, Leben und Schriften aus gedruckten und ungedruckten Quellen, ebend. S. 471ff. — Über Hans Sachs, Beförderer der Ref., ebend. 1826, 3. Heft. — Kleiner Beitrag zur Bibelgeschichte mit Zusätzen zu Mosheims Nachrichten von Michael Servet und zu Am Endes Nachricht von G. Fröhlich, ebend. — Von Michael Sattler, einem zu Rottenburg am Neckar 1527 hingerichteten Wiedertäufer, ebend. 1826, 4. Heft. — Bibliographische und biographische Analekten zu der Litteratur der alten griechischen und römischen Schriftsteller, Ulm 1826. — Sammlung von Aufsätzen zur Erläuterung der Kirchenlitteratur-, Münz- und Sittengeschichte besonders des 16. Jahrhunderts mit einer Steindrucktafel, Ulm 1827. — Nachricht von Thomans Chronik im bayerischen litter. und merkantil. Anz., 1828, Nr. 18. 19. — Über die ersten 1519 und 1520 erschienenen lateinischen und deutschen Sammlungen von Luthers Schriften, ThStK I, 828, II, 361 (vgl. dazu Foerstemann, ThStK II, 776ff.). — Von Johann von Draendorf, einem teutschen Hussiten, ebend. 1828, S. 399. — Über Adam Neuser, ebend. 1829, S. 553. — Litterarisch-bibliographische Nachrichten von einigen evangelischen katechetischen Schriften und

Katechismen vor und nach Luthers Katechismen ꝛc., Ulm 1830. — Kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg 1530 und der Augsburgischen Konfession. Aus gleichzeitigen Hand- und Druckschriften, Nürnberg 1830. — Wer hat zuerst unter den evang. Theologen eine Sammlung von Themen über die Perikopen auf die Sonn- 5 und Festtage herausgegeben? (Bugenhagen) ThStK III, 1830, S. 869. — Über des Bartholom. Bernhardi Apologie der Clerogamie, ThStK Bd IV, 1831, S. 125. — Denkmal der einheimischen und fremden Theologen, welche in Ulm zu der wirklichen Einführung der Reformation vor 300 Jahren gebraucht wurden, Ulm 1831. — Über den Verfasser des Liedes: Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn, ZhTh 1832, I, 1, 319f. 10 — De diis paciferis etc. ebend. I, 2, 55ff. — Zum Andenken an die Auswanderung der evangelischen Salzburger im Jahre 1732 und von den Wiedertäufern im Salzburgischen, ebend. II, 2, S. 243. — Des evangelischen Märtyrers Johannes Diazius Dedikation von den Pfalzgrafen Otto Heinrich ꝛc., ZhTh 1837, S. 157. — Die sehr selten gewordenen Programme Veesenmeyers besitzt die Ulmer Stadtbibliothek, ebenso die ihr 15 hinterlassene Urkundensammlung zur Geschichte der Stadt Ulm, während die kostbare Bibliothek und seine übrige Handschriftensammlung, das Resultat mehr als 50jährigen Sammeleifers, um seinen Söhnen das Studium zu ermöglichen, durch Verkauf zerstreut werden mußte. **Theodor Kolde.**

Veghe, Johannes, als Prediger bekannter Fraterherr zu Münster gest. 1504. — 20 Quellen: Chronik des Klosters Niesink bei Münster; Memorienbuch des Fraterhauses zu Münster; Album der Artistenfakultät zu Cöln; Verzeichnis der Wohlthäter des Niesinkklosters; Mecklenburgisches Urkundenbuch; Annalen und Akten des Hildesheimer Bruderhauses, herausgeg. von Döbner (Hannover und Leipzig 1903), S. 268, 67, 269, 270, 272; Cornelius, Geschichtsquellen des Bistums Münster, bes. Bd II. — Litteratur: Im Jahre 1883 veröffentlichte 25 Dr. Franz Jostes die ersten von ihm in Münster aufgefundenen 24 Predigten und zwei deutsche Gedichte, Joh. Veghe, ein deutscher Prediger des 15. Jahrh. (Halle), zu vgl. Ed. Schröder in GgA 1883, S. 1329ff. und Phil. Strauch, Anzeiger für deutsches Altert. 1884, 202ff.; ferner Jostes in HJG Bd VI 1885, S. 345f.: „Drei unbekannte deutsche Schriften von Joh. Veghe"; ders. in dem Münsterschen Anzeiger 1904 zum Gedächtnis Veghes; Ludw. Schulze 30 in der RE² XVIII. 1888 über J. Veghe; ders. in der ZKG 1890, S. 577—619, Zur Gesch der Brüder vom gem. Leben, Nr. 3, bisher unbek. Schriften des J. Veghe; Krause, Rost. Zeitung 1885, Nr. 296; Herm. Trieloff, Die Traktate und Predigten Veghes, untersucht auf Grund des lectulus floridus der Berl. Handschrift zur Einleitung in das Studium Veghes, Halle 1904, AdB von Phil. Strauch.

35 I. Lebensumstände. Da V. 1504 gestorben ist und 53 Jahre der Bruderschaft vom gem. Leben angehört hat (Memorienbuch des Münsterschen Hauses), so ist er 1451 in dasselbe eingetreten, also in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts geboren und zwar zu Münster, wo sein Vater (Mich. Chr.) Johannes Veghe als Mester und Mette syn echte huysfrouwe wie es scheint als fromme, wohlthätige Bürgersleute in guten Verhält- 40 nissen gelebt haben, wie sich das aus dem Memorienbuch ergiebt, wo sie unmittelbar nach dem Stifter als besonders verdiente Wohlthäter genannt werden. Derselben Familie wird auch die daselbst erwähnte Gheseke Wegher angehört haben. Nach dem Titel Mester war der Vater ein vermögender Handwerker oder Arzt (vielleicht Chirurg). Seine Ausbildung hat er sicherlich in seiner Vaterstadt erhalten, wo der Humanismus 45 die Schulen überhaupt beeinflußte, bes. aber die Unterweisung der Brüder, die für ihre Glieder das Recht besaßen, je fünf zu Geistlichen auszubilden. Ob er bei ihnen ausgebildet ist, ist nicht sicher. Jedenfalls zeigt der Reichtum der klassischen Citate in seinen Predigten eine umfassende allgemeine Bildung. Später, als er schon ins Fraterhaus eingetreten war (1451), hat er noch auf der Universität zu Cöln studiert, wo das 50 Album der Artistenfakultät ihn als Johannes ten Loe, dictus Veghe, clericus Monasteriensis nennt. Er führt also, nach vielfacher Sitte, einen Doppelnamen, machte aber nur selten davon Gebrauch.

Wie schon erwähnt, trat er 1451 in das Fraterhaus zum Springborn (ad fontem salientem) in Münster. Hier muß er sich das Vertrauen des Rektor Macharius Welinck 55 erworben haben, so daß man ihn nach Rostock sandte, wo seit mehreren Jahren eine neue Niederlassung der Brüder im Entstehen war. Schon 1462 hatte man drei Brüder aus Münster gesendet (vgl. Meckl. Urkundenbuch). Um diese Brüder zu einem Konvent zu vereinigen, schickte man V. dahin. Er war pro tempore rector des Hauses viridis horti, als welcher er in einer noch vorhandenen Urkunde von 1470 am 13. Januar 60 erwähnt ist. Doch kann er sich nicht längere Zeit dort aufgehalten haben, denn die von

Sixtus IV. ausgestellte, und an ihn gerichtete Bestätigungsurkunde des Rostocker Hauses vom 8. September 1471 ist an ihn nach Münster gerichtet. Ebenso besagt die vom 1. Januar 1472 ausgestellte Urkunde zu Münster, daß er auch kaiserlicher Notar (clericus mon. publicus imperiali auctoritate notarius) war. Drei Jahre später, 1475, war er zur Visitation in Rostock, und zwar als Rektor des Münsterschen Hauses, wozu er als Nachfolger Welincks 1475 gewählt war. Er war der sechste der dortigen Rektoren. Große Aufgaben waren ihm dort gestellt, teils für das sehr bedeutsame Brüderhaus dortselbst, teils für die schon durch den Stifter Heinrich von Ahaus errichtete Union der deutschen Fraterhäuser zu Cöln und Wesel. So erklärt sich, daß er bald nach seiner Wahl sich nach Rostock begiebt, begleitet von Joh. Spikermann aus Herford. Hier in Rostock setzte er an Stelle des körperlich schwachen Joh. v. Iserlohn als neuen Rektor den Nikolaus von Deer ein, und gab dem Hause eine Regel, welche der Bischof Balthasar von Schwerin bestätigte. Seinen Eifer bezeugt, daß er schon im folgenden Jahre 1476 die länger unterbliebenen Kolloquien nach Münster einberief, zur Jubilatewoche kamen die Abgesandten der Häuser Cöln, Wesel, Herford, Hildesheim und Cassel. Die noch auf der Berliner Bibliothek befindlichen Protokolle zeigen, daß wichtige Beschlüsse über die Aufgaben der Visitatoren, die Pflichten und Stellung der Konfessoren in den Schwesterhäusern und betr. das neue Bruderhaus zu Marburg gefaßt wurden. Da die Nachrichten über letzteres günstig waren, wurden auf von dort ausgesprochene Wünsche drei Brüder gesendet. In der diese neue Stiftung ad rivum leonis betr. Urkunde wird er ebenso wie in der oben erwähnten Rostocker auch als kais. Notar genannt (abgedr. bei Chr. Fr. Ayrmann, Hist. des Kugelhauses zu Marburg, in Kuchenbecker ann. Hass. VII, 1). In den Hildesheimer Protokollen der unierten Häuser wird 1478 (ed. Döbner S. 268) erwähnt, daß sie seine Entscheidung in verschiedenen Streitigkeiten der Hildesheimer Brüder erbaten.

Da er die vielen Reisen zu Visitationen und Kolloquien mit den vielen Arbeiten als Rektor „durch Krankheit nicht mochte vulvoieren", so nahm er 1481 die Stelle eines Beichtvaters und Rektors am Schwesternhause zu Niesink bei Münster an, wozu ihn die vier ältesten Schwestern nach den Statuten wählten, wie es in der Urkunde heißt: ein wis und walgeleert Mann. Er war ihr zweiter Beichtvater. Auch die Hildesheimer Protokolle a. a. O. S. 269 erwähnen, daß er finito colloquio zu Münster resignavit. Sein Nachfolger wurde Thymandus (Tymann Brabandus von Coesfeld). In Niesink wohnte V. im Herrenhause, der späteren Schule am Servatiikirchhof, wo er ein Thor nach dem Kirchhof bauen ließ (vgl. den noch erhaltenen Revers). Unter seiner Leitung ist das Schwesternhaus zu hoher Blüte gediehen; über 100 Schwestern lebten daselbst; mehrere Priester standen ihm in der Seelsorge zur Seite. Die Chronik sagt: de uns vele suverliker leer unde schrift heft na gelaten (Cornelius, Geschichtsquellen des Bistums Münster II).

V. lebte in der ersten geistigen Blütezeit Münsters. Unter dem die geistlichen wie wissenschaftlich humanistischen Bestrebungen fördernden Bischof Heinrich von Schwarzburg (1454—1494), wie unter dem feingebildeten Conrad von Rietberg (1497—1502), war Münster für Deutschland, besonders für Westfalen, die Hauptpflanzstätte des Humanismus. Das Hauptverdienst gebührte dem Dompropst Rudolf von Langen, einem Zeitgenossen V.s (geb. 1438, gest. 1518). Dieser hatte nach seiner Studienzeit Italien besucht und reiche Schätze an Büchern von dort mitgebracht, sich dann, besonders als Dompropst, der Schulen angenommen, und tüchtige Kräfte für dieselben zu gewinnen gewußt, deren Mittelpunkt er war; wir nennen Tymann Kemener, den Rektor der lateinischen Schule, Bernhard Gweringius, Joh. Vering, Tuniken, Cäsarius, Herrmann von dem Busche, Horlenius, bes. Joh. Murmellius. In wie hohem Ansehen noch der alte V. bei diesen Humanisten stand, zeigen die ihm mehrfach gewidmeten Verehrungen in Versen, z. B. von letzterem in seiner Ode auf Münster, in welcher er mit überschwänglichen Worten seine sancta probitas und seine Schrifterklärungen rühmt; ebenso hat ihn Jacobus Montanus, der spätere Rektor des Bruderhauses in Herford, der Freund Luthers und Melanchthons, als einen, der nullas artes verachtet habe, verehrt; auch Herrmann von dem Busche hat ihn besungen (domino Veghio de angustia humanae vitae), wobei er sein Studium religiöser Schriften rühmt, und in einem anderen Gedicht zu den Münsterschen Dichtern rechnet. (Näheres bei Jostes a. a. O. XXVI f.)

Von V.s Belesenheit und Studien, sowohl von theologischen wie humanistischen, geben einen ungefähren Maßstab die Citate in seinen Predigten. Wir finden von Klassikern citiert: Aristoteles (S. 258, 309), den Tullius (S. 39 und 144), Seneca

(S. 53, 92 u. a.). Von den Kirchenvätern Origenes (59, 336), Chrysostomus (52), den hillighen Pauwes Leo (155, 162), am meisten den Augustin, unseren heiligen Vater und Patron (124 u. a.), Ambrosius (20, 37), Hieronymus (68, 126), Boethius (129), Beda (68, 139), sodann Anselmus (35), Bernhard (231, 234), Hugo (351), Petrus Blesensis (von Blois 162), Thomas Aquin (140), Bonaventura (27, 104); dann die dem Brüderkreise besonders nahe stehenden Ruysbroek (42), Mester Gheert de Grote (387), den hochangesehenen Verteidiger ihrer Genossenschaft: den **cancelerer van parijs**, Gerson, (11, 28, 29, 146, 153, 235 u. a.); ferner den vielgelesenen Clymachus, d. h. den sinaitischen Asketen Johannes Scholastikus (gest. 606), der wegen seiner asketisch-mystischen Schrift *κλίμαξ τοῦ παραδείσου*, **scala coeli** diesen Namen führt (S. 230); außerdem werden noch allgemein citiert: ein Poet (243), der **vader boik** (50, 174), **de hillighe doctores** (200, 330), **de hillighe lerers** (371).

II. Schriften. Von seinen vielen und schönen Schriften, welche die Nies. Chronik a. a. O. erwähnt, ebenso von seinen Dichtungen, welche V., stets ohne seinen Namen zu nennen, niedergeschrieben, sind erst in neuster Zeit eine Anzahl aufgefunden und durch eingehende Untersuchungen als von ihm herrührend erwiesen worden. So hat Hölscher zwei religiöse deutsche Lieder ihm zugeschrieben, abgedruckt in dessen Niederdeutschen Liedern S. 132f. und bei Jostes S. 392. Außerdem sind erhalten a) die von den Schwestern nachgeschriebenen Predigten.

Das Inhaltsverzeichnis der Abschrift sagt in der Überschrift: „Hijr beghint de tafel up desse navolghenden collacien, de uns hefft ghedaen unse pater her johan veghe". Es sind ihrer 23; dann folgt ein Abschnitt: „somyghe merckllke punte de unse pater uns oick ghesecht hefft in collacien" und zuletzt noch zwei collacien von unbekannten Verfassern.

Aus der Überschrift „unse pater", wie aus der Anrede, indem mit der altherkömmlichen „juwer leefte" (eure Liebe 185. 3) abwechselt: Kinder, wie besonders aus dem ganzen Charakter der Predigtweise, wie aus einzelnen Stellen (S. 195. 29), ergiebt sich mit Bestimmtheit, daß sie vor den Schwestern des Hauses, in welchem er Pater, Seelsorger war, gehalten sind; sie stammen daher aus der Zeit von 1481—1504, und da wir keine Sammlung aus verschiedenen Jahren, sondern eine Aufzeichnung aus demselben Jahrgang wegen der Beziehungen der Predigten aufeinander (4 auf 3, 8² auf 3, 9 auf 8², 13 auf 12, 15 auf 14) haben, und in diesem Jahre der 21. Sonntag nach dem Feste Allerseelen gefallen, was nur möglich ist, wenn Ostern zwischen den 21. und 25. April fällt, so folgt, da dieses nur 1481 oder 1492 der Fall war, daß die Predigten wohl in dem letzteren Jahre gehalten sind, und nicht gleich aus dem ersten Jahre seines Amtsantrittes gesammelt wurden (vgl. die eingehenden Untersuchungen bei Trieloff über den Leser- und Hörerkreis S. 202ff.).

Es sind Predigten gehalten am Ostertage, am Fronleichnamstage, am 4., 6., 11., 15., 21. und 23. Sonntag nach Pfingsten, ferner am Tage der Maria Magdalena, des Jacobus, der hl. Anna, des hl. Augustin, der Kirchweihe, des Simon und Judas, Allerheiligen, Allerseelen, Joh. des Evangelisten, und auf den sundach alz men alleluia lecht (Septuag.); von manchen Tagen: St. Anna, 11. nach Pf., (Zerstörung Jerusalems), Kirchweihe (und seine Oktave), Allerseelen und 21. nach Pf. (vom hochzeitlichen Kleide) werden je zwei geboten, wie es aus der Sitte der Brüderkreise zu erklären ist, welche meist am Sonntage zwei Predigten hörten.

Der Gegenstand der Predigten ist meist dem Evangelium des Tages entnommen oder daran angeknüpft.

Diese Schriften waren unbekannt geblieben; Cornelius und Hölscher in ihren geistlichen Liedern und Sprüchen aus dem Münsterlande (Berlin 1854) hatten auf den stattlichen Band, welchen die Schwestern nachschrieben und gesammelt hatten, hingewiesen; aber erst Jostes hat sie zufällig in der Bibliothek des Altertumsvereins zu Münster gefunden und herausgegeben.

Die Predigten V.s führen in dem Verzeichnis den Namen Kollatien. Es war dies eine Eigentümlichkeit der Brüder, daher man sie auch davon an verschiedenen Orten Kollatienbrüder, **Fratres collationarii vulgo vocantur** (**Erasm. ad Lamb. Grunnium, op. omn. III, 2, 1822, ep. 442, Lugd. Bat. 1703**), und ihr Haus das Kollatienhaus bezeichnete. So nannten sie selbst ihre Art zu predigen im Unterschiede von der herkömmlichen Weise, indem sie nicht **sermones** oder **conciones** nach der Weise der vorgeschriebenen scholastischen Predigtmethode, kunstreich gebaute, ein Thema durch Teile und Unterteile behandelnde Reden hielten, sondern frei, aus dem inneren Leben der

geistlichen Erfahrung geschöpfte Ansprachen mit ernsten Ermahnungen, die je nach Art und Veranlassung bald kürzer, bald länger waren; diese Ansprachen wurden, wenn sie öffentlich waren, in der Volkssprache gehalten. Da die volkstümliche Art der Menge nicht bloß gefiel, sondern auch eindringlicher das Herz traf, so wurden sie fleißig besucht und gerne gehört. Diese Unterredungen, welche nicht bloß zur Förderung der christlichen Erkenntnis dienen sollten, sondern vor allem zur Heiligung des Lebens in der Gemeinschaft mit Gott und in der Bruderliebe, fanden an den Sonn- und Feiertagen statt, nach dem Frühmahl (prandium), aber vielfach auch noch Abends nach dem Spätmahl (cena); sie wurden gehalten und geleitet von einem damit beauftragten Bruder, dem custos collationis; es fanden sich dazu ihre scholares und auch andere homines bonae voluntatis ein. Wenn dann ein Abschnitt aus der hl. Schrift oder anderen erbaulichen Schriften in deutscher Sprache gelesen, eine Kollation darüber in einfachster Art gehalten war, wobei es nicht auf geschmückte Reden und großartige Citate abgesehen war, um die Ohren der Zuhörer zu belustigen, sondern im Eifer um die Seelen mit beweglichen Worten Herz und Wille zu bewegen und zu treffen (non ornatis locutionibus et magnalibus allegationibus, sed motivis et compunctivis verbis), wurden auch die Zuhörer aufgefordert, nach der Gabe, welche ihnen gegeben, darüber zu sprechen (zu vergleichen die Herforder Statuten und das Reform. vitae).

Je nach der Begabung der Kollatienprediger waren die Ansprachen verschieden. V.s sind vor der Schwesterschaft gehalten, und sind, wie dies auch Thomas a Kempis als übliche Sitte bezeichnet, ziemlich lang, doch nicht nach Art der Mendikanten, welche fünf bis sechs Stunden zu predigen pflegten (Wimpheling, vita Geileri, p. 120).

Die Redeweise ist besonders in sprachlicher Hinsicht eingehend von Trieloff in seiner Schrift nach allen Seiten untersucht und durch zahlreiche Belege dargestellt. Es sind keine spitzfindigen Begriffsentwickelungen, auch nicht trockene Abhandlungen, scholastische Deduktionen, sondern im edelsten Sinne volkstümlich, aber nicht wie etwa Geiler zu seiner Zeit und andere es liebten, derb, wohl gar roh, in geschmacklosen Vergleichen. V. knüpft an die heilige Geschichte der Bibel, seltener an Geschichten aus dem Leben der Heiligen (z. B. vom Tode des Apostels Johannes, oder vom hl. Martin) an, noch weniger bietet er Märchen, Schwänke, Anekdoten (wie bei seinem Landsmann Gottschalk Hollen); die geistlichen Dinge weiß er durch die näher liegenden Dinge der Natur und Erfahrungswelt klar zu machen; so z. B. an dem Wachsen der Bäume und ihrer Kultur (75, 80, 91, 190, 280); oder er bezieht sich auf die Heimat mit ihren Schulen und Lehrern für drei Klassen (274. 17), das Hospital (211. 8), deren es in Westfalen weniger gäbe als anderswo, oder auf das Berufsleben der Schwestern, ihr Weben (185, 23ff., 237), Spinnen, Malen (128. 1. 133. 18), auch die Arbeit der Maurer, Zimmerleute (154, 219), Goldschmiede, Zinngießer, Potmeker (125. 4ff.), Töpfer (73), oder auf sonstige Erfahrungen aus dem Leben: die Gebräuche bei der Hochzeit (86. 30), bei einem Trinkgelage (71. 24), Begräbnis (123. 15).

Reichlich ist die Verwendung von Gleichnissen, die oft sehr sinnig ausgeführt werden und den Vergleichungspunkt klar herausstellen (z. B. die Heimatlosigkeit des aus dem Paradies vertriebenen Menschen 160. 9, oder die Vergleichung des Weihrauchs mit Kattengold (80. 39), der Sünde mit der Katze und dem Skorpion (43), des widerstrebenden Menschen mit dem übermütigen Pferd (121); des Wankelmütigen mit der Wetterfahne (66. 23); des Fegfeuers mit dem Hospital (211), eines Hoffärtigen mit dem Flaumkissen (367) u. a. Ebenso zieht er heran die Rechtsgebräuche (Verurteilung zum Strange, was schrecklicher sei als die Enthauptung) (197. 12), einem Verbrecher das Eisen auf die Wange setzen (37. 6). Auch medizinische Kenntnisse, wie er sie bei den Kranken pflegenden Schwestern voraussetzen konnte: über den Weihrauch (81), Asche des Weinstocks (92. 2), vom Wurmkraut (72, 37), Lavendel (368. 11), Moschus, der vom Panther stamme (82. 4); 132, 28 ist von einem Kraut die Rede, das die Heiden zu sengen pflegen, damit es nicht hier zu Lande wachse (welches gemeint, ist fraglich). Auch Allegorien verwendet er, z. B. daß acht Jungfrauen das hochzeitliche Kleid arbeiten, jede an ihrem Teile, womit er die acht christlichen Tugenden vergleicht (in der 18. Pred. S. 222) oitmodicheit (Demut), reynicheit, steidicheit (Stetigkeit), voersichticheit und bescheidenheit, rechte andacht of menynge, verduldicheit, ghetemperertheit, godlike leve.

Zur echten Volkstümlichkeit gehört auch ein liebenswürdiger Humor, wobei V. aber nie die Grenze des Schicklichen überschreitet, so z. B. daß die Juden für keinen Prediger gesorgt hätten, und daher Jesus ihnen am Fest der Tempelweihe predigen mußte (159. 32), besonders läßt er ihn am Petrus aus (35. 11, 46. 35, 70. 29, 344. 2), oder wenn

er die Untugenden der Frauen, ihre Neugierde, Geschwätzigkeit geißelt. Überall zeigt sich V. als ein durch die geistige Bildung der Zeit, besonders des Humanismus hindurchgegangene geistliche Persönlichkeit von guter Sitte und Haltung (95. 38), welche mit der Erfahrung des Seelsorgers die Heilswahrheit aus dem inneren eignen Leben anderen ans Herz legt, um inneres, geistliches Leben zu wecken, der das menschliche Herz in seinen Fehlern, Versuchbarkeit, das Treiben der Welt, ihre Gefahren und Gebrechen kennt und aufdeckt, der aber auch die ganze Kraft des Glaubens und des Trostes der Kirche in der Gemeinschaft mit Christo erfahren hat, und dafür gewinnen will.

Sein kirchlicher Standpunkt, welchen seine Predigten aufzeigen, ist der von G. Groot in den Kreisen der Brüder vom gem. Leben begründete; es ist das kirchliche praktische Leben der modernen Devotion, wie sie schon in den viel citierten Vätern: Chrysostomus, bes. Augustin, hl. Bernhard, Thomas von Aquin, wie in dem großen Pariser Canceler (Gerson), ferner in G. Groot, dem Stifter, vertreten war; es war nicht die verstandesmäßige Scholastik, sondern die praktische Mystik; nicht wie sie in Ruysbroek, Tauler, Eckhart den spekulativen Charakter an sich trägt, sondern wie sie vom hl. Bernhard her durch Groote alle pantheistische Anklänge abgestreift, aber in der „Innigkeit“ (devocie = devotio 161. 32), der durch den hl. Geist im Herzen gewirkten Erfahrung besteht. In drei Stufen (Ständen) ist diese zu erreichen, aber nur von dem recht zu beschreiben, der „selves eersten wal ynne gheoffent hedde unde dat ick dat selven eersten wal ghesmaket unde ghevoelt hat“, was er (12. 8) von sich noch nicht völlig zu sagen wagt. Der kirchliche Standpunkt ist daher derselbe, wie er auch in der Nachfolge Christi von Thomas a Kempis uns begegnet. Die Predigten knüpfen eng an die hl. Schriftgedanken an, selten an die apokryphischen Schriften (8[2] und 10); vielfach an das **boick eghener undervyndinge** (8. 10), **eghener consciencien** (306. 8, 381. 2 und 11), auch das **boick des levens** genannt; und bewegen sich durchaus im Geist, ja in den Ausdrücken der Schrift; doch der Charakter der römischen Kirchenlehre prägt sich deutlich genug in den angeführten Inhaltsangaben der Predigten aus. Zwar ist V. weit entfernt, jener in äußeren Verrichtungen sich ergehenden Frömmigkeit das Wort zu reden, als: zur Kirche gehen, „een krenseken to lesene, oder eyn kolt paternoster to bedene“, es kommt vielmehr auf die innere Gesinnung des Herzens an, das sich völlig in Gottes Willen ergiebt, und er erweist es aus dem Buch „der eghener undervyndinge“ (Erfahrung), daß es nicht leicht ist, „so to seggene al spelende hellig werden“; er kennt die menschliche Natur mit ihrer Schwachheit und ihren Gebrechen: „ick hebbe anzt, dat unser nicht vele en sy, de gode so leef hebn und so veste in der leefte unde vrentschap godes staen, wy en solden eer den hunt hincken laten (nicht stand halten) und solden eyne doetlike sünde doen, dan wy dair gicht vele umme laden“; aber bei alledem ist es doch die Verdienstlichkeit des eigenen Thuns in der Nachfolge Christi, von der so oft geredet wird, wenn er spricht von der Kraft, aus dem Fegfeuer zu befreien, vom Wirken der Tugenden, welche das hochzeitliche Kleid arbeiten. Zwar spricht er (175) von der Kraft des Wortes Gottes, welches, wenn es ein Mensch in sich behalten könnte, ihn reinigen würde, aber er gleicht einem unreinen Korbe; wenn ein Mensch es so andächtig hörte, daß er daraus eine Ursache der Besserung nähme, dann würde er Gott dankbar werden und alles das von sich abthun, was eine Ursach der Sünde an sich hat, — zwar wagt er sogar in Betreff des Ablasses (217. 49) das höchst auffällige Wort zu sagen, daß man für die abgeschiedenen Seelen keinen Ablaß gewinnen könne. „Mer voen de zelen solle gy nyn ablait wynnen, des en solle gy nicht doen, want dat en mach in nicht helpen, want se synt allene gode vervallen, se synt allene in der Macht und in der ordel godz ghat. De bischope, de cardinale, noch de pawes selven en mach den zelen nyn aflaet gheven noch en mach ock nyn aflaet gheven, dat men voer de zelen wynnen kenne, dattet er to hulpe kemen moghe; mer uns moghen se aflaet gheven, wanck wy noch under erer macht syn und under eren ghebeide unde regimente unde wy syn er medelede, dar umme meghen se uns aflaet gheven, an erer gutgünsticheit, so veer unde so vele als en dat ghelevet und ghenoghet“, — aber den Glauben, der das alleingenugsame Verdienst Christi ergreift, dem dasselbe zur Gerechtigkeit zugerechnet wird, finden wir nicht betont; kann auch der Ablaß den armen Seelen nicht helfen, so doch vieles andere; die Barmherzigkeit ist das allergrößte und verdienstlichste Werk, und mit den Werken des Gebets, der **penytencien**, mit Almyssen, der Messe, kann man der armen Seele im Fegefeuer zu Hilfe kommen (16. und 17. Pred.); ohne Hilfe und Beistand der Grazien und Gnade Gottes kann der Mensch nicht selig werden; der Mensch muß das Seine dazu thun, soll ihm Gott Grazie und Gnade geben. Am Maria Magdalenentage predigte er über die Worte: ihr sind viel Sünden vergeben,

:nn (want) sie hat viel Liebe gehabt; mit Anwendung des paulinischen (soll heißen: :trinischen) Spruches: die Liebe decket der Sünden Mannigfaltigkeit. Wie der Menschen iebe die Nackten kleidet, so verzehrt und verbrennt die göttliche Liebe unsere Sünde. Benn du daher dich also ganz und vollkommen zu mir gekehrt hast, und hast reine iebe, reinen Trost und reine Zuversicht so völlig in mich gesetzt, dann sollst du von ir Gnade empfangen; denn wenn die Sünde mächtig gewesen, ist die Gnade noch ächtiger (overvlodich) geworden. Sechs Punkte findet er in der Schrift, welche ein lensch an sich haben muß, welcher die Vergebung seiner Sünden erhalten will: das ekenntnis der Sünde, die Furcht vor Gottes Verdammnisurteil, das Bekenntnis des :oßen Schadens, der von der Sünde kommt, die Scham über die Sünde, Bekenntnis (Reue = droifheit) und volles Vertrauen und Zuversicht, daß Gott die Sünden vergeben ill; zwar nicht in der Meinung, daß er Vergebung möge verkrighen myt synes selves :rdienste; aber wer ein gut, heilig Leben begonnen hat, darin bleibt und standhaftig im ampf gegen Fleisch und Blut bis an das Ende verharret, der thut ein Werk, von mehr Verdienst, als um Gottes Willen sich martern zu lassen. — So sehr auch hier die Gnade :tont wird, es ist doch eben nur eine Hilfe, welche hinzukommt zu dem eignen freien hun, welches verdienstlich ist vor Gott; freilich ist es die Liebe Gottes, welche (220. 15) nseren guten Werken die Form und Farbe giebt und sie verdienstlich macht und zum Verdienst kommen läßt, und das geschieht durch die sieben Sakramente, von welchen das :rdienstlichste und größeste das des hl. Leichnams ist; aber er fügt zugleich hinzu: so veer :z wy dat unse dar to doen (221. 1), — damit der Priester vor dem Altar als ein myddeler und en verweerver (werf = geschäftl. Auftrag) tuschen gode und al der ghener le, de hyr teghenwordich syn" handele.

Wir schließen uns dem Urteil Jostes' über diese Predigten völlig an (S. XLVII): Mit wirklichem Vergnügen lassen sich diese Predigten noch jetzt lesen; es liegt etwas in inen, das einen ungemeinen Reiz auf uns ausübt und uns immer von neuem wieder ı ihnen hinzieht. Dieses schlichte, sinnige und innige Gemüt, voll Tiefe der Empfindung nd Hoheit der Gesinnung, muß unwillkürlich fesseln, und je weiter man liest, desto lieber ewinnt man den Prediger".

b) An diese V.schen Predigten schließt die Handschrift wie der Abdruck derselben urch Jostes von S. 399 noch 1. die Predigt eines unbekannten Priors von Windsheim ber Friede, Eintracht und brüderliche Liebe, im Anschluß an die Worte: ein neu Gebot ebe ich euch, vielleicht bei Gelegenheit einer Klostervisitation, worauf der Inhalt, beson=ers die Besprechung der drei Gelübde, wie namentlich der Schluß hinzuweisen scheint; . eine Collacie am St. Clemenstage (24. November), von einem Ungenannten; und . von S. 425 an noch suverlike puncte, de uns sonyghe heren in collacien ghesecht ebben. In allen dreien ist die Anrede susteren, susterken, welche V. nicht hat; Berufungen auf die nämlichen Gewährsmänner und hillighen lerers, wie bei V.

c) Außer diesen Predigten glaubt Jostes in einer Abhandlung der historischen Jahr=ücher von 1885 noch drei in Handschriften vorliegende Traktate, welche teils er, teils ie Bibliothek des Altertumsvereins zu Münster besitzt, demselben Verfasser zuschreiben zu üssen: wyngarden der zele, Marientrost und geistlike jagd. Die Titel deuten uf den Inhalt, der vielfach fast wörtlich untereinander und mit Stellen der Predigten bereinstimmt. Nach den aus allen dreien gegebenen Mitteilungen der wichtigsten Stellen t die erste Schrift die bedeutendste (die Handschrift vom Jahre 1502), die originellste ie dritte, einem jungen Fürsten gewidmet, der demnächst zur Regierung berufen ist, als oelcher der Herzog Magnus II. von Mecklenburg vermutet wird, so daß die Schrift oährend des Aufenthaltes V.s zur Organisation des Bruderhauses in Rostock geschrieben ein könnte. Für die Nachweise im einzelnen verweisen wir auf die genannte Abhand=ung und auf Krauses Vermutung in der Rostocker Zeitung 1885, Nr. 296.

Weitere Untersuchungen über V.s Schriften machte der Unterzeichnete bekannt in einer Abhandlung 1890 in der ZKG S. 577 ff., worin mitgeteilt wird, daß auf der Berliner Bibliothek eine Handschrift über den Wingarten der zeele, über den lectulus loridus „Blumenbettchen", vorhanden ist. Beide sind schon 1486 vollendet; über diese Handschrift und diese Traktate handelt die Schrift von Trieloff (s. oben). Aus sprach=ichen Vergleichungen hat er die Entstehungszeit dieser Traktate nachzuweisen gesucht: S. 237 und 245) zuerst die geistliche Jagd, dann Marientrost, das Blumenbettchen und zuletzt den Wingarten; als Zeit giebt die Berliner Handschrift 1486, vor dem Sonntag des Exaudi, die Jagd setzt er 1469 (nicht 1475 bei dem zweiten Aufenthalt V. in Rostock), später für geistliche Leute bearbeitet, den Marientrost zwischen Jagd und Bettchen. L. Schulze.

Veltlin, Reformation und Gegenreformation. — Die noch ungedruckten Quellenschriften finden sich hauptsächlich in der Ambrosiana in Mailand, in der Bibliotheca Vaticana in Rom, in der Bibliotheca Nazionale in Neapel, deren Urkunden &c. soweit sie sich auf schweizerische (und früher einmal eidgenössische) Gebiete beziehen, in Kopien im eidgen. Bundesarchiv in Bern liegen. Wertvolles Urkundenmaterial wird auch das spanische Staatsarchiv zu Simancas liefern, dessen mailändisch-schweizerische Akten das Bundesarchiv in Bern zu kopieren beabsichtigt. Ferner verweisen wir auf die Staatsarchive und Bibliotheken in Chur, Luzern, Zürich und das gräfl. Salissche Familienarchiv in Zizers. Publizierte Quellen: Eidgenössische Abschiede, Bd IV[1] und IV[2]; die venetian. Gesandtschaftsberichte von Girol. und Giac. Soranzo (Albéri, Serie II Bd 4); Die franzöf. Aktensammlungen bieten wenig. E. Roth, Mery de Vic et Padavino in den Quellen zur Schweizergesch. V. Bd. Das Veltlin speziell betreffen: Gioachimo Alberti: Antichità di Bormio und F. Feliciano Ninguarda, vescovo di Como: Atti della visita pastorale diocesana, beide in den Publ. der Società storica comense (Como 1890, 1892/94). Auch in den später erschienenen Bänden findet sich manches auf das Veltlin bezügliche. F. Steffens und H. Reinhardt, Nuntiaturberichte aus der Schweiz, I. Bd (Solothurn, Union 1906); Wirz, Akten der röm. Curie (Quellen zur Schweiz. Gesch. Bd. XVI); 135 päpstliche Schreiben aus dem 16. Jahrhundert (Archiv für Schweiz. Ref.-Gesch. ed. Piusverein, Bd II); Fra Paolo Sarpi, Breve relatione di Valtellina, publ. im II. vol. dell'Appendice alle Opere di fra P. S. (ed. Veronese 1758) und bei Dott. Ulr. Martinelli, La Campagna del marchese di Coeuvres etc. (Città di Castello 1898); Pietro Soave (Paolo Sarpi), Historia del Concilio Tridentino (Londra 1619), s. Art. Sarpi Bd XVII S. 486—488); Pallavicino storia del concilio di Trento. Zum Verhältnis dieser zwei Konzilsdarstellungen und ihrem Quellenwert s. Ranke, Päpste, Bd III, Anhang. Das Verhältnis des Kardinalerzbischofs C. Borromeo zum Veltlin behandeln die Biographien des Heiligen: Gio. Pietro Giussano, Vita di S. Carlo Borromeo (Roma 1679 und von Oltrocchi 1751 lateinisch herausgegeben); Sala, Documenti (Milano 1861) und Sala, Biografia di S. Carlo (Mil. 1858); Sylvain, Histoire de St. Charles Borromée (Lille 1884), die auch viele Urkunden enthalten, aber nicht viel zur Klärung seiner Wirksamkeit fürs Veltlin beitragen. Die wichtigsten Quellen auf bündner. Seite sind: Campell Ulr., Historia raetica (IX. Bd der Quellen zur Schweiz. Gesch.); Petrus Dom. Rosius de Porta, Historia Reformationis (Curiae Raetorum et Lindaviae 1771 und 1777); Hans Ardüsers (Chur 1877) und Fortunat Sprechers (Chur 1672) Rätische Chroniken. Bearbeitungen: S. den Artikel Italien Bd IX S. 524 und die dort verzeichnete Litt.; den Artikel Borromäus Bd III S. 333; Art. Komander Bd X S. 653 und Nachträge in Bd XVI. Außer anderen größeren Schweizer Gesch.: L. Vulliemin (Forts. Joh. v. Müllers Schw. G., Bd 9); Joh. Jak. Hottinger, Helvet. Kirchen-Gesch. (Zürich 1707); C. J. Kind, Die Ref. in den Bistümern Chur und Como (Chur 1858); Barthol. Anhorn, Hl. Wiedergeburt der ev. Kirche in den III Bünden (Chur 1860); J. G. Mayer, Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz (Stans 1901/03); Cesare Cantù, Rivoluzione della Valtellina (Como 1831); ders., Il sacro macello di Valtellina (Milano 1885); P. A. Lavizari, Memorie della Valtellina (Coira 1716); F. S. Quadrio, Dissertationi etc. (Milano 1755); G. Romegialli, Storia della Valtellina (Sondrio 1834); E. Haffter, Georg Jenatsch, Beitr. zur Gesch. der Bündner Wirren (Davos 1894); Tr. Schieß, Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern. In den Quellen zur Schweizergeschichte Bd XXIII, XXIV, XXV; J. Dierauer, Geschichte der Schweiz. Eidgenossenschaft III. Bd 1516—1648 (Gotha) F. A. Perthes 1907. Weitere Litteratur ist angegeben und charakterisiert bei C. Camenisch: Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule in Sondrio (Chur, Hitz 1901).

Das Thal der Adda war als Kommunikationsweg zwischen dem Vinstgau und Mailand einer-, dem helvetisch-rätischen Gebiete und Venedig anderseits schon früh ein vielumworbenes Stück Land. Anno 774 schenkte es Karl der Große, wohl als Dankopfer für den glücklichen Feldzug gegen die Langobarden, dem Kloster des hl. Dionysius zu Paris und sicherte diesem auch die Immunität darüber zu (Mohr, Codex diplom. I, 8). Bald wurde es aber zum Zankapfel der beiden geistlichen Herren, deren Gebiete hier zusammenstießen, des Bischofs von Como und des Bischofs von Chur. Wahrscheinlich die dem Churer Bistum sehr gewogenen Ottonen hatten ihm die Territorialherrschaft über Bormio verschafft, die es hernach meistens durch die Familie von Matsch als seine Vögte ausüben ließ. 1190 erhob aber auch der Bischof von Como, der schon aus der Zeit Karls des Großen herstammenden Grundbesitz im Veltlin innehatte und dem 1006 Heinrich II. die Hälfte der Grafschaft Veltlin geschenkt hatte, Anspruch auf die Territorialherrschaft und unterwarf 1205 Bormio, das aber 1336 sich wieder unter den Schirm von Chur stellte, jedoch schon 1350 in die Gewalt der Visconti kam und bis 1512 mailändisch blieb, wie auch die Grafschaft Cläven (Chiavenna, Clavenna, der Schlüssel zum Splügen- und Septimerpaß), die — ein Teil des Herzogtums Schwaben — zuerst unter eigenen Grafen, dann unter dem Bischof von Chur, hernach unter dem Bistum Como gestanden hatte, aber 1335 mit diesem zusammen unter die Visconti gekommen war und (seit 1450

unter den Sforza) blieb, trotzdem 1404 der flüchtige Mastino Visconti Cläven und das Veltlin dem Bistum Chur geschenkt und dieses auch 1486/87 die „Wormserzüge“ (vgl. F. Jecklin, XXVI. Jahresber. der histor. antiquar. Ges. Graubündens, Chur 1897) unternommen hatte. (Zum ganzen vergleiche: P. C. Planta, Die currätischen Herrschaften in der Feudalzeit, Bern K. J. Wyß 1881.) In den Kämpfen um das Herzogtum Mailand vertrieben 1512 die drei Bünde in „alt fry Rätia“ die Franzosen aus dem Veltlin und behaupteten sich dort — abgesehen von der kurzen Zeit, die auf den „Veltlinermord“ folgte — bis 1797, indem sie die Einwohner, die sie 1512 mit Jubel empfangen hatten, als Unterthanen behandelten, und durch neun Amtsleute regieren ließen, von welchen die in Sondrio residierenden Landeshauptmann und Vikarius (immer ein Rechtsgelehrter), der zu Cläven Kommissarius, die zu Bormio (Worms), Tirano, Teglio, Morbegno, Trahona und Piuro (Plurs) Podesta hießen und jeder in seinem Amtsbezirk die hohe und niedere Gerichtsbarkeit ausübte, jedoch an die Statuta der Unterthanenlande gebunden war. Eine Art Geschäftsprüfungskommission und Appellationskammer bildeten die neun Syndikatoren, die über die Beamten die Aufsicht führten. Die Unterthanen wählten aus ihrer Mitte einen Thalrat (consiglio della Valle), dessen Rechte aber immer mehr und mehr beschnitten wurden.

Kirchlich blieb das Veltlin (im weiteren Sinne immer mit Cläven zusammen genommen) von Italien abhängig, nämlich vom Bistum Como (das ursprünglich unter Aquileja, später unter dem Erzbistum Mailand stand), so daß das Bistum Chur (das 843 vom Metropolitanverbande von Mailand losgelöst und dem Erzbistum Mainz zugeteilt worden war), dort wenig mehr zu sagen hatte, nachdem die drei Bünde es auch um den ungestörten Besitz der „Mastinschen Schenkung“ (deren Giltigkeit allerdings sehr angegriffen und bezweifelt wurde), gebracht und ihm dafür auf Grund des „Äblischen Spruches“ 1530 eine jährliche Entschädigungssumme zugesprochen hatten (die es jedoch später auch noch verlor), was der Bischof allerdings durch seine mangelhafte Bundestreue selbst verschuldet hatte.

Die Reformation hielt im zweiten Dezennium des 16. Jahrhunderts von Zürich her ihren friedlichen Einzug in die nördlichen Täler Graubündens, die südlichen (das romanische Engadin und Münsterthal und die italienischen Thalschaften Bergell, Puschlav und Misox des herrschenden Landes und das ebenfalls italienisch sprechende Unterthanenland Veltlin) empfingen die „neue Lehre“, wie die Reformation allgemein genannt wurde, hauptsächlich (z. B. das Engadin) oder ausschließlich von Süden her, wohin ihre Thäler sich öffnen, oder weil sie, wie das Engadin, leichter von Süden als von Norden her zugänglich waren. Dieser Umstand bedingte auch die ganz andere Entwickelung der Reformation in den romanischen und italienischen Thälern. Der unter dem Einfluß der Züricher Reformation sich vollziehende Abfall von Rom war zugleich ein Germanisierungsprozeß, denn manche Thalschaften, in denen bisher romanisch gesprochen wurde, bekamen von Zürich und andern deutschen Gegenden her durch die deutschen Prädikanten, Bibeln und reformierten Schriften auch die deutsche Sprache (z. B. das Prätigau, wo man, nach Campell um 1570 nur noch da romanisch sprach, wo sich der Katholicismus länger erhalten hatte, in Sewis und Serneus).

In Graubünden vollzog sich die religiöse und soziale Reform unter dem Einfluß der Ilanzer Artikelbriefe v. J. 1524 und 1526 (vide Bd X S. 653f. Artikel „Komander“). Der 1526 zu Davos gefaßte Beschluß des Bundestages stellte jedem Einwohner, den Regierenden wie den Unterthanen die Wahl des Bekenntnisses frei. Die Wiedertäufer, welche bereits Unruhe ins Land gebracht hatten, wurden allerdings von der Religionsfreiheit ausgeschlossen, die katholische und reformierte Konfession aber als gleichberechtigt anerkannt. Hiervon machten nun auch die durch die beginnende Gegenreformation aus Italien vertriebenen Anhänger der Reformation ausgiebigen Gebrauch und ließen sich in großer Zahl in Chiavenna, im Thale der Adda, im Puschlav und Bergell nieder; denn bei den protestantischen Schweizern und Deutschen fanden sie wohl Schutz, aber nicht genügendes Auskommen, weil die Unkenntnis der Sprache ihnen dort im Wege stand, während sie hier in ihrer Sprache unterrichten und schreiben konnten. Manche benutzten ihr Asyl auch als Operationsbasis, um nahe der italienischen Grenze, auch fernerhin in ihrer Heimat die römische Kirche zu bekämpfen. Zu diesem Zwecke errichteten sie Buchdruckereien, von denen die zu Poschiavo die produktivste und, und da sie sich bald fast ganz in den Dienst der Polemik (z. B. Vergerios) gegen Rom stellte, von dort aus am heftigsten bekämpfte war. (Vide: die Offizin der Landolfi in Poschiavo 1549—1650 von J. A. von Sprecher in der Bibliographie und litterar. Chronik der Schweiz. 1879. S. 83 ff. Bolletino storico della Svizzera italiana, Bellinzona 1890. S. 33f.)

In Mailand, wo es trotz den Verfolgungen immer noch zersprengte Reste der Waldenser gab, hatten auch reformierte Lehren Eingang gefunden. Nachdem aber 1522 Franz Sforza dort eingezogen war, konnte er seine Dankbarkeit gegen den Papst und Karl V. nicht besser beweisen, als durch ein strenges Verbot aller Ketzerei, das unter Trompetenschall am 23. März 1523 verkündet wurde (**Archivio storico Lombardo** 1876, S. 568). Den flüchtigen „Ketzern" folgte ein Inquisitor, Fra Modesto Scrofeo von Vicenza ins Veltlin nach, machte sich aber hauptsächlich wegen seiner Habgier, „sich seinen Geldbeutel zu füllen", so verhaßt, daß ihn die III Bünde auf Wunsch der Thalbevölkerung des Landes verwiesen (Chronik des Stefano Merlo, Romegialli II, S. 85, Cantu, Como ꝛc S. 100).

Im Veltlin folgten sich Reformation und Gegenreformation auf dem Fuße. Wohl hatte schon 1525 ein Ordensbruder des Augustinerkonventes zu Como, Egidio a Porta, sich in einem Briefe an Zwingli um Rat für seine Bedenken und Zweifel an der bestehenden Religion gewendet (de Porta, Hist. ref. II, 5), eine Volkstradition erzählt sogar, Luther selbst habe bei Anlaß seiner Romreise am Comersee reformatorisch gewirkt (**Cantù Rivoluzione della Valtellina** S. 6), sicher gab es schon im zweiten Dezennium im Veltlin reformatorisch gesinnte Amtsleute aus den III Bünden (Anhorn, Heil. Wiedergeburt ꝛc. Chur 1630. S. 43), eine größere Bewegung machte sich aber dort erst nach dem Bekanntwerden der Inquisitionsbulle „**licet ab initio**" 1542 und ihren Begleiterscheinungen bemerkbar, wodurch allen von den Canones der röm. Kirche Abweichenden der Krieg erklärt wurde. Natürlich brachte der Strom der Flüchtlinge, der in die gastlichen rätischen Thäler sich ergoß, auch manche unruhige Köpfe ins Land, welche nicht nur den ängstlichen Hütern der rätischen Orthodoxie, sondern auch den politischen Behörden vielfach Unruhe verursachten. Campell (**hist. raet. II**, S. 311) ist mit den heterodoxen Ansichten mancher Flüchtlinge natürlich nicht einverstanden, deshalb ist sein Urteil über die „unruhigen Köpfe, die nur zu Zank und Streit geboren schienen", wohl mehr vom Parteimanne der Orthodoxie als vom unparteiischen Historiker, als den er sich sonst ausweist, beeinflußt. Die Häupter der Reformation in den III Bünden hatten schon 1529 einen italienischen Prediger aus dem Veltlin nach Ilanz kommen lassen, um ihn einem Glaubensexamen zu unterwerfen (Comander an Vadian 12. April 1529). Sehr große Aufregung verursachten die wiedertäuferischen Lehren der beiden kalabresischen Mönche, Francesco und Hieronimo, die 1543 nach dem Engadin gekommen waren, aber schon im folgenden Jahre auf der Disputation zu Süs „widerlegt" und des Landes verwiesen wurden. In Chiavenna lebte als Privatlehrer Camillo Renato aus Neapel, der durch seine antitrinitarischen Lehren großen Anstoß erregte und ferner Lelio Socino, der Begründer des Socinianismus. Auf Grund einer von Gallitius für Chiavenna aufgestellten Kirchenordnung wurde den Anhängern heterodoxer Lehren der Aufenthalt unmöglich gemacht. Da sich Camillo Renato widersetzte, wurde er von der rätischen Synode exkommuniziert, Tiziano (über ihn **vide Comba, I nostri Protestanti, Firenze** 1897, II, S. 479 ff.), der auf seiner Flucht aus Italien nach Chur gekommen war, wurde auf eine Denunziation des Gallitius hin vom Rat zum Spießrutenlaufen verurteilt und des Landes verwiesen, trotzdem er, in die Enge getrieben, seine antitrinitarischen Lehren widerrufen hatte (de Porta, Hist. ref. lib. II, S. 80; Comba, l. c. S. 488). Comba (l. c. S. 299 ff.) bringt auch den übergetretenen Mönch Franciscus Niger aus Bassano in Chiavenna in Zusammenhang mit den Antitrinitariern, während T. Schieß (**Rhetia**, eine Dichtung aus dem 16. Jahrh. von Fr. Niger aus Bassano. Übersetzt, mit erklär. Anmerk. und einer Einleitung über Leben und Werke des Autors versehen von T. Schieß, Chur, Kantonsschulprogramm 1896/97) ihn einen Anhänger des Franciscus Stancarus aus Mantua in Chiavenna nennt, dessen abweichende Lehren in Bezug auf das Taufsakrament er anfangs teilte, später aber wieder aufgab. Übrigens wichen beide kaum von den Ansichten der Zürcher ab, so daß Comander nicht anstand, sie anzuerkennen. Mainardo, der seit 1539 an der Spitze der protestantischen Gemeinde zu Chiavenna stand, war streng orthodox und nur zu leicht geneigt, andere der Heterodoxie zu zeihen. (Vgl. auch de Port, l. c. lib. II; Trechsel, Die prot. Antitrinitarier vor F. Socinus, II. Bd.) Wenn es wirklich F. Niger gewesen sein sollte, der unter dem Namen „il Nero" als Teilnehmer des Wiedertäuferkonzils in Venedig 1550 genannt wird, dann — meint Schieß l. c. S. 22 — nahm er daran nur als Gegner teil, da er auch fortan sich eng an die Züricher hielt und unbehelligt in den III Bünden blieb. Im Gegensatz zu den genannten „unruhigen Köpfen" erfreuten sich unter den flüchtigen Italienern namentlich Augustin Mainardo aus Piemont, Hieron. Zanchi von Bergamo (gest. 1590 als Professor in Heidelberg), Barthol. Maturo von Cremona, der

venetianische Graf· Ulisses von Martinengo, Giulio delle Rovere von Mailand, Scipio Calandrino aus Lucca, Scipio Lentulo aus Neapel und P. P. Vergerio, gew. Bischof von Capo d'Istria (der den Übereifer der Vertreter der rätischen Orthodoxie gelegentlich in seine Schranken wies) großen Ansehens beim Volk, bei den Beamten und den Häuptern der rätischen Reformation.

Den italienischen Flüchtlingen im Veltlin hatten die III Bünde anfänglich das Predigen untersagt und bloß den Aufenthalt gestattet. 1538 erlaubte aber der Bundestag auf Verwenden des Hercules Salis und Paulus Mascranicus hin ihnen und allen Glaubensgenossen in Chiavenna die freie Predigt des Evangeliums. (Die genaue Quellenangabe der Urkunden 2c. in C. Camenisch, Carlo Borromeo und die Gegenref. im Veltlin 2c. Chur 1901, worauf auch für die folg. Daten verwiesen sei.) 1544 erfolgte ein neuer Erlaß zu Gunsten der protestantischen Lehrer und Prädikanten, welche aber auf privatem Wege bezahlt werden mußten. Die Flüchtlinge wurden neuerdings des Schutzes versichert, mußten aber wegen allfälliger Vergehen und Irrlehren den Amtsleuten eine Kaution leisten (ähnliche prophylaktische Verordnungen betr. der Unruhigen waren schon 1537 erlassen worden). Die III Bünde, in der Mehrheit protestantisch, unterstützten fortan auch aus politischen Gründen die Reformation im Veltlin, um dort den spanisch-österreichischen Einfluß zu mindern und die Veltliner desto enger an sich zu ketten. So wurden auch für die Bündner die Unterthanenländer zum Anlaß des religiösen Bruderzwistes, wie bei den Eidgenossen (Kappelerkriege), während bis dahin der Glaubenshaß in Graubünden unbekannt gewesen war. Zu Gunsten des „alten Glaubens" im Veltlin verbinden sich jetzt die katholisch gebliebenen oder unter dem Einfluß der Jesuiten, Borromeos u. a. wieder katholisch gewordenen Bündner (hauptsächl. im obern Bund) mit den katholischen Orten der Schweiz und durch diese mit Österreich-Mailand.

Die politischen und religiösen Gegensätze zwischen den Bünden und den Veltlinern wurden zudem immer größer. Die Begeisterung, mit der die Veltliner 1512 die III Bünde empfangen hatten, war durch mannigfache Beamtenwillkür, Aufhebung von wirklichen oder vermeintlichen Rechten, hohe Bußen u. s. w. bei den Veltlinern der Unzufriedenheit gewichen und in den katholisch gebliebenen oder durch die Gegenreformation wieder gewonnenen wurde namentlich von Mailand aus der Haß gegen die ketzerischen „Herren" geschürt, „die ihnen ihre Religion nehmen wollten". Schwer empfanden sie die Bestimmung vom 14. April 1545, daß „die Papisten keine ausländischen Prediger haben durften"; denn ihre eignen Priester standen auf einer bedenklich niedern Stufe und waren zudem wenig zahlreich (Romegialli l. c. vol. II, S. 84). Viele Pfründen wurden nicht einmal durch Vikare besorgt (der Erzpriester Salis in Sondrio z. B. genoß vier Pfründen, hatte aber keinen Vikar) und so fanden die eifrigen Prädikanten bald viele Zuhörer. 1547 erfolgte der erste ernste Zusammenstoß zwischen Katholiken und Protestanten, weil in der Kirche zu Gaspano Heiligenbilder (wahrscheinlich von einem jungen Parravicini, der in Zürich studierte) zerstört worden waren. Dies benutzten die Katholiken, um vom Bundestag zu verlangen, daß kein flüchtiger Protestant länger als drei Tage sich im Veltlin aufhalten dürfe, wurden aber abgewiesen. Trotzdem verließen damals viele Protestanten das Veltlin und suchten Zuflucht in Genf. 1550 kam der Inquisitor Ghislerio (der spätere Pius V.) nach Morbegno, konfiszierte protestantische Schriften und wagte sogar den Churer Bischof vor sein Tribunal zu citieren, worauf dieser selbst seine Wegweisung veranlaßte.

1551 plante — nach einem Gerüchte — auch Österreich-Spanien, begünstigt durch die Lage der Dinge in Deutschland, einen Einfall ins Veltlin, die Lage der dortigen Protestanten schien ganz böse zu sein, da wurde Moritz von Sachsen auch ihr Retter; vier Monate nach dem Passauer Vertrage erhielten sie ein neues Toleranzedikt, das trotz päpstlicher und spanischer Proteste in Kraft blieb.

Bald machten wieder „unruhige Köpfe" durch ihre Lehren und Vergerio durch sein selbstherrliches Auftreten, Einsetzen und Absetzen von Pfarrern ohne Begrüßung der Synode, dieser wieder große Sorgen. Um den dogmatischen Kontroversen fortan den Riegel zu schieben, setzte 1552 die Synode die **Confessio raetica** auf, welche 1553, nachdem Vergerio, der sie bekämpfte, das Land verlassen hatte, auch von den Italienern angenommen wurde. Nun folgten diplomatische Feldzüge des Papstes und Österreich-Spaniens in die III Bünde, um von diesen bald durch Drohungen bald mit Hilfe von freundlichen Worten und Handelsvergünstigungen im Wettstreit mit Frankreich ein Bündnis (der Pässe und Söldner wegen) und die Erlaubnis zur Einführung der Inquisition im Veltlin zu erhalten. Als dies mißlang, sandte Rom die Kapuziner, die denn auch alsbald den Kreuzzug gegen die ketzerischen Landesherren predigten und 1556 einen blutigen

Überfall der Protestanten zu Teglio bewirkten. An der Landesgrenze lauerten Beauftragte der Inquisition auf Prädikanten und ketzerische Laien, die sich dem mailändischen Gebiete nahten, überfielen sie und schleppten sie nach Mailand und Rom. Protestantischen Kaufleuten aus den III Bünden und dem Veltlin nahm die Inquisition die Waren weg. 1557 wurde das Toleranzedikt erneuert und ausdrücklich die völlige Gleichberechtigung beider Konfessionen bestätigt. Daß man protestantischerseits auch gewillt war, diese zu respektieren, bewies 1558 die rätische Synode, an die die Prädikanten im Veltlin das Ansuchen gestellt hatten, sie möchte sich beim Bundestag für Abschaffung der Messe im Veltlin verwenden, was sie aber zurückwies. Auch Paolo Sarpi (**Breve Relazione di Valtellina, Verona** 1758) rühmt die Unparteilichkeit der protestantischen Amtsleute: Der Protestant Anton Salis — erzählte er — habe die Katholischen sogar gezwungen, bei ihrem Priester zu beichten und diesem zu gehorchen. Gegen Ende des fünften Jahrzehnts setzen sich im Veltlin auch die Jesuiten fest. Bobadilla kam mit zwölf Genossen nach Ponte, wo ihnen der Ritter Quadrio ein Heim bot. Oft ausgewiesen, sind sie doch immer wieder da und finden fortan einen festen Hinterhalt an den katholischen Bündner Oberländern.

Alle aber, welche bisher der Unterdrückung des Protestantismus im Veltlin sich geweiht hatten, überragt weit der „Held der Gegenreformation", der Mailänder Kardinalerzbischof Carlo Borromeo, dessen Einfluß mit seiner Inthronisierung als Erzbischof von Mailand (1560) sich auch im Veltlin von Tag zu Tag steigend geltend machte. Nach Cantù (**Rivoluzione**, S. 28) war schon die Einführung der Jesuiten im Veltlin sein Werk.

Während die Reformation von außen immer mehr bedroht wurde, begannen in ihrem Innern neuerdings Glaubensstreitigkeiten, an denen der aus Tübingen auf kurze Zeit nach Graubünden zurückgekehrte Vergerio nicht unbeteiligt war, der sich inzwischen zum lutherischen Anwalt in der Schweiz gemacht hatte und durch seine Agitation den Frieden störte. Auch Schwenkfeldische Lehren drangen ins Land ein.

Die Zahl der Protestanten hatte bisher im Veltlin beständig zugenommen, aber auch der Eifer Roms, sie zu vernichten, der namentlich von Mailand aus entflammt wurde; 1564 verlangte König Philipp II. von den III Bünden die Auslieferung der „Ketzer", wurde aber abgewiesen, worauf wiederum handeltreibende Bündner von der Inquisition in Italien ergriffen und beraubt wurden. Ein eifriger Parteigänger des Papstes war in Graubünden Johann von Planta, Herr zu Räzüns, der sich aber durch seinen „Bullenhandel" auch bei den katholischen Bündnern verhaßt machte und seinen „Landesverrat" mit dem Tode büßte. (Vgl. M. Valaer, Johann von Planta &c. Zürich, Schultheß 1888.)

Das 1579 gestiftete Kollegium Helveticum in Mailand, ein Werk Borromeos, hatte nicht am wenigsten zum Zwecke, das Veltlin mit jungen Priestern zu versehen. Die III Bünde erneuerten aber das Verbot der fremden Priester und so blieb ihnen vorderhand noch das Veltlin verschlossen.

Als ein wirksames Mittel sahen auch die Männer der Reorganisation der römischen Kirche die geistlichen Visitationen an. Seit 1532 hatte das Veltlin keinen Visitator mehr gesehen. Bei dem Widerstand der III Bünde gegen das Konzil zu Trient und seine Beschlüsse konnte der Bischof von Como im Veltlin nichts ausrichten. Giovanni Francesco Bonhomini (Buonomi), vom Papste zum Visitator des Bistums Como ernannt, drang 1578 mit List ins Veltlin ein, indem er die Bündner bat, ihm seines Podagra wegen eine Kur in den warmen Bädern zu Bormio zu gestatten. Von den Amtsleuten als „Gast" freundlich aufgenommen, begnügte er sich zuerst damit, die Dinge kennen zu lernen und darüber an Borromeo zu schreiben. Auf der Rückreise ließ er alle Rücksichten fallen, predigte, firmte und dispensierte, las Messe und examinierte die Priester, die er anfangs am meisten fürchtete, weil er ihren Lebenswandel tadeln und strafen mußte. In Bezug auf die Ketzer hat er keine großen Hoffnungen. (Die sehr interessanten Visitationsberichte sind in der **Ambrosiana** in Mailand und Rom. Genaue Quellenangaben siehe bei Steffens u. Reinhardt, Nuntiaturberichte, Solothurn 1906, I, S. 133 ff.).

1580 betrat Borromeo selbst unter dem Scheine einer Pilgerfahrt das Veltlin und wurde nach eigener Aussage auch von den protestantischen Amtsleuten ehrenvoll empfangen, konnte aber hier direkt nichts ausrichten; hingegen erreichte er um so mehr auf seinen Reisen nach Disentis (August 1581) und ins Misox (Herbst 1583), wo er „Ketzer durch seinen bloßen Anblick bekehrte" und andere als „Hexen" auf den Scheiterhaufen brachte (alles Nähere hierüber siehe bei Camenisch, Carlo Borromeo l. c., S. 124—139).

Eine weitere Visitationsreise im Veltlin unternahm 1589 Feliciano Ninguarda, Bischof von Como, dem, als einem Landeskinde, die Bünde die pastorale Wirksamkeit im Addatale

nicht verbieten konnten. (Seine Berichte sind publiziert in den **Atti della visita pastorale Diocesana pubbl. per cura della società storica comense**, Como 1892—94). Das Mailänder Kapitulat von 1639 verschaffte dann dem Bischof zu Como die unbedingte Vollmacht zu geistlichen Visitationen und zur Vollziehung päpstlicher Bullen.

Mit der Reformation und Gegenreformation im Veltlin eng verwachsen ist das Schicksal der Landesschule zu Sondrio, welche die III Bünde nach dem Muster der Zürcher Schulordnung einrichteten, mit der sie einerseits eine Annäherung der Regierenden und der Unterthanen bezweckten und anderseits das Bildungsniveau heben und der scholastisch-klerikalen Erziehung eine mehr humanistische entgegensetzen wollten. Diese Schule ist wahrscheinlich die erste Simultanschule, die errichtet wurde; denn sie sollte von katholischen und protestantischen Kindern der Bündner und Veltliner zugleich besucht und nur der Religionsunterricht sollte separat erteilt werden. Nach mehreren Anläufen wurde 1582 vom Bundestage zu Davos beschlossen, daß die Einkünfte der säkularisierten Propstei zu Teglio dafür verwendet werden sollten; allein von Mailand aus wurde das Werk so lange bekämpft, bis die Schule 1585 nach Chur verlegt wurde. Ein geplanter bewaffneter Einfall ins Veltlin (1584) zur Unterdrückung der „Ketzer und der Ketzerschule" von Mailand aus, an dessen Zustandekommen Carlo Borromeo (gest. 3. Nov. 1584) nicht unschuldig gewesen war, wurde verraten und hatte nicht das erwünschte blutige Resultat. Später erscheint in den Bündner Akten zwar noch oft eine „Schul zu Sonders" (Sondrio), allein der Einfall, den die Spanier 1621 ins Veltlin machten und der 600 Protestanten das Leben kostete (Veltlinermord), vernichtete mit der Bündnerherrschaft auch ihre Schule. (Die Quellen zu dieser interessanten Schulgeschichte, zum Aufruhr rc. sind angegeben in E. Camenisch, C. Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule zu Sondrio, S. 141—233 und Beilagen.)

Die Kämpfe der „Bündnerwirren", die sich meist um den Besitz des Veltlins drehten, gehören der politischen Geschichte an und können nur im Rahmen der Geschichte des 30jährigen Krieges betrachtet werden. Allerdings ist der Fortschritt oder Rückschritt der Reformation im Veltlin, ihr Sein oder Nichtsein eng damit verknüpft. Diese endlosen, bald offenen bald geheimen Kämpfe und Intriguen können hier aber keinen Platz finden; hingegen sei auf die wichtigsten Wendepunkte noch kurz hingedeutet.

Nachdem die Bündner nach dem „Veltlinermord" ihre Unterthanenländer 19 Jahre lang mit den Waffen in der Hand oder mit Hilfe der Diplomatie ohne Erfolg zurückzuerhalten gestrebt hatten, brachte sie das Mailänder Kapitulat 1639 wieder in deren Besitz, allein die Ausübung der reformierten Religion wurde allen Einwohnern verboten. Die bündnerischen Amtsleute, die nicht katholisch waren, durften sich dort zwar während ihrer Amtsdauer und diejenigen protestantischen Bündner, welche Güter im Veltlin hatten, zur Zeit der Ernte drei Monate aufhalten, aber keine Prediger halten. Wurden diesen allein geduldeten Protestanten im Veltlin Kinder geboren, so mußten sie katholisch getauft, oder die Taufe mußte außerhalb des Veltlins vollzogen werden.

Das **jus circa sacra** der Bündner im Veltlin war damit verloren und alle Anstrengungen, mit Hilfe Englands und Preußens später günstigere Bestimmungen von Oesterreich-Spanien zu erreichen, waren vergebens. Manchmal ließ die Härte in der Ausübung der Artikel nach, allein immer wiederum hören wir von Austreibung der Protestanten und die Parteikämpfe und Familienzwiste, welche die Bündnergeschichte des 18. Jahrhunderts füllen, waren auch nicht dazu angethan, sie gegenüber den Kirchenfürsten in Mailand und Como zu schützen. Einzig das Toleranzedikt Josephs II. brachte ihnen vorübergehende Duldung, ohne aber diese und die ihr verwandte Emigrantenfrage, die seit längerer Zeit die Gemüter erregte, zu lösen. Gerade zur Zeit, da der Kaiser in Wien, als Schiedsrichter in der Ausweisungsfrage der Protestanten im Veltlin diesen beruhigende Zusicherungen zukommen ließ, rückte Napoleon in Mailand ein und im folgenden Jahre 1797 schlug er das Veltlin zur Cisalpinischen Republik. Die Bündner hatten dort nichts mehr zu sagen, das Veltlin teilte fortan die Geschicke Oberitaliens. **E. Camenisch.**

Venantius Fortunatus s. Fortunatus Bd VI S. 131.

Venatorius, Thomas, gest. 1551. — Will-Nopitsch, Nürnbergisches Gelehrtenlexikon; J. C. E. Schwarz, Thomas Venatorius und die Anfänge der protestantischen Ethik, ThStK 1850, S. 79 ff.; Th. Kolde, Th. Venatorius, sein Leben und seine litterarische Thätigkeit. Beitr. zur bayer. KG XIII, 97 ff. 157 ff.

Thomas Venatorius (eigentlich Gechauf, daneben wird er auch Jäger genannt), wurde **ca.** 1488 in Nürnberg geboren. Seine weitgehende humanistische Bildung wird er

hauptsächlich in Italien, wahrscheinlich in Padua erworben haben (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 176 Anm. 5). Die immer wiederholte Behauptung, daß er Dominikaner gewesen sei, beruht auf falsch gelesenen Briefstellen (ebd. S. 98 ff). Im Jahre 1519, in dem er als Frühmesser in Kornburg bei Nürnberg erwähnt wird, galt er schon als angesehener Humanist und war ein begeisterter Verehrer Reuchlins, bald auch Luthers. Im Sommer 1522 wurde er als Prediger an das Neue Spital nach Nürnberg berufen. Dort ist er, von 1533 an als Prediger an der Jakobskirche, abgesehen von einem halbjährigen Aufenthalte in Rothenburg o. d. Tauber, wo er im Sommer 1544 die Reformation des dortigen Kirchenwesens einleitete, sein Leben lang geblieben. Seine wissenschaftlichen Interessen waren sehr vielseitige. Sie erstreckten sich auch unter dem Einfluß des Astronomen Joh. Schöner auf die Mathematik, aber in erster Linie war er nach Richtung und zeitweise auch Lebensführung (ebd. 177. 193 f.) trotz seiner zahlreichen und wertvollen theologischen Arbeiten Humanist. Im vertrautesten Verkehr stand er mit Wilibald Pirckheimer, auch dann noch, als dieser mit Andreas Osiander, Wenzeslaus Link und den anderen evangelischen Geistlichen zerfallen war, ja ihm wurde die Ordnung des Nachlasses des großen Gelehrten übertragen. Wir kennen von Venatorius nicht wenige lateinische Gedichte und Verse, mit denen er die Werke der Freunde Eobanus Hesse, Joach. Camerarius, Andreas Althamer, Vincentius Obsopoeus und anderer zierte, auch mehrere humanistische Gelegenheitsschriften, seinen **Draco mysticus sive venatio**, Nürnberg 1530, seine **Querela Ditis** (1532) und den auch hierher gehörenden **Catechismus minor. Hoc est de instituenda iuventute in fide Christiana**, Nürnberg 1535, eine für die Nürnberger lateinische Schule gedachte humanistische Katechismusbearbeitung, die dadurch veranlaßt sein wird, daß ihm im Jahre 1534 das städtische Schulwesen unterstellt worden war (Th. Kolde a. a. O. S. 173), wertvoller sind jedoch seine Editionsarbeiten. So gab er aus dem Nachlasse Pirckheimers dessen lateinische Übersetzung von Xenophons Hellenika (1532) und selbstständig *Ἀριστοφάνους Πλοῦτος.* **Aristophanis facetissimi Comici Plutos interprete Thoma Venatorio.** 1531 heraus, und das größte Verdienst nach dieser Seite hat er sich vielleicht durch die erste Druckausgabe der Werke des Archimedes mit der Übersetzung des Jacob von Cremona und dem Kommentar des Eutokios von Askalon erworben (ebd. S. 178).

Seine erste selbstständige theologische Schrift sind seine **Axiomata quaedam rerum christianarum** (1526), eine für einen Priester aus der Diöcese Brixen zusammengestellte, treffliche Aneinanderreihung der Hauptsätze evangelischer Lehre. In ihnen vertritt er schon ganz im Sinne Luthers, nur prägnanter in der Form, einen Gedanken, der uns dann in allen seinen theologischen Schriften wieder begegnet, nämlich die bleibende Bedeutung der Taufe, des **divini erga nos favoris testimonium ... quasi ancora (ad quam divinae misericordiae promissiones expectantes) securi et laeti confugimus.** Als erster unter den Nürnberger Geistlichen weist er darin auch alle von Luther abweichenden Erklärungsversuche der Abendmahlsworte von Carlstadt, Oekolampad und Zwingli mit großer Bestimmtheit zurück. Gegen die Wiedertäufer, speziell gegen die Behauptung, daß der Glaube nicht in den Kindern sei, schrieb er seine Pirckheimer gewidmete Schrift **Pro baptismo et fide parvulorum** 1527. Eine rein erbauliche Schrift, die den Beweis liefert, wie einfach und kindlich fromm der gelehrte Humanist reden konnte, ist „Ein kurz Unterricht den sterbenden Menschen ganz tröstlich" (1527). An ihr fand Luther, der den Verf. damals noch gar nicht gekannt zu haben scheint, so großes Gefallen, daß er sie mit einer lobpreisenden Vorrede (L. W. EA 63, 284) neu herausgab, und sie ist auch später noch mehrfach herausgegeben und in ähnliche Trostbüchlein aufgenommen worden (Th. Kolde a. a. O. S. 118 f.). Daß Venatorius aber noch heute in der Geschichte der Theologie mit Ehren genannt wird, verdankt er seinem großen Werke **De virtute Christiana libri tres. Norinbergae XXIX.** Von dem Grundgedanken ausgehend, **Christianorum virtus est fides** und dem daraus gefolgerten Satze **proprium Christianae philosophiae credere (voco autem summam philosophiae Christi, virtutem fidei, hoc est, fidem quae operatur per dilectionem, ut ait Apostolus. Quae virtus, quid est aliud quam quidem impellentis spiritus sancti impetus ad recte sentiendum primum de deo ipso, deinde et ad recte agendum cum proximo.) p. 7^b^** giebt er eine umfassende Tugend- und Pflichtenlehre (vgl. dazu Schwarz a. a. O. S. 79 ff. u. E. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik, Leipzig 1893 II, 88 ff.) wodurch er der eigentliche Anfänger der protestantischen Ethik wurde (vgl. auch den Art. Ethik Bd V, 548, 53 wo aber der Einfluß der Schule Melanchthons überschätzt wird). Daß dieses Buch keinen Einfluß ausgeübt hat, lag kaum in der von Späteren (z. B. Schwarz, danach von Sieffert im Art. Ethik) darin

gefundenen Hinneigung zum Osiandrismus, von dem man damals noch nichts wußte, sondern vielmehr darin, daß neben dem, was von Wittenberg ausging, gelehrte theologische Arbeiten namentlich von Lutheranern überhaupt recht wenig Beachtung fanden. — Ohne eigentliche Polemik, unter Vermeidung aller „Zanklehre — denn wo man viel zankt, verleurt man oft die Wahrheit" —, aber doch um den vielen Irrtümern über Taufe und Abendmahl entgegen zu treten, behandelt Venatorius die Sakramentslehre, oder was von beiden Sakramenten zu hoffen sei, in der Schrift. „Ein kurtze vnterrichtung von beyden sacramenten, dem Tauff vnd Nachtmal Christi:" Nürnberg 1530 (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 161 ff.). Auf derselben Stufe wie die schöne Trostschrift vom Jahre 1527 steht seine „Ermanung zum Creutz in der zeyt der verfolgung", die er Ende September 1530 wohl im Hinblick auf die bevorstehende, den Evangelischen drohende Entscheidung des Augsburger Reichstags ausgehen ließ (ebd. S. 165 f.). Aus einer Art von exegetischen Vorträgen, wie sie damals in Süddeutschland öfter vorkamen, wird eine Schrift erwachsen sein, die im September 1533 herauskam: In divi Pauli apostoli priorem ad Timotheum epistolam distributiones XX (Basilae 1533). Es sind sich lose an den Text anschließende Auslassungen mehr dogmatischer als exegetischer Natur, die seiner Ethik an die Seite treten. Nach Will-Noptitsch Nürnberger Gelehrten-Lexikon soll er noch zwei, wie es scheint, heute verschollene exegetische Schriften verfaßt haben, eine dem Rothenburger Rat gewidmete In Psalmum CIII et CIV brevis enarratio 1548 und eine solche In Psalmum LXXXIX aus demselben Jahre, die dem Heilsbronner Abt Joh. Wirsing zugeeignet worden wäre. —

Mehrfach finden wir seinen Namen unter offiziellen Veröffentlichungen der Nürnberger Geistlichkeit, so unter dem Nürnberger Ratschlag von 1524, unter der Schrift gegen den Passauer Domherrn Rupprecht von Mosham 1539 u. s. w., und in dem von Osiander angeregten Streite über die offene Schuld wollte er gegen diesen durch Propositiones auftreten, die jedoch auf Luthers Veranlassung ungedruckt blieben (Th. Kolde a. a. O. S. 170 f.), aber obwohl er die anderen Geistlichen der Stadt, auch Osiander an Gelehrsamkeit weit überragte, hat er eine führende Stelle im Leben der Nürnberger Kirche nie eingenommen. Er war und blieb der Gelehrte, der auch an der Polemik keine Freude hatte. Nur eine regelrechte Streitschrift hat er geschrieben. Als sein Landsmann Joh. Haner (s. d. A. Bd VII S. 400 ff.) seine gegen die evangelische Rechtfertigungslehre gerichtete Schrift Prophetia vetus ac nova, hoc est vera scripturae interpretatio. De syncera cognitione. Lipsiae 1534 hatte ausgehen lassen, in der Venatorius auch eine Schmähung seiner Vaterstadt und ihres Kirchenwesens sah, schrieb er De sola fide iustificante nos in oculis Dei, ad Joh. Hanerum epistola apologetica. Norimbergae 1534. Seine letzten Jahre fielen in die Zeit des Interims, dem er anfangs mit den übrigen Geistlichen widersprochen hatte, während er bei den späteren Verhandlungen nicht mehr erwähnt wird. Er starb als der letzte wirkliche Humanist unter der Nürnberger Geistlichkeit am 4. Februar 1551. **Theodor Kolde.**

Venema, Hermannus, gest. 1787. — H. Cannegieter, Programma fun. Herm. Venema, Fran. 1787; J. H. Verschuir, Elogium Herm. Venema, Fran. 1787 (Holl. Uebersetzung mit Anmerkungen von J. Bakker, „Lofrede op Herman Venema", Amst. 1801); Das neue gelehrte Europa, XIX, 535—565; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, III, 489—496; Chr. Sepp, Joh. Stinstra en zijn tijd, Amst. 1865 passim; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, Leeuwarden 1889, II, 399—407.

Harm oder Hermannus Venema wurde 1697 zu Wildervank (Prov. Groningen) von wohlhabenden Eltern geboren. In Groningen genoß er den Unterricht, der ihn für die Universität vorbereitete, und von 1711—1714 war er dort als Student eingeschrieben. Der Niedergang der Groninger Akademie trieb ihn nach Franeker, wo er am 12. September 1714 eingeschrieben wurde und den Unterricht unter anderen von Alb. Schultens, den Vitringas Vater und Sohn und Joh. von der Waeijen dem Sohn genoß. Besonders die beiden Vitringas haben sowohl auf seine theologische Bildung wie auf seine in mancher Hinsicht freiere Geistesrichtung großen Einfluß ausgeübt. Unter dem jüngeren Vitringa hielt er in den Jahren 1717 und 1718 zwei Disputationen. September 1718 bestand er sein Doktorexamen in Theologie und bald darauf vor der Classis von Franeker sein Proponentsexamen, worauf er am 12. Februar 1719 Prediger zu Dronrijp bei Franeker wurde. Nach dem Tode von Vitringa dem Jüng. wurde er als dessen Nachfolger zum Professor in Franeker ernannt, während er bald darauf auch dessen Wittwe heiratete. Am 22. März 1724 hat er sein Professorat mit einer Rede De zelo veritatis et

pietatis genuino et charitatis pleno (Fran. 1724) angetreten. An demselben Tage wurde er auch zum Doct. theol. promoviert. — Fünfzig Jahre lang war er eine Zierde der Franeker Akademie. Auf viele seiner Schüler übte er großen Einfluß aus. Aus dem Ausland zog er viele Studenten zu seinen Vorlesungen. Besonders Ungarn kamen, um 5 ihn zu hören, und selbst Nichttheologen wohnten seinen Vorlesungen bei. Im Jahre 1774 wurde er auf sein eigenes Ersuchen vom Kuratorium emeritiert. Aus freiem Antrieb verlieh es ihm den Rang und Titel eines Prof. honor. und ließ ihn in dem Genuß seines vollen Gehaltes. Er ließ sich zu Leeuwarden nieder, wo er am 25. Mai 1787 starb. Seine Frau Anna Sophia Sydzes (Sixti) war schon 1767 gestorben, während auch ver- 10 schiedene Kinder ihm im Tode vorausgegangen waren. Nur eine Tochter überlebte ihn. In Franeker in der Großen Kirche wurde er begraben.

Unter den niederländischen Theologen nimmt Venema einen der ersten Plätze ein. Chr. Sepp nennt ihn selbst „den größten Gelehrten des 18. Jahrhunderts". Er war äußerst scharfsinnig; ein tüchtiger Kenner der orientalischen Sprachen und des Griechischen, 15 außergewöhnlich belesen und vor allem mit einer ungewöhnlichen Kenntnis der Kirchenväter und der Werke der Scholastiker ausgerüstet. Dabei unterstützte ihn ein vorzügliches Gedächtnis. Als Exeget, besonders des Alten Testaments, machte er sich einen großen Namen und blieb er hinter Vitringa d. Ält. nicht zurück. Seine exegetischen Werke zeichnen sich durch Klarheit, unbefangenes Urteil, selbstständige Untersuchung, große Wahr- 20 heitsliebe und besonders durch Sprachkenntnis und das Eindringen in Gang und Verband der Gedanken des Schreibers aus. Sein exegetisches Hauptwerk ist sein Commentarius in Psalmos, 6 vol. (1762—66). Über prophetische Schriften gab er u. a. aus: Dissertationes ad vaticinia Danielis emblematica (1745), Commentarius ad librum prophetiarum Jeremiae, 2 vol. (1765), Sermones vice Commentarii ad librum 25 prophet. Zachariae (1787), Lectiones academicae ad Ezechiëlem (cura J. K. Verschuir 1790), Commentarius in prophet. Maliachiae (ed. I[a], 1788). — Als Kanzelredner zeichnete er, der 1729 auch zum Universitätsprediger ernannt worden war, sich nicht aus. Sein Stil war, sowohl im Latein als im Holländischen, alles weniger wie gefällig, eher rauh, dann und wann sogar nachlässig. Jedoch hat er als Prediger 30 sich das Verdienst erworben, daß er durch seine einfache und deutliche Texterklärung in die Predigtweise seiner Tage, die sehr langweilig und allegorisierend war, eine Verbesserung brachte. — Für seine Zeit verdienstlich war auch, was Venema in seinen Institutiones hist. ecclesiasticae V. ac N. Testamenti (7 tom. Lugd. Bat. et Leov. 1777—1783) lieferte. In diesem Werke zeigte er sich als ein selbstständiger, 35 wahrheitsliebender Gelehrter, der mit Vorliebe Quellenstudien trieb, sich vor der Kritik nicht scheute und durch kein Vorurteil leiten ließ, und der sich besonders durch gründliche Gelehrtheit, Klarheit des Urteils und tiefe Einsicht auszeichnete. Den Unterricht in der Kirchengeschichte gab er sichtlich mit großem Interesse, und, wie er selbst in der Vorrede seiner Institutiones (dortselbst I, p. 5) sagt, „non sine aliquo adplausu et 40 fructu."

Venema wurde zu den Coccejanern gerechnet, ging jedoch seinen eigenen Weg. Seine Theologie baute er auf zwei Prinzipien auf: die Vernunft und die hl. Schrift. Er drang jedoch seine Meinung niemand auf und war in seinem Urteil über andere sehr milde und verträglich, sowie er sich im Umgang mit andern stets liebenswürdig und einfach erwies. 45 Er wurde als das Haupt der Toleranten angesehen und einige seiner Schüler und Geistesverwandten gingen in ihrer Toleranz so weit, daß sie gegenüber allen vertragsam waren, abgesehen von der kirchlichen Orthodoxie. Er war der einzige niederländische Professor, der für den socianischer Irrlehren beschuldigten Mennonitenprediger Joh. Stinstra Partei zu nehmen wagte. Kein Wunder, daß auch Venema selbst der Irrlehre beschuldigt wurde. 50 Wirklich war er u. a. hinsichtlich der Lehre von der menschlichen Ohnmacht und der göttlichen Prädestination auch nicht durchaus in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche. Gegen den Groninger Professor Ant. Driessen, von dem es übrigens bekannt ist, daß er überall Ketzereien suchte und fand, und der von streitsüchtigem Charakter war, mußte er sich schon früh verteidigen, da dieser ihn der Heterodoxie beschuldigt und selbst bei der 55 Synode von Gröningen angeklagt hatte. Auf würdige Weise antwortete er in „Korte Verdediging van syne Eere en Leere" (Leeuwarden und Harlingen 1735), worin er seine Ansichten über den Bund der Werke, die Zurechnung von Adams Sünde, den aktiven und passiven Gehorsam von Jesus Christus und die Prädestination auseinandersetzte. Driessen hielt seine Beschuldigung aufrecht und Venema schrieb darauf: 60 „Justa cum viro clar. Ant. Driessenio expostulatio (Fran. 1736). Das Vertrauen

der Orthodoxen genoß Venema jedoch nicht und hat er niemals gewinnen können. Er fand jedoch einen mächtigen Beschützer in dem Statthalter Prinz Wilhelm IV. Nach dessen Tode besonders fuhr man fort, Venema des Socianismus und Arminianismus zu beschuldigen. Infolge davon sah er sich genötigt, sich in seinen Exercitationes de Christi vera divinitate (Leov. 1755) zu verteidigen. Diese Schrift, aber vor allem 5 der stets zunehmende Drang Vieler sich von den Banden der reformierten Lehre zu lösen, bewirkte, daß Venema fernerhin seine Arbeit ungestört fortsetzen konnte, auch während seines Lebensabends bis zu seinem Tode hin thätig. **S. D. van Veen.**

Venezuela. — Litteratur. T. C. Dawson, The South-Amer. Republics, 2. Bd; José Gil Fortoul, Hist. constit. de Venezuela (1907); W. Sievers, Venezuela (1888); ders., Süd- 10 amerika, 1903.

Die Unabhängigkeit des Landes von Spanien wurde thatsächlich im Jahre 1823 errungen; aber es blieb dasselbe längere Zeit ein besonderer Teil der vereinigten Republik, welche auch Columbia und Ecuador umfaßte. Erst (1829) 1830 kam es durch Aufhebung dieser Union zu dem selbstständigen Staate Venezuela, welcher allerdings durch 15 eine große Zahl von Bürgerkriegen in seinen Kulturfortschritten immer aufs neue gehemmt wurde. So gelangte er denn auch — seit 1864 die „Vereinigten Staaten von Venezuela" — bei einer Raumfläche von 1 533 000 qkm nur zu einer Bewohnerzahl von 2,6 Millionen (um 1830 allerdings nur etwa 750 000). Der Abstammung nach bilden auch hier die Mischlinge (Mestizen, Mulatten, Zambos) die große Mehrheit, wohl über 20 65%, während die rein weiße Bevölkerung zu kaum 10% geschätzt wird. Neger erhielten sich aus der Zeit der Sklaverei (aufgehoben im Jahre 1833) wohl 120 000, während man noch 325 000 Indianer annimmt, von welchen aber etwa 270 000 zivilisiert sind. Fast die gesamte Bewohnerschaft gehört der katholischen Kirche an, deren Religion in der Verfassung Venezuelas von 1831 als die des Staates erklärt ist, jedoch unter Gewährung 25 freier Kultusausübung für Andersgläubige.

Die römisch-katholische Kirche wurde hier ziemlich spät organisiert. Denn erst 1637 wurde Carácas der Sitz des Bistums (Sti. Jakobi de Venezuela) für das ganze Land, nachdem dieses bis dahin von Coro aus (am Golf von Maracaibo) geistlich verwaltet war. Im Jahre 1803 wurde Carácas Hauptstadt der neu geordneten Kirchenprovinz 30 (Metropolitansitz), welcher vier Suffraganbistümer unterstehen: Es sind Barquisimeto, im Jahre 1847 als Diöcese gegründet und 1868 mit einem Bischof besetzt; Calabozo, seit 1863 Diöcese, in welche 1881 ein Bischof eingeführt wurde; Sto. Tomas de Guyana in Ciudad Bolivar, bereits 1791 errichtet mit sehr ausgedehntem Sprengel nach Süden; Merida de Maracaibo, seit 1777 Diöcese, welche eine bedeutendere Anzahl von Pfarreien 35 beaufsichtigt als der Erzbischofsitz, in welcher Hinsicht die Bistümer sehr verschieden erscheinen (118, 104, 94, 60, 52 Pf.). In ihrem Verhältnis zum Staate hatte die kath. Kirche manche neuzeitliche Anordnung hinzunehmen; so 1839 die Aufhebung der Klöster, 1873 die Zivilehe samt Zivilstandsregister, ja 1874 auf einige Zeit die Aufrichtung einer „Nationalkirche". 40

Durch die Duldung nichtkatholischer Gemeinschaften kam es zwar ziemlich bald zur Herstellung einer anglikanischen Gemeinde, später zu zwei Presbyterianergemeinden und einer methodistischen, dazu einer holländisch-reformierten. Erst 1894 aber bildete sich eine deutsche evangelische Gemeinde, welche sich 1902 der preußischen Landeskirche anschloß. Jedoch konnte sie sich nicht kräftig weiterentwickeln, da um die Jahrhundertwende die 45 Zahl der dortigen Deutschen zurückging; sie besitzen eine Schule, welche gedeiht. Im ganzen werden etwa 7000 Protestanten im Lande sein.

Der Unterricht der Volksschule ist zwar gesetzlich obligatorisch und unentgeltlich; doch ist die große Mehrheit der Bewohner des Lesens und Schreibens unkundig. Immerhin gab es 1894 bereits fast 2000 Volks- und 59 Mittelschulen, auch 5 Lehrerseminare und 50 eine Universität neben 3 anderen wenig entwickelten Hochschulen. Die Kleriker erhalten natürlich in den 5 Priesterseminarien der Diöcesen ihre Ausbildung. **W. Göz.**

Verbesserungspunkte, die hessischen. — Chr. v. Rommel, Geschichte von Hessen Bd 6 u. 7, Cassel 1837. 1839; H. Heppe, Die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen von 1604—1610 und die Entstehung der hessischen Kirchenordnung von 1657, Kassel 1849; ders., 55 Kirchengeschichte beider Hessen, 2 Bde, Marburg 1876; A. F. C. Vilmar, Geschichte d. Confessionsstandes der ev. Kirche in Hessen, bes. in Hessen-Kassel, 2. Ausg., Frankf. a. M. 1868, S. 164 ff., hier findet sich die sehr ausgedehnte zeitgenössische Literatur über die Verbesserungspunkte S. 306

bis 335 zusammengestellt; über die Persönlichkeit des Landgrafen Moritz und seine Politik vgl. den Art. von Lenz AdB 22, 1885, S. 268—283. Zuletzt erschien K. Baumann, Die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen: Allgem. Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1906, Nr. 1. 2. Eine neue Bearbeitung des Themas unter eingehender Berücksichtigung der politischen Geschichte ist erwünscht.

In der hessischen Kirche waren im Reformationszeitalter neben der Augustana von 1540 als Lehrnormen in Giltigkeit die Wittenberger Konkordie (Concordia Buceri, 1536), der Frankfurter Rezeß (1558), die Naumburger Präfatio (1561), und das corpus doctrinae Philippicum. Die Pfarrer wurden auf letzteres „bestellt und angenommen" (seit 1561), die Doktoren der Theologie auf die Augustana von 1540 verpflichtet. Im Jahre 1566 wurde die von Andreas Hyperius ausgearbeitete Kirchenordnung publiziert. Nachdem Landgraf Philipp der Großmütige im Jahre 1567 gestorben, wurde Hessen unter seine Söhne geteilt: Landgraf Wilhelm (gest. 1591) empfing die Hälfte des Landes (Niederhessen, Kassel), Ludwig (gest. 1604) ein Viertel (Oberhessen, Marburg), Philipp (gest. 1583) die Niedergrafschaft Katzenelnbogen (St. Goar), und Georg (gest. 1596) die Obergrafschaft Katzenelnbogen (Darmstadt). Laut des Testaments (F. Chr. Schminke, Monimenta Hassiaca IV, Cassel 1765, S. 577 ff.) sollte eine gewisse Einheit des politischen Regimentes aufrecht erhalten werden (bezüglich des Landtages, der Universitätsverwaltung, der Zollerhebung u. s. w.) und in kirchlicher Hinsicht bei der hergebrachten Verfassung und der hergebrachten Lehre, bei dem Augsburgischen Bekenntnis und der Wittenberger Konkordie, verharrt werden.

Trotz der Verschiedenheit der Charaktere und der kirchlichen Richtung der vier Brüder wurde anfangs der Friede und die Einigkeit nicht wesentlich gestört. Es dokumentierte sich ihre Einigkeit namentlich in der Ziegenhainer Erbverbrüderung (1568), wo unter anderem über die Abhaltung der Generalsynoden genauere Bestimmungen verabredet wurden, dem Erlassen einer neuen auf der Grundlage der Agende von 1566 ausgearbeiteten vollständigeren Agende (1574) und in der Stellung, die die Landgrafen und die von ihnen im Jahre 1576 in Kassel versammelte Generalsynode dem Torgauischen Buche gegenüber einnahmen. Diese Synode, an den hessischen Traditionen entschieden festhaltend, erklärte sich — abgesehen von Hunnius — einstimmig gegen die in diesem Buche vertretene neue Richtung, gegen die angestrebte Verdrängung des corpus doctrinae Philippicum, gegen die Symbolisierung der Privatschriften Luthers, gegen die Verdächtigung der Augustana von 1540 als variata und besonders gegen die ubiquitistische Christologie und deren Verbindung mit der Abendmahlslehre.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse, als der auf Betreiben der Gemahlin Ludwigs, einer württembergischen Prinzessin, 1575 berufene Professor Ägidius Hunnius, ein ebenso gelehrter und scharfsinniger als streitbarer Theologe, mehr und mehr, und namentlich auf Ludwig und die Oberhessen Einfluß gewann. Auf den den Generalkonvent zu Treysa am 24. November 1577 vorbereitenden Konventen und dann auch auf diesem selbst zeigte es sich, daß neben der althessischen Richtung eine neue ultralutherische weite Verbreitung und Anerkennung gefunden hatte. Gegenüber dem Bergischen Buche, das zur Beratung vorlag, einigte man sich zwar nach langen Streitverhandlungen darüber, daß bis zu deren definitiven Erledigung der Gebrauch der neuen Redeweise in Betreff der Lehre von den beiden Naturen Jesu Christi eingestellt, daß nur über ihre persönliche Einigung in concreto gesprochen, daß die Lehre von der communicatio idiomatum nicht vorgetragen und alles Polemisieren verboten sein solle (der Treysaer Abschied abgedruckt: H. Heppe, Gesch. des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581 3. Bd, Marburg 1857, S. 283 Anm. 1), aber die definitive Entscheidung, die einer zukünftigen Generalsynode vorbehalten wurde, ist nicht erfolgt. Die 1578 in Marburg abgehaltene Generalsynode verschob sie aber nicht bloß, sondern erkannte den consensus auch nur an „unabbrüchlich allen Teilen an ihren in diesem synodo gethanen (weit auseinander gehenden) confessionibus" und über die Tragweite dieser Restriktion selbst erhoben sich dann auf den folgenden Generalsynoden neue Streitigkeiten (Heppe, KG 1 S. 387 ff.). Im Jahre 1582 wurde die letzte Generalsynode gehalten; die Fortführung eines kirchlichen Gemeinschaftslebens war zur Unmöglichkeit geworden. Viele oberhessische Theologen unterzeichneten die Konkordienformel. Landgraf Wilhelm von Hessel-Kassel und sein Bruder Ludwig von Oberhessen vertraten fortan und zwar beide mit voller Entschiedenheit, entgegengesetzte Richtungen. Der mächtige segensreiche Einfluß, den das im Zentrum Deutschland gelegene und nach Kursachsen größte protestantische Land bis dahin ausgeübt hatte, war zum Schaden des Protestantismus infolge dieses Zwiespalts gebrochen. Landgraf Wilhelm seinerseits schloß

sich jetzt immer enger an die reformierten Theologen und Kirchengemeinschaften an, berief viele der in Sachsen vertriebenen Philippisten in hohe Kirchenämter und führte die Agende von 1574 auch in der ihm im Jahre 1583 größtenteils zugefallenen Niedergrafschaft Katzenelnbogen ein.

Nach dem Tode dieses Fürsten begann eine neue Phase der kirchlichen Entwickelung in Hessen. Landgraf Moritz, der ihm im Jahre 1592 nachfolgte, wurde angeekelt von den unfruchtbaren dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit und war der Überzeugung, daß, um die evangelische Kirche zu beleben, das Wort Gottes ganz anders als bisher und zumal nach seiner soteriologischen und überhaupt seiner unmittelbar auf das Leben wirkenden Seite verwertet werden müsse und die Kirche selbst einer neuen Reform bedürfe. Von diesem Standpunkte aus ist er dann aber zu Reaktionsbestrebungen gelangt, die ihn über die bis dahin in Hessen eingehaltenen Grenzen weit hinausführten und bewirkten, daß er die Duldung des Luthertums in Hessen ebenso einseitig auszuschließen bemüht war, wie man in Sachsen den Philippismus einseitig ausgeschlossen hatte. Moritz war ein hochbegabter und energischer Mann. Sehr sorgfältig, namentlich von Tobias Hombergk und Kaspar Cruciger erzogen, hatte er sich in jungen Jahren eine über alle Gebiete der Wissenschaft, auch auf das theologische sich erstreckende Gelehrsamkeit angeeignet und konnte mit 15 Jahren in einer von der theologischen und philosophischen Fakultät mit ihm vorgenommenen Prüfung glänzend bestehen, auch besaß er eine nicht geringe Beredsamkeit.

Seine eigene Berechtigung zu einem reformatorischen Vorgehen war ihm nicht im geringsten zweifelhaft, er hatte eine hohe Auffassung von den Rechten und Pflichten, die ihm als Hüter beider Tafeln und als oberstem Bischof des Landes zukämen und sie war, wie durch die ganze Strömung der Zeit, so durch die Verhältnisse, wie sie damals in Hessen vorlagen, noch genährt worden. Seit 1582, als die Generalsynoden aufhörten, waren die wichtigsten Kirchensachen statt an diese, an die fürstliche Kanzlei und damit an den Landesherrn gebracht worden. Auch die episkopale Stellung der Superintendenten war in der letzten Zeit vielfach beeinträchtigt worden, sie waren in mancher Hinsicht zu bloßen Referenten herabgesunken. Um seinen Einfluß noch zu verstärken, errichtete Moritz 1599 ein mit der Kanzlei in Kassel verbundenes Konsistorium, dem er die Prüfung, Anstellung und Beaufsichtigung der Pfarrer übertrug und dann 1610 an dessen Stelle einen mit allen episkopalen Rechten ausgerüsteten „abgesonderten (d. h. von der Kanzlei getrennten) Kirchenrat und Konsistorium" in Marburg.

Mancherlei Umstände haben die beabsichtigte Reformation erschwert. Vor allem fiel in das Gewicht, daß der größte Teil des Volkes ein evangelisches Bewußtsein noch nicht besaß und unkundig des Lesens, nicht leicht zu einer höheren Stufe der christlichen Erkenntnis emporzuheben war. In der Antastung seines Kultus und namentlich der aus den Zeiten der vorreformatorischen Kirche herübergenommenen Zeremonien und der noch vielfach vorhandenen und von nicht wenigen verehrten Bilder, sah es eine wesentliche Beeinträchtigung seiner Religion. Der Adel neigte um so mehr zum Widerstande, da er mit dem Landgrafen wegen des Patronatsrechtes und des Umfanges der episkopalen Rechte im Streite lag. In Oberhessen aber war von der früheren Regierung eine andere Richtung gepflegt worden und wurde von vielen mit ganzer Überzeugung vertreten.

Landgraf Moritz ist, so lange sein Oheim Ludwig von Marburg lebte, nur langsam und vorsichtig vorgegangen. Vor allem suchte er in dieser Zeit Leute seiner Richtung für die oberen Kirchenämter zu gewinnen. Er berief unter anderen den 1591 aus Sachsen vertriebenen Greg. Schönfeldt zum Superintendenten in Kassel, den Georg Reimann, einen Schüler des Andreas Hyperius, zum Superintendenten in Allendorf. Der erste Versuch einer Reform aber, den er 1603 in der ganz unter sächsischen Einfluß stehenden Stadt Schmalkalden unternahm, indem er hier den lateinischen Gesang, die Bilder, die Konsekration und Elevation beim Abendmahl und anderes abzuschaffen suchte, mißglückte ganz und gar.

Anders stellte er sich, als im Oktober 1604 Landgraf Ludwig in Marburg gestorben war, nach dessen Testament das Oberfürstentum Hessen zur Hälfte (die Marburger) ihm, zur anderen Hälfte (die Gießener) seinem Vetter Ludwig II. von Darmstadt zufiel. Zwar hatte der Testator verordnet, daß die Erben bei Verlust ihres Erbes bei der dem Kaiser Karl V. 1530 zu Augsburg übergebenen Konfession und deren Apologie verbleiben sollten, aber Moritz hielt dafür, daß die von ihm beabsichtigten Reformen dieser Bestimmung nicht zuwiderliefen. Auch die Augustana von 1540 war ja von jeher in solcher Weise bezeichnet worden und sie allein die in Hessen offiziell eingeführte. Bestimmungen

zum Vorteile des neuen Luthertums und etwa gar des Ubiquitismus waren aber in das Testament nicht aufgenommen worden.

Im Jahre 1605 ließ Moritz einen kurzen christlichen Begriff über das Brotbrechen veröffentlichen und führte es dann sofort in Kassel und den Grafschaften Ziegenhain und Niederkatzenelnbogen und zwar fast ohne Widerspruch ein. In erster Linie glaubte er nun aber seine Reformation in Marburg, dem Hauptbollwerk des Luthertums, und im übrigen Oberhessen zur Durchführung bringen zu müssen. Unter dem 16. Juni 1605 ließ er den Marburger Theologen, unter denen als eifrige und charaktervolle Lutheraner die Professoren Joh. Winkelmann (seit 1592), Balthasar Mentzer (seit 1592, auch Ephorus der Stipendiaten), der Superintendent Heinrich Leuchter und der Archidiakonus Konrad Dietrich hervorragten, befehlen, die Lehre von der Ubiquität nicht ferner vorzutragen und von allem zanksüchtigen Wesen abzustehen. Als hiergegen von diesen Theologen ein Protest eingelegt wurde, ließ er ihnen einige Artikel zur striktesten Nachachtung mitteilen und sie zur Befolgung der Beschlüsse des Treysaer Generalkonvents und der nachfolgenden Generalsynoden ermahnen.

Diese sog. Verbesserungspunkte, die eine weittragende Bedeutung erlangt haben, bestimmten: 1. „daß die gefährlichen und unerbaulichen Disputationes und Streit von der Person Christi eingezogen und von der Allenthalbenheit Christi und was derselben anhängig ist in concreto, als „Christus ist allenthalben", und nicht in abstracto „die Menschheit Christi ist allenthalben" gelehrt; — 2. daß die zehn Gebote Gottes, wie sie der Herr selbst geredet . . . gelehrt und gelernt, und die noch vom Papsttum an etlichen Orten überbliebenen Bilder abgethan; — 3. daß in der Administration und Gebrauch des hl. Abendmahls das gesegnete Brot nach der Einsetzung des Herrn solle gebrochen werden" (Heppe, Verbesserungspunkte S. 15). — Statt dieser drei zählen einzelne Aktenstücke, indem sie den zweiten Artikel in zwei (de abolitione imaginum und de redintegratione decalogi) zerlegen, vier Verbesserungspunkte auf.

Daß es sich in Wirklichkeit nicht bloß um diese drei resp. vier Artikel, sondern um eine viel weiter greifende Reformation, wofür diese Artikel die Anknüpfungspunkte sein sollten, handelte, konnte den Einsichtsvolleren nicht verborgen bleiben. Die Marburger Theologen legten alsbald einen motivierten Protest ein und machten geltend, daß sie bei ihrer Annahme auf die Synodalabschiede nicht verpflichtet worden und diese überhaupt nicht giltig seien, daß die anbefohlene Einteilung des Dekalogs dem Katechismus Luthers zuwiderlaufe und das Brotbrechen der Abendmahlslehre Calvins Vorschub leiste. Der Landgraf war aber fest entschlossen diesen Widerstand zu brechen. Nachdem er zuvor mit den vier genannten Theologen persönlich aber vergeblich unterhandelt hatte, dekretierte er deren Absetzung. — Aber nun erhob sich eine immer stürmischer werdende Bewegung. Die Bürgerschaft scharte sich um die ihr teuren Geistlichen, die Stipendiaten forderten ihre Entlassung. Vergeblich bemühten sich die Superintendenten Schönfeld von Kassel und Schoner von Ziegenhain, die Moritz nach Marburg berufen hatte, vergeblich auch Moritz selbst, der an die Bürger und Studenten Ansprachen hielt, die Gemüter zu beschwichtigen. Nach der Abreise des Landgrafen kam es am 6. August zu einem Aufruhr. Das Volk drang bewaffnet in die Kirche, in der Schoner über die Verbesserungspunkte predigen sollte, mißhandelte ihn, Schönfeld und andere Geistliche auf greuliche Weise und rüstete sich, eventuell auch dem Landgrafen selbst Widerstand zu leisten. Aber schon in der nächsten Nacht rückte dieser heran, besetzte das Schloß und zog von allen Seiten Truppen herbei, die Bürgerschaft wurde gezwungen, sich zu unterwerfen, und wurde entwaffnet. Am 9. August wurden alle Bürger zum Gottesdienste befohlen, nach dessen Schlusse der Landgraf eine herzbewegliche Anrede hielt und sofort alle Bilder aus der Kirche entfernen ließ. Am folgenden Sonntage wurde das hl. Abendmahl nach reformiertem Ritus gefeiert, der Landgraf nahm daran teil. Schließlich wurden auf Bitten Schönfelds diejenigen, die als Aufrührer gefangen gesetzt waren, begnadigt, aber nur äußerlich war dadurch die Ruhe wiederhergestellt. — Auch in anderen Teilen Oberhessens und selbst in Niederhessen erhob sich jetzt starker Widerspruch gegen die Einführung der Verbesserungspunkte. Weder Unterhandlungen noch Verhöre und Drohungen wollten fruchten.

Um durchgreifendere Maßregeln vorzubereiten, berief nunmehr Moritz im Dezember 1605 die Superintendenten und Landvögte zu einem Konvente nach Kassel. Dieser schlug vor: 1. die Erlassung eines Mandates, durch das die Superintendenten und weltlichen Beamten zur Einführung der Verbesserungspunkte autorisiert wurden; 2. die Zulassung zum hl. Abendmahle auch solcher, welche die hessische Abendmahlslehre nicht acceptierten, zu gestatten; 3. die Einführung einer noch zu veranstaltenden Sammlung von Gebeten und

Gesängen in allen Gemeinden und eines auf der Grundlage der alten agendarischen Katechese und des lutherischen Katechismus auszuarbeitenden Landeskatechismus; 4. zur Förderung der Konsolidation der Reformen die Einrichtung eines Konsistoriums in Marburg. Die Mandate wurden alsbald erlassen, die Ausarbeitung des Katechismus und Gesangbuches in Angriff genommen (Heppe ebend. S. 41 ff.). — Als aber der Widerstand, unter anderem namentlich der des Adels an der Werra, fortdauerte, auch die Entsetzung von zehn oberhessischen Geistlichen nicht abschreckte, und in den Gemeinden immer größerer Streit mit ihren Pfarrern sich erhob, überhaupt die Verwirrung sich nur steigerte, entschloß sich der Landgraf, die synodale Repräsentation zu Hilfe zu nehmen, von der er bis dahin gänzlich abgesehen hatte. Er berief zuerst auf den 17. Januar 1607 Diöcesansynoden nach Kassel, Eschwege, Marburg und St. Goar, auf denen eine starke Majorität sich für die Verbesserungspunkte erklärte, und dann auf den 12. April desselben Jahres eine Generalsynode nach Kassel. Diese entfaltete im Interesse der Reformen und der Herstellung einer Einhelligkeit in Kultus und Lehre eine reiche Thätigkeit und faßte den Beschluß, daß der 1605 schon vorbereitete und vom Landgrafen nachmals bereits redigierte Katechismus allgemein in Hessen eingeführt werde. Der Landgraf ließ ihn, nachdem er noch einmal nach der Synode revidiert worden war, 1607 unter dem Titel „Kinderlehre für christliche Schulen und Kirchen in Hessen" drucken und publizieren. Die Synode verfügte ferner die Herausgabe eines Gesangbuches und infolge dieses Beschlusses erschienen unter der Autorität des Landgrafen 1607 die Psalmen Lobwassers und dann 1612 das erste vollständige hessische Gesangbuch, in dem neben den Psalmen auch die bisher vom Volke gesungenen Lieder Aufnahme fanden. Die Synode verfaßte ferner ein Bekenntnis in sechs Artikeln, durch das die hessische Kirche öffentlich ihren Anschluß an die reformierte Kirche dokumentierte. Es handelte über die alleinige Autorität der hl. Schrift, die Einteilung des Dekalogs, das Bilderverbot (Abschaffung der Bilder), die Lehre von der Person Christi, von der Prädestination und dem hl. Abendmahl. Nachdem dieses Bekenntnis vom Landgrafen genehmigt worden, erschien es noch 1607 unter dem Titel: „Christliches und richtiges Glaubensbekenntnis des jüngst in anno 1607 zu Kassel in Hessen gehaltenen synodi generalis". Außerdem traf die Synode Anordnungen über Einführung von Katechismuspredigten u. s. w. (Heppe ebend. S. 64 ff.).

Unmittelbar nach der Generalsynode begab sich Moritz, von Schönfeld und mehreren Räten begleitet, nach Allendorf und Eschwege und verhandelte mit den renitenten Geistlichen und dem renitenten Adel der Werragegend. Aber er war, gestützt auf ein Gutachten mehrerer theologischer Fakultäten, nur zur Anerkennung des zweiten Verbesserungspunktes, und zwar auch nur bedingungsweise, zu bringen. Schließlich wurde eine Anzahl von Pfarrern entsetzt und etliche gefangen genommen und festgehalten bis sich der Adel unterwarf. — Ähnlichem Widerstande begegnete Moritz im Stiftslande Hersfeld. — Der härteste Kampf erhob sich in der Herrschaft Schmalkalden und hat zehn Jahre sich hingezogen. In der Stadt Schmalkalden selbst kam es zu einer Volkserhebung, die mit Waffengewalt niedergeworfen werden mußte; die Bilder konnten aus den Kirchen nur unter dem Schutze der Musketiere entfernt werden. — Auch nach solchen Maßregelungen regte sich in den eben genannten Gegenden und in Oberhessen namentlich in den Städten Frankenberg, Kirchhain, Treysa und Marburg immer aufs neue Opposition. Eine Untersuchung in Marburg stellte fest, daß daselbst noch 264 Renitente waren. Die Verwirrung war groß und das kirchliche Leben für lange Zeit tief geschädigt. Viele blieben dem Abendmahlstische fern oder kommunizierten, wenn sie an der Grenze wohnten, auswärts. — Der Landgraf hat in den nächstfolgenden Jahren, und zwar gerade auch im Interesse der Befestigung seiner Reformation, dem Schulwesen große Aufmerksamkeit zugewandt. Das von ihm (1599) errichtete collegium Mauritianum in Kassel verwandelte er 1618 in eine Ritterakademie, in der auch über Theologie gelesen wurde. Unter dem 6. Januar 1618 erließ er ein neues Regulativ, das auf den Grundsätzen des Wolfgang Ratichius und Johannes Sturm basierte, für die Stadtschulen. Nach Kräften trug er auch für den Unterricht in den Dörfern Sorge. Seine Beschickung der Dordrechter Synode aber, wo der Heidelberger Katechismus als Bekenntnisbuch der gesamten reformierten Kirche anerkannt wurde, bewirkte, daß dieser Katechismus in den höheren Schulen und in vielen Stadtschulen in Gebrauch genommen wurde.

Hand in Hand mit diesen kirchlichen Kämpfen gingen nun aber auch politische und dann auch kriegerische und diese gefährdeten nicht nur die Forteristenz des Kasseler Fürstentums, sondern führten auch in vielen Gebieten Hessens, namentlich Oberhessens, eine Reaktion zu Gunsten des Luthertums herbei. Ludwig V. von Darmstadt (1596—1626), der

Miterbe Oberhessens, war eifrig bemüht, die Stellung seiner Linie, die nach dem Testament Philipps des Großmütigen nicht berechtigt war, bei der obersten Leitung der hessischen Lande in jeder Hinsicht mitzuwirken, zu heben. Zunächst protestierte er gegen das Testament Ludwigs von Marburg und forderte, eine Teilung Oberhessens nach
5 Köpfen verlangend, einen größeren Anteil als die Hälfte. Als dann ein Austrägalgericht gegen seine Ansprüche entschied, suchte er die durch die Reformen des Landgrafen Moritz geschaffene Konstellation zu seinen Gunsten auszubeuten. Er erkannte nun die testamentarischen Bestimmungen des Erblassers an, aber nur um jetzt das ganze Oberfürstentum für sich in Anspruch zu nehmen, da Moritz die Bestimmungen auf kirchlichem Gebiete
10 verletzt habe. Er schloß sich enger und enger an die lutherischen Reichsstände und an den römischen Kaiser an und kämpfte im 30jährigen Kriege auf dessen Seite. — Die ersten Maßregeln, die Ludwig, abgesehen von einer Anklage bei dem Reichshofrate, ergriff, bestanden darin, daß er die in Marburg ausgewiesenen Professoren veranlaßte, sich nach Darmstadt zu begeben und seinen Schutz für sich und ihr Bekenntnis anzurufen, und in
15 Gießen, erst ein Gymnasium (Okt. 1605), an dessen Spitze er Joh. Winkelmann stellte und (7. Okt. 1607) dann eine lutherische Gegenuniversität, an die er unter anderen H. Leuchter und B. Mentzer berief, eröffnete. Weiter bestimmte er durch eine 1607 erlassene Definitorialordnung, daß fortan alle Geistliche auf die unveränderte Augsburg. Konfession, die Schmalkaldischen Artikel u. s. w. verpflichtet werden sollten. — Im Jahre
20 1623 erklärte der Reichshofrat den Landgrafen Moritz seines Erbes für verlustig. Die Kurfürsten von Köln und Sachsen, die mit der Exekution des Urteils beauftragt wurden, besetzten in Gemeinschaft mit liguistischen Truppen unter Tilly Oberhessen und Niederhessen. Die reformierten Professoren und Pfarrer wurden abgesetzt und zwei Jahre später die lutherische Universität von Gießen nach Marburg verlegt. Niederhessen,
25 mit Ausnahme von Kassel und Umgegend, wurde als Pfand für die Entschädigungsgelder, zu deren Zahlung Moritz verurteilt war, mit Truppen belegt, Oberhessen aber zum lutherischen Bekenntnis zurückgeführt. Moritz, durch all das Unheil, das über das Land und ihn gekommen war, ganz gebrochen, entsagte 1627 zu Gunsten seines Sohnes Wilhelm der Regierung. Dieser, Wilhelm V., sah sich ge-
30 nötigt, noch 1627 mit L. Georg II. von Darmstadt (1626—1661), Ludwigs V. Nachfolger, einen Vertrag abzuschließen, durch den er auf Oberhessen, Schmalkalden und die Niedergrafschaft Katzenelnbogen verzichtete. Auch in diesen beiden Landesteilen wurden nun die reformierten Prediger verdrängt und der lutherische Kultus und das lutherische Bekenntnis eingeführt.

35 Eine bessere Zeit schien für Hessen-Kassel aufzugehen, als Gustav Adolf von Schweden, an den sich Wilhelm V. mit ganzer Entschiedenheit anschloß, in Deutschland erschien. Als dann aber nach dessen Tod alsbald wieder eine unglückliche Wendung für die Sache des Protestantismus eintrat, wurde in erster Linie auch das reformierte Hessen in Mitleidenschaft gesetzt. Niederhessen wurde unter die Administration Georg II. gestellt. Wilhelm
40 starb geächtet und als Flüchtling in Leer. — Anders und glücklicher gestalteten sich die Verhältnisse unter der Witwe Wilhelms V., der Landgräfin Amalie Elisabeth, die als Vormünderin ihres Sohnes Wilhelm die Regierung übernahm. Sie besiegte in mehreren Treffen Georg II. Der Vertrag von 1627 wurde aufgehoben und dagegen (14. April 1646) ein Einigkeits- und Tilgungsvertrag, der im Osnabrücker Frieden bestätigt und durch einen Rezeß
45 ergänzt wurde, abgeschlossen; Hessen-Kassel wurde wieder in den Besitz der Marburger Hälfte Oberhessens, Schmalkaldens und der Niedergrafschaft gesetzt. Der Friedensschluß garantierte in kirchlicher Hinsicht den status quo, d. h. die genannten Landesteile blieben lutherisch. Zu Gunsten der wenigen Reformierten, die sich dort noch fanden, wurde nur das ausbedungen, daß sie sich zu Gemeinden zusammenthun dürften und gewisse Kirchen resp.
50 ihren Mitgebrauch und hier und dort gewisse Einkünfte zu beanspruchen hätten. Gemäß eines Vertrages vom 19. Februar wurde das Universitätsvermögen geteilt. Am 5. Mai 1650 wurde in Gießen eine lutherische und im Juni 1653 in Marburg eine reformierte Universität errichtet. Am 27. Dezember 1657 wurde von Landgraf Wilhelm VI. eine auf der Grundlage der alten hessischen Kirchenordnungen im wesentlichen reformiert ge-
55 haltene, aber mit Rücksicht auf die lutherischen Landesbewohner auch dieser Seite möglichst Rechnung tragende Kirchenordnung für die Gesamtlande Hessen-Kassels publiziert, aber in Oberhessen kam allgemeiner als diese die Darmstädter Kirchenordnung von 1562 in Gebrauch.

(**F. W. Hassencamp**) **C. Mirbt.**

Verdammnis s. d. A. Höllenstrafen Bd VIII S. 199.

Verden, Bistum. — Chron. ep. Verdens. (von 786—1482) bei Leibniz, Script. rer. Brunsv. II S. 211 ff.; Ser. episc. MG SS XIII S. 343; Hauck, KG Deutschlands II S. 390 f.; F. Wichmann, Untersuchungen z. älteren Gesch. des Bistums Verden, Gött. Dissert. 1904.

Es giebt keine zuverlässige Nachricht über den Ursprung des Bistums Verden. Zwar ist eine Urkunde Karls d. Gr. vom 19. Juni 786 erhalten, nach welcher er zu Verden ein Bistum gründet und es auf Befehl des Papstes Hadrian, des EB. Lul und der übrigen Bischöfe und auf den Rat Alkuins einem Priester Namens Suitbert übertragen, seine Grenzen bestimmt und es Mainz untergeordnet hat (Dipl. Karl. I S. 333 ff. Nr. 240). Aber diese Urkunde ist eine zweifellose Fälschung, angefertigt erst 1155—1157 (s. Tangl in den Mitt. des Inst. f. Österr. Gesch. XVIII S. 53 ff). Da es unmöglich ist, echte Bestandteile auszusondern, wie Hüffer, Korveyer Studien S. 154 ff. unternommen hat, so geht ihr für die Entstehung des Bistums jeder Wert ab; sie hat nur Bedeutung für die Bestrebungen der Verdener Bischöfe im 12. Jahrhundert. Mit der Urkunde fällt der angebliche erste Bischof Suitbert; er ist lediglich eine Verdoppelung des Stifters von Kaiserswert. Dagegen ist vielleicht der zweite Name der Bischofsreihe historisch. Er lautet hier, wie in der Chron. ep. Verd. Spatto; Spatto wird in der Chronik als abbas Amarbaracensis oder Amarbacensis bezeichnet. Das Kloster kann nur in dem fränkischen Kloster Amorbach wiedergefunden werden. Nun haben die Ann. necr. Fuldens. z. 2. Juni 788 eine Notiz über den Tod des Bischofs Pacificus (SS XIII S. 168). Von einem Bischof dieses Namens ist nichts bekannt. Diese verschiedenen Notizen hat zuerst J. G. v. Eckart in seinen Comment. de reb. Franc. orient. I, 1729 S. 698 kombiniert. Er löste Spatto auf in s. Patto, erklärte Patto für Abkürzung von Pacificus, gewann dadurch einen Abt von Amorbach, der zugleich Bischof war, dessen Aufnahme in das Fuldische Todtenbuch nichts Unmögliches hatte. Eine gewisse Stütze erhalten diese Vermutungen dadurch, daß der nächste Name der Verdener Bischofsliste Tagko, Thanco, in den Ann. necr. Fuld. zu 808 in der Form Tanucho oder Danucho sich findet (S. 470). Nimmt man sie an, so gewinnt man die Vorstellung, daß die Gegend um Verden dem Kloster Amorbach zur Missionsarbeit überwiesen war und daß Karl nach einiger Zeit dem Abt des Klosters als dem Leiter der Mission die Stellung eines Bischofs übertrug.

Doch ist auch der ursprüngliche Sitz des Bistums nicht sicher. Sicher bezeugt ist Verden gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts durch Rimbert Vita Ansk. 22 S. 47 und durch die Urkunde Ludwigs d. D. vom 14. Juni 849, B. M. 1353. Jüngere sächsische Quellen seit dem 13. Jahrhundert wissen dagegen von einer ursprünglichen Gründung des Bistums in Bardowiek und der Verlegung nach Verden i. J. 814 (De fundat. quar. Sax. eccl. bei Leibniz I S. 260, Niederdeutsche Chronik von Bardewiek bei Leibniz III S. 216). Eine Stütze für diese Nachricht glaubt man darin zu finden, daß im Liber censuum der römischen Kirche vom Ende des 12. Jahrhunderts Bardowiek als Suffraganbistum von Bremen genannt ist (Ausgabe v. Fabre I S. 166). Aber daß man in Rom um 1190 annahm, es bestehe damals in Bardowiek ein Bistum, giebt kein Recht zu der Vermutung, es habe sich in Rom die Kunde von der ursprünglichen Gründung des Bistums in Verden erhalten. Die sächsischen Nachrichten aus dem 13. Jahrhundert aber sind zu jung, als daß sie für eine Thatsache des 8. irgend in Betracht kommen könnten. Das Gleiche gilt von der Nachricht der Sächs. Weltchronik c. 137 (MG Deutsche Chron. II S. 152), daß das Bistum in Kovende d. i. Kuhfelde im Kr. Salzwedel gegründet worden sei. Daß die gefälschte Stiftungsurkunde Verden als Sitz des Bistums nennt, macht ziemlich sicher, daß es in der Mitte des 12. Jahrhunderts keine Tradition über die Gründung in Bardowiek gab. Die darauf bezüglichen Nachrichten sind erst nach 1157 entstanden. Man wird danach die Gründung in Verden als das Wahrscheinlichste betrachten müssen.

Zu der Verdener Diöcese gehörten die Gaue Mosidi, Bardengau, Drevani, Osterwalde. Sie waren zum Teil von Wenden bewohnt. Unter diesen hielt sich das Heidentum bis ins 13. Jahrhundert (s. den Bf. Honorius' III. an Konrad von Porto, Westf. UB. V S. 153 Nr. 324), während es bei den Deutschen im Laufe des neunten verschwunden sein wird.

Bischofsliste. Patto, gest. 2. Juni 788; Tagko, gest. 808; ??; Haruth, gest. 829; Helmgaud 831 und 838 erwähnt; Waldgar 847 und 849 erw.; Gerolf 868 und 873 erw.; Wigbert 874 und 895 erw.; Bernar I. —; Adalward, gest. 933; Amolong, gest. 962; Brun I. 962—976; Erp 976—994; Bernar II. 994—1014; Wicher 1014—1031; Thietmar I. 1031—1034; Brun II. 1034—1049; Sigebert 1049—1060; Richbert

1060—?; Hartwich?—1097; Mazo 1097—1117 (sic), Thietmar II. 1116—1148; Hermann 1148—1167; Hugo 1167—1180; Tammo 1180—?; Rudolf ?—1205; Iso 1205—1231; Luder 1231—1251; Gerhard v. Hoya 1251—1269; Konrad v. Braunschweig 1275—1300; Friedrich v. Honstedt 1300—1312; Nikolaus Kettelhodt 1312—1331; Johann v. Göttingen 1331—1341; Daniel v. Wichtrich 1342—1364; Gerhard v. Berg 1364; Rudolf Rühle 1365—1368; Heinrich v. Langeln 1369—1381; Johann v. Zesterfleth 1381—1388; Otto v. Braunschweig 1389—1395; Dietrich v. Niehm 1395—1399; Konrad v. Soltau 1399—1407; Ulrich v. Albeck 1407—1409; Heinrich v. Hoya 1409—1426; Johann v. Azel 1426—1470; Barthold v. Landsberg 1470—1502; Christoph v. Braunschweig 1503—1558. **Hauck.**

Verdienst. — K. H. Wirth, Der Begriff des meritum bei Tertullian (Diss.), Leipzig 1892; ders., Der Verdienstbegriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwickelung dargestellt, II. Der Verdienstbegriff bei Cyprian, Leipzig 1901; Herm. Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi, ThStK 67 (1894), S. 1—50. 245—314; C. Stange, Einleitung in die Ethik II, Leipzig 1901; Paulsen, System der Ethik, 2. Aufl. 1891, Buch II, 5, 12; Wetzer-Welte, Kirchenlexikon, Art. Verdienst von Kirschkamp XII², 690—694; Pruner, Lehrbuch der katholischen Moraltheologie 2. Aufl. 1883: Allgm. Moraltheologie 5 Hptst. § 2: Verdienstlichkeit (3. Aufl. 1902 f.). Zur Ergänzung vgl. A. Gnade Bd VI, 717 ff., Lohn Bd XI, 605 ff. und Consilia evangelica Bd IV 274 ff.

1. Der Begriff Verdienst (das), im religiös-ethischen Sinne genommen bezeichnet einen fundamentalen Gegensatz der Konfessionen, insofern er im Katholicismus das Verhältnis des Menschen zu Gott recht eigentlich benennt, während er im Protestantismus für dasselbe schlechthin abgelehnt wird. Nach katholischer Anschauung handelt es sich nämlich in der Religion darum, daß der Mensch nach dem Tode die ewige Seligkeit von Gott als Lohn für seine Verdienste empfange. Unter Verdienst sind hier allgemein zu verstehen: Werke, durch die der Mensch freiwillig im Dienste Gottes etwas geleistet und einen Anspruch auf Lohn erworben hat. Von dieser Betrachtungsweise aus ergiebt sich aber notwendig noch ein anderer und engerer Begriff von Verdienst, nämlich der eines Werkes, welches über das erforderliche Normalmaß d. h. auf sittlichem Gebiete über das Pflichtmäßige hinausgeht. Wo daher diese Vorstellung begegnet, da ist jener allgemeinere Begriff von Verdienst vorausgesetzt und miteingeschlossen. Gemäß dem aber, daß katholische und evangelische Sittlichkeit und Religiosität sich als die von Menschen gemachte und erdachte und die göttlich gewollte voneinander unterscheiden, finden wir jenen Begriff von Verdienst auch in der von der christlichen Offenbarung sich lösenden Ethik wieder. Damit ist zugleich angedeutet, daß der ganze Vorstellungskreis, der sich um den Begriff „Verdienst" gruppiert, letzten Endes außerchristlicher Herkunft ist. Abgeleiteterweise erst ergiebt sich das Problem, ob und wie der Begriff Verdienst auf Christi Leistung angewendet worden ist und angewendet werden kann.

2. Die Wurzeln des religiösen Verdienstgedankens liegen in der jüdischen Religiosität. Während bei den klassischen Zeugen der israelitischen Frömmigkeit jeder Gedanke an menschliches Verdienst durch den Glauben an Israels Erwählung ausgeschlossen und nur die Möglichkeit offen gelassen ist, daß ein großer Teil des Volkes durch eigene Schuld das ihm von Jahves Gnade zugedachte Heil verscherze und dem Gerichte verfalle, so tritt im nachexilischen Judentume immer deutlicher der Gedanke eines Rechtsverhältnisses zwischen Gott und den Menschen hervor, in welchem zwar Gottes freie Gnade nicht völlig ausgeschaltet, aber doch auf die Zusicherung von Lohn an die Guten und Frommen beschränkt ist. Indem zugleich die Endhoffnung mehr und mehr auf das Jenseits geht, wird die doppelseitige Vergeltung nach dem Tode erwartet (Da 12, 2; 4. Esr 7, 32 ff.). Das Buch Tobith ist ein typisches Zeugnis für diese jüdische Ansicht von dem religiösen Verhältnisse und Verhalten; denn alle seine Ermahnungen sind auf den Ton gestimmt: *ἐὰν δουλεύσῃς τῷ θεῷ, ἀποδοθήσεταί σοι* 4, 14; jenes Gott dienen erfolgt aber hauptsächlich durch Beten, Fasten und Almosengeben. Voraussetzung dafür ist der Gedanke der menschlichen Willensfreiheit, wie ihn Psalm. Salom. 9, 4 f. aussprechen. Besonders eingehend und folgerichtig sind diese Ideen in der talmudisch-midrasischen Theologie ausgeführt (Weber-Schnedermann, Jüdische Theologie 2. Aufl. 1897, § 59—66). Das Grundschema für das religiöse Verhalten des Menschen ist dies, daß er erstens durch Erfüllung der Gebote, zweitens durch gute Werke (sc. als überpflichtige freie Leistungen), die זְכוּת vor dem göttlichen Richter gewinne. In diesem Begriffe sind aber die zwei

Momente enthalten, daß der göttlichen Forderung Genüge geleistet worden sei, und daß man infolge dessen ein meritum, Anspruch auf Lohn habe (Weber S. 277. 79). Charakteristisch ist hierbei das atomistische Zählen und Wägen der einzelnen Leistungen, der guten wie der bösen, der menschlichen wie der göttlichen. Wie sich die Leistung messen und wägen läßt, so auch der Lohn (שָׂכָר). „In diesem Geben und Empfangen, Leisten und Gegenleisten vollzieht sich das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Israel" (l. c. S. 304). Besonders wichtig und folgenreich sind noch die zwei Gedanken, einmal, daß auch für die grundlegenden Heilsthaten Gottes menschliches Verdienst die Voraussetzung bildet — um des Verdienstes Abrahams willen hat der Heilige seine Welt geschaffen Pesikta 200 b — sodann daß das Verdienst der Gerechten, z. B. der Väter, anderen zu gute gerechnet werden kann. Deutlich erkennen wir in dem allen die beherrschenden Gedanken der pharisäischen Frömmigkeit. Den Grundzügen nach findet sich dieser Moralismus auch bei Philo von Alexandria, so jedoch, daß ein hellenisch-philosophischer Einschlag hervortritt (vgl. Bd XV, 361), sowohl im Dualismus, als in der rein individualistischen Betrachtungsweise. Hierin ist Plato sein Vorgänger, der in mehreren Gesprächen den Gedanken ausführt, daß nach dem Tode ein Gericht über alle Seelen stattfinde, bei dem sie *κατὰ τὴν ἀξίαν* (Phaedon 113 E) ebenso den Lohn ihrer guten, wie die Strafe für ihre bösen Thaten davontragen (Rep. X, 614 ff.; Gorg. 523 ff.; Phaedon 113 f.). Dabei wird allerdings der bloße Verdienstgedanke überboten durch den andern, daß der nach Gerechtigkeit und Tugend Strebende nach Möglichkeit suche *ὁμοιοῦσθαι θεῷ* und daher von Gott gewiß nicht vernachlässigt werde (Rep. X, 613 A B). Solche Gedanken, um die Trias Gott, Tugend, Unsterblichkeit gruppiert, stellen die religiös-sittliche Gedankenwelt des gebildeten idealistischen Heidentums dar, als das Christentum auftrat.

3. Schon durch seine israelitische Fundamentierung ist es bedingt, daß dem Evangelium ursprünglich der Verdienstgedanke fremd ist. Nach urchristlicher Anschauung geht alles Heil des Menschen auf Gott und seine in Christo erwählende Gnade zurück. Diese Erkenntnis wird nur durch den Umstand erschwert, daß Jesus in seinen Auseinandersetzungen mit dem Judentume gerade gern vom Lohne redet. Aber bei näherem Zusehen wird deutlich, daß Jesus bald in Paradoxien spricht, die gerade ein wirkliches Verdienst ausschließen (z. B. Mt 10, 41 f. vgl. mit Mt 25, 37—40), bald wieder den Glauben an Gott üben will, dem, wie überall, die Wirklichkeit zu widersprechen scheint (vgl. Mt 6, 1 ff.). Seine schönsten Gleichnisse zielen gerade darauf, jeden Gedanken an ein Verdienst des Menschen bei Gott abzulehnen (Mt 20, 1 ff.; Lc 15, 17 ff.); das Himmelreich ist nicht auf ein Recht der Menschen, sondern auf Gottes Gnade aufgebaut (Mt 18, 23 ff.). Beherrscht dieser Grundsatz die gesamte apostolische Litteratur, so ist es vor allem Paulus gewesen, der ihn gegen pharisäisch gesinnte Judenchristen mit großem Nachdruck und sieghaftem Erfolge vertreten hat, ein Zeuge der Gnade nicht bloß mit Worten, sondern auch durch die Thatsachen seines Lebens. Darum hat er vor allem auch an Abraham nachzuweisen gesucht, daß ihm nicht für Werke ein Lohn nach Verdienst (*ὁ μισθὸς κατὰ ὀφείλημα*) von Gott gezahlt worden sei (Rö 4), sondern aus freier Gnade eine Verheißung für ihn und seine Nachkommen gegeben (Ga 3). Unmöglich könne daher das später gegebene Gesetz den Sinn haben, daß es den Menschen zu verdienstlichen Werken aufrufe. Wie scheinbar widersprechende Aussagen des Paulus zu diesen klaren Grundgedanken seiner Lehre sich verhalten, darüber vgl. Bd XI, 610 f.

4. Ist nun aber zweifellos, daß jenes pharisäische Judenchristentum, welches Paulus zu bekämpfen hatte, die Grundidee des Evangeliums verkannte und verkehrte, so zeigt uns auch die älteste heidenchristliche Litteratur der apostolischen Väter und der Apologeten, daß hier alsbald und wie unwillkürlich das Evangelium in das Schema des Verdienstgedankens eingespannt wurde. Die häufige Anführung der in der Septuaginta mitgeführten Apokryphen sogleich bei den apostolischen Vätern ist hierfür bedeutsam (vgl. Bd I, 625 f.). Die herrschenden Gedanken sind diese: In der Taufe werden die Sünden des vorangegangenen Lebens vergeben (Herm. mand. IV, 3, 1; Justin. apol. I, 61, 94 C; Tert. de bapt. 1). Darin und in der Verheißung zukünftiger Güter erschöpft sich eigentlich die Gnade Gottes (vgl. 1 Clem. 7, 4). Denn der Getaufte hat nunmehr die Aufgabe, sich vor Sünden zu hüten und die Gebote Gottes, das „neue Gesetz" Christi zu halten, damit er in der Vergeltung, die bei der Auferstehung stattfindet, das ewige Leben ererbe (Herm. vis. I, 3, 4 a; 2 Clem. 8, 4). Voraussetzung dafür ist die anerschaffene Freiheit des Willens, kraft deren der Mensch das Gute wählen und Gottes Gesetz erfüllen kann (Herm. mand. 12, 3, 5—5, 1; Justin apol. II, 7. 14; Tert.

de anima 21). Bei Hermas erscheint auch bereits der Begriff des Verdienstes als einer über das Gebotene hinausgehenden guten Handlung: sim. V, 3, 3 *ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι,* ein Grundsatz, der mand. IV, 4, 2 auf den verwitweten Ehegatten, der nicht wieder heiratet, angewendet wird.

5. Während aber bei den älteren und speziell den griechischen Lehrern der Lohngedanke in platonischer Weise mit der Verähnlichung an Gott verknüpft und so ermäßigt wird, giebt ihm zuerst der Abendländer Tertullian die streng rechtliche Ausprägung, die in dem Begriffe **meritum** vorliegt. Die ganze damit zusammenhängende Wortfamilie begegnet häufig in seinen Schriften (Wirth S. 13—17; H. Schultz S. 24). Allerdings braucht er das Wort **meritum** meist in dem schon bei Hermas angedeuteten Sinne, daß es eine freie überpflichtige Leistung bedeutet (Wirth S. 17—22). Liegt aber dem schon die allgemeinere Vorstellung vom „Verdienen" zu Grunde, so spricht es auch Tertullian oft aus, daß es überhaupt darauf ankomme, **deum promereri** oder **demereri**, d. h. Gott sich zu verpflichten durch gute Werke, insbesondere auch durch **satisfactiones** für noch vorfallende Sünden (Wirth S. 25 ff.), damit man auf diesem Wege im Gerichte Lohn von dem gerechten Vergelter empfange vgl. apol. 18: **viros a primordio in saeculum emisit (sc. deus) spiritu divino inundatos, quo praedicarent deum unicum esse — quas demerendo sibi disciplinas determinaverit, quae ignoratis et desertis et observatis his praemia destinarit, ut qui producto aevo isto iudicaturus sit suos cultores in vitae aeternae retributionem, profanos in ignem —, suscitatis omnibus ab initio defunctis et reformatis et recensitis ad utriusque meriti dispunctionem.** So hat Tertullian das ganze Christentum unter das Schema **opera** und **merces, pericula** und **praemium** befaßt (vgl. bes. de resurr. carn. 8. 15. 21) und ist dadurch tonangebend für den abendländischen Katholicismus geworden. Cyprian wandelt durchaus in den Bahnen seines Lehrers Tertullian und stellt besonders in seinen Schriften de eccl. unit. und de opere et eleemos. die Verdienstlehre als katholisches Gemeingut dar vgl. de unit. 15: **iustitia opus est, ut promereri quis possit deum iudicem; praeceptis eius et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem;** de op. et el. 26: **quae illa erit — operantium gloria, quam grandis et summa laetitia, cum populum suum dominus coeperit recensere et meritis atque operibus nostris praemia contribuens, pro terrenis coelestia, pro temporalibus sempiterna, pro modicis magna praestare etc. Praeclara et divina res — salutaris operatio, — res posita in potestate facientis — verum dei munus et maximum, infirmis necessarium, fortibus gloriosum, quo christianus adiutus perfert gratiam spiritalem, promeretur Christum iudicem, deum computat debitorem — nusquam dominus meritis nostris ad praemium deerit.** Vor allem erwerben die besonderen überpflichtigen Werke der Christen solch Verdienst, wie Almosen, Fasten, Ehelosigkeit und besonders das Martyrium (vgl. Schultz S. 33). Daneben fehlt allerdings bei den Abendländern, speziell auch Cyprian, nicht der Preis der Gnade, die als Kraft des hl. Geistes zur **vita virtutum** befähigt: **dei est inquam, dei est omne, quod possumus** (de gratia dei 4. 5), vgl. auch später Ambrosius (Schultz S. 34 f.), doch ist gerade derselbe Ambrosius (im Unterschiede von Cyprian, de laps. 17 f.) für die Übertragbarkeit der Verdienste eingetreten. So ermahnt er die Eltern, ihre Töchter zur Jungfräulichkeit zu erziehen, **ut habere possitis, quarum meritis vestra delicta redimantur** (de virg. I, 7).

6. Erst Augustin hat eine Anschauung von der Gnade folgerichtig durchgeführt, die zunächst die ganze abendländische Verdienstlehre zu beseitigen schien. Doch ist zu bevorworten, daß diese nicht gerade an Pelagius einen Vertreter hatte, der vielmehr ganz an den alten griechischen Moralismus erinnert (vgl. ep. ad Demetr. Bd XV, 757, 4 a). Im Zusammenhange mit seiner Lehre von der Sünde und der sittlichen Unfreiheit des gefallenen Menschen lehnt Augustin es ab, daß das **meritum** im **liberum arbitrium voluntatis** wurzele (enchir. ad Laur. 32); vielmehr muß erst Gottes schöpferische Gnade im Menschen einen guten Willen hervorrufen, also ohne vorangehende verdienstliche Werke (de grat. Chr. 24; de nat. et grat. 4). **Nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit** (enchir. l. c.). Das wirkt Gott durch den hl. Geist d. h. durch **inspiratio caritatis**, und das ist die eigentliche „Gnade" im Sinne Augustins (vgl. Bd XV, 756). Dieser bedarf es aber nicht nur einmal für den Anfang des neuen Lebens (gr. operans), sondern **in singulis nostris actibus est necessaria** (de gestis Pel. 56;

gr. cooperans, de gr. et lib. arbitr. 33). Den vollen Ernst der freien göttlichen Gnadenthat behauptete Augustin durch seine Lehren von der absoluten Prädestination, von der Unwiderstehlichkeit der innerlichen Gotteswirkung und von der Mitteilung eines donum perseverantiae an die zum Heile Prädestinierten. Trotzdem fällt er nicht ganz aus dem Schema der Verdienstlehre heraus, sondern erkennt es an, daß Gott in der That die menschlichen merita kröne. Aber: non deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua (de grat. et lib. arb. 15); per hoc et ipsum hominis meritum donum est gratuitum (ep. 186, 10); etiam ipsa hominis bona merita esse dei munera (enchir. 107) vgl. noch serm. 297, 6; de gest. Pelag. 35. So hielt doch auch Augustin, obgleich er auf die neue Richtung des befreiten Willens den Nachdruck legt, daran fest, daß der Erlöste sich Verdienste erwerben müsse und könne, ebenso wie das der Mensch im Urstande sollte (enchir. 106). Eine direkte Übertragung der merita lehrt er nicht, um so bedeutsamer ist es, daß er doch Meßopfer und Almosen den Verstorbenen zu gute kommen läßt, solchen nämlich qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse meruerunt (enchir. 110).

7. Von hier aus ist die weitere Entwickelung, die die Verdienstlehre im Katholicismus gehabt hat, zu begreifen. Allmählich ist es gelungen, das evangelische Moment der Augustinischen Lehre auszuscheiden und „die Gnade" der Religiosität des Verdienstes einzugliedern und dienstbar zu machen. Vorbereitet wurde dies dadurch, daß man den tragenden Unterbau der Augustinischen Lehre, die absolute Prädestination samt den Folgesätzen, beseitigte und im wesentlichen zu der älteren Lehre einer bedingten Prädestination (quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit, Ambrosius de fide V, 6, 83) zurücklenkte. Gregor d. Gr. (gest. 604) scheint allerdings die Augustinische Prädestinationslehre festzuhalten (moral. 33, 21, 38) betont, daß die gratia praeveniens nicht antecedentibus meritis zu teil werde (in Hi 18, 40, 63), aber führt doch viel stärker als Augustin die ganze Betrachtung auf die merita hinaus. Wirkt die Gnade zuerst ohne uns, so muß doch alsbald unser freier Wille gehorchend und zustimmend mitwirken (mor. 33, 21, 38; 24, 10, 24). Praeveniente ergo gratia et bona voluntate subsequente hoc quod omnipotentis dei est, fit meritum nostrum (in Ez. hom. I, 9, 2). Um der vorgehenden Gnade willen danken wir, weil aber unser freier Wille ihr gefolgt ist, nobis retribui praemia speramus (mor. 33, 21, 40), und zwar per impensam gratiam in extremo iudicio ita remunerat nobis, ac si solis processisset ex nobis (mor. 16, 24, 30). Hier und anderwärts (z. B. in Ez. I, 9, 2) erläutert er seine Gedanken an 1 Ko 15, 10, nur daß er betont: ich habe mit der Gnade zusammengewirkt. So ist schon hier die Umbiegung der Augustinischen Gedanken deutlich: die Gnade selbst stellt noch nicht das Heil her, sondern macht es nur möglich, sie beschafft die unumgänglichen Voraussetzungen für ein erfolgreiches Wirken des freien Willens. Die Verurteilung Gottschalks (853) beförderte das Vordringen dieser semi-augustinischen Denkweise.

8. Die großen Scholastiker des MA.s haben mit strengerer Systematik die Verdienstlehre und die Gnadenlehre zusammengearbeitet. Grundlegend ist Petrus Lombardus (vgl. Bd XI, 638, 28 ff.). Zur Ergänzung des dort Gesagten sei hinzugefügt, daß der Lombarde mit Berufung auf Augustin behauptet, der Mensch habe auch vor der Sünde der spezifischen Gnade d. i. der gr. operans und cooperans bedurft, um merita zu erwerben und das ewige Leben zu verdienen (II, dist. 24, 1; 29, 1). Der gefallene Mensch braucht sie außer zum adiuvare auch noch zum sanare. Das Wesen der Gnade besteht aber in sittlichen Kräften (virtutes). Aus dem Zusammenwirken dieser und des freien Willens gehen die Akte d. h. die Willensregungen (motus animi) und die äußeren bona opera hervor. Erst diese inneren und äußeren Akte sind meritorisch, denn nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium. Wenn es daher heißt, das ewige Leben werde gratis gegeben, so besage das nicht quia non meritis datur, sed quia (mit Rücksicht auf den Anteil der gr. oper.) data sunt per gratiam et ipsa merita, quibus datur (II, dist. 27). Welche Gestalt die Heilsgewißheit auf diese Weise gewinnt, zeigt die von Luther oft kritisierte Definition der Hoffnung: est certa exspectatio futurae beatitudinis veniens ex dei gratia et meritis praecedentibus vel ipsam spem — vel rem speratam. Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed praesumptio dici potest (lib. IV, dist. 26, 1). Von großem Einflusse auf die Folgezeit wurde die geschlossene Gestalt, die Thomas Aquinas der Lehre gab. Hier ist die ganze Religion auf das meritum als Zielpunkt eingestellt, und doch scheint es, als sei die volle Augustinische Gnadenlehre festgehalten

(vgl. bes. Summa Th. II, 1 qu. 109—114). Indessen muß, um mit letzterem zu beginnen, bei Thomas eine zwiefache Gnade unterschieden werden, von der nur die eine, die habituale, dem Heilsgebiete spezifisch angehört, während dagegen die andere, meist auxilium dei moventis, auxilium gratiae oder ähnlich genannt, über das gesamte
5 Gebiet des göttlichen Wirkens sich erstreckt und jeder Kreatur dazu verhilft, daß sie in dem empfangenen Guten erhalten werde und mittelst desselben sich bethätige. Denn nulla res creata potest in quemcunque actum prodire nisi virtute motionis divinae (qu. 109, 9 concl. cf. 1). Diese göttliche Bethätigung ist freilich verschieden je nach der Art der Kreatur, verschieden auch bei dem ursprünglichen und dem sündigen
10 Menschen, und deshalb scheint es manchmal so, als handle es hier sich um eine neuschöpferische Gnade; im Prinzip aber ist sie überall sich gleich als die Kausalität des primum movens simpliciter (qu. 109, 1). Daß ihr Charakter kein spezifisch heilmäßiger ist, geht entscheidend daraus hervor, daß diese Art der Gnade nicht hinreicht, um den Werken des Menschen den meritorischen Charakter zu verleihen, wenn er auch im Urstande bloß
15 mittelst jenes auxilium dei moventis Gott über alles lieben konnte (qu. 109, 2. 3; 112, 2 f. u.). Da also diese sozusagen natürliche Gnade als ein stets gleicher Faktor in allen Sätzen des Thomas mit enthalten ist, so kann man gleichsam um ihn die ganze Rechnung kürzen, und behält dann nur die gratia habitualis, oder virtus gratuita als das religiös entscheidende übrig. So ergiebt sich folgende Gesamtanschauung. Der
20 Mensch soll sich durch merita das ewige Leben, die visio dei verdienen. Aber dieses Ziel liegt über die geschaffene menschliche Natur hinaus. Ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc requiritur altior virtus quae est virtus gratiae (qu. 109, 5). Diese virtus infulsa oder gratia habitualis oder gratia gratum faciens brauchte auch der
25 Mensch in statu naturae integrae, nämlich ad operandum et volendum bonum supernaturale — quod est meritorium, während er sie in statu naturae corruptae überdies dazu braucht, daß die Natur geheilt werde (l. c. 2). Zweck und Wesen der Gnade muß aber an dem Verhältnis zur natura integra klar werden. In dieser kann der Mensch Gott super omnia diligere, aber nicht ex caritate. Dazu bedarf
30 er der Gnade, denn caritas diligit deum super omnia eminentius quam natura (l. c.). Also ad implendum mandata legis — nicht schlechthin, sondern — secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia (l. c. art. 5). Diese gr. heißt einesteils operans, in quantum animam sanat vel iustificat, andernteils cooperans in quantum est principium operis meritorii,
35 quod ex libero arbitrio procedit (qu. 111, 2 vgl. 109, 6 concl.). Das erste durch die gr. operans gewirkte Verdienst ist der motus liberi arbitrii, kraft dessen wir der Gerechtigkeit des uns gerecht machenden Gottes zustimmen (qu. 111, ad 2). Denn natürlich gilt: homo sua voluntate facit opera meritoria vitae aeternae, wenn auch sein Wille durch die Gnade präpariert werden muß (qu. 109, 5 ad 1). Streng
40 genommen dürfte freilich von einem mereri des Menschen bei Gott nicht geredet werden, wohl aber secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod deus ei virtutem operandi deputavit (quaest. 114, 1). Sofern man daher auf den Anteil des menschlichen liberum arbitrium an jedem meritorischen Werke sieht, kann
45 man nur von einem meritum e congruo d. i. nach Billigkeit reden; sofern es aber zugleich procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno (quaest. 114, 3). Ebenso verdient sich der Gerechte Mehrung der Gnade oder der Liebe (114, 8). Noch entsteht die Frage, wie verhält sich des Menschen Verdienst zum ersten Empfang der Gnade. Streng wird abgelehnt, daß der Mensch sich
50 diese verdienen könne (quaest. 114, 5), ebenso wie, daß er die reparatio post lapsum verdienen könne (l. c. 7). Aber eine praeparatio des Menschen auf die Gnade, eine facere quod in se est wird gefordert (quaest. 109, 6; 112, 3). Diese könne und müsse der Mensch mit seinem liberum arbitrium — natürlich non sine auxilio dei moventis — leisten. Sie ist zwar imperfecta verglichen mit derjenigen prae-
55 paratio, die zugleich mit der infusio gratiae stattfindet, aber auf sie folge, insofern sie zugleich a movente deo stamme, necessario sive infallibiliter infusio gratiae (112, 3). Zwar nicht an dieser, wohl aber an anderer Stelle wendet Thomas auf die opera extra caritatem facta den Begriff eines meritum congrui an, durch welche vor allem die dispositio ad gratiam verdient werde (suppl. quaest. 14, 4). Schon
60 Bonaventura aber drückt sich direkt so aus, daß die gratia gratum faciens zwar nicht

merito condigni, aber doch merito congrui verdient werde (breviloqu. V, 2). Duns Scotus aber und die Nominalisten scheinen einerseits den Verdienstgedanken zu kritisieren, indem alles an der freien acceptatio Gottes hängt, aber wie auf allen Gebieten, so endet auch hier diese „moderne" Kritik in kirchlichem Positivismus, ja in dem Maße als eigentlich alles Verdienst nur de congruo ist, „verschwinden die Unterschiede, durch 5 die bei den Thomisten das Vertrauen auf die eigne Leistung noch eingeschränkt wird" (Schultz S. 296). Die habituale Gnade aber als Bedingung verdienstlichen Werkes hat nur noch den Sinn, daß nach Gottes Anordnung die verdienstlichen Werke den Stempel der Kirchlichkeit tragen müssen, denn die Kirche teilt als Verwalterin der Sakramente den erforderlichen Gnaden-habitus mit. So verläuft der Heilsprozeß die Stadien des 10 meritum de congruo, indem der Mensch facit, quod in se est, der dadurch bedingten Mitteilung der prima gratia und der durch das Zusammenwirken von gratia und liberum arbitrium geleisteten merita de condigno, welche Mehrung der Gnade und die ewige Seligkeit verdienen (vgl. Seeberg, Dogmengeschichte II, 186 f.). Insoweit dieser geradlinige Prozeß durch die Sünde unterbrochen wird, treten am Anfange die Taufe und 15 dann das Bußsakrament unterstützend ein, aber die damit verbundene Sündenvergebung ist nur Hilfsfaktor; denn das Entscheidende bleiben die merita. Die Scholastik hat zugleich den Gedanken von überschüssigen merita der Heiligen (vgl. Art. consilia evangelica) und von der Übertragbarkeit derselben ausgebildet, wofür Thomas die Einheit des corpus mysticum der Kirche als Rechtstitel fand, während die Kirche in den Ablässen daraus 20 Vorteil zog. Auch das Werk Christi wird von der Scholastik unter dem Gesichtspunkt des meritum betrachtet. Als dessen eigentliches Subjekt erscheint naturgemäß der Mensch Jesus. Und zwar ist seine Leistung das Musterbeispiel für ein meritum im besonderen Sinne d. h. für eine schlechthin überpflichtige Leistung. So versteht es Anselm von Canterbury (vgl. Bd I, 569 f.). Die gleichen Kategorien kehren bei Thomas wieder (Summa 25 III, quaest. 48, 1; vgl. Seeberg, Dogmengeschichte II, 96). Die näheren Bestimmungen und Differenzen der einzelnen Scholastiker können als bloße Theologumena außer Betracht bleiben, da das Werk Christi hier, anders als im Protestantismus, nur die entferntere Voraussetzung, nicht die bleibende Grundlage des Heilsstandes bildet.

8. Im Gegensatze zur Reformation hat die katholische Verdienstlehre ihre abschließende 30 Gestalt empfangen, und die Kirche hat sie gegen augustinische Reaktionen, die den hergebrachten Formeln wieder ihren alten tieferen Inhalt geben wollten, nachdrücklich behauptet. Lehrreich ist hier schon die römische Confutatio, wenn sie gegen den vierten Artikel der Conf. Aug. es nötig findet, für die merita hominum, quae per assistentiam divinam fiunt, einzutreten. Denn freilich opera nostra ex se nullius esse meriti; 35 sed gratia dei facit illa digna esse vita aeterna; aber zugleich gilt: ubi est merces, ibi meritum. Ja gegen art. XX wird noch ausdrücklich festgehalten, daß gute Werke mereantur remissionem peccatorum. Von dem Mönchtum heißt es (art. 27), monasticam vitam mereri vitam aeternam et multo auctiorem. Parallelen bei gleichzeitigen Theologen bringt H. Lämmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie 1858, S. 161 ff. 40 Unter dem Eindrucke der reformatorischen Opposition, die sich auf Augustin berufen konnte, ist die Lehre des Tridentinum sess. VI vorsichtiger abgefaßt, ohne daß sachlich etwas geändert ist. Christus hat durch seine Gerechtigkeit allen die Gnade der Rechtfertigung verdient (n. 7). Diese wird den einzelnen zu teil, indem sie zunächst durch die gratia praeveniens nullis eorum exsistentibus meritis vocantur (n. 5. 8). Aber mit ihrer Gerecht- 45 machung, die durch das Sakrament geschieht, ist es auf die guten Werke abgesehen und mit diesen auf die vita aeterna a) et tanquam gratia filiis dei per Christum Jesum misericorditer promissa b) et tanquam merces ex ipsius dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Durch ihre aus der virtus der Gnade stammenden Werke hätten sie das ewige Leben vere promerisse. Denn die 50 Güte des Herrn gegen die Menschen ist so groß, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona (n. 16). Aber sie sind doch eigentliche merita, denn si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus — non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen 55 in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s. (can. 32). Infolge dessen darf auch die Reflexion auf den ewigen Lohn das Handeln des iustificatus bestimmen, ohne ihm den Charakter als bonum opus zu benehmen (n. 11 can. 31). Gerade dieser Satz ist auch später gegen Mystiker und Jansenisten vertreten worden (vgl. Denzinger, Enchiridion symbolorum etc. n. 1167. 1170). 60

Freilich besteht die große Schwierigkeit dieser Verdienstlehre darin, daß der Mensch nicht mit Sicherheit soll wissen können, ob er die Gnade habe und also sein Thun verdienstlich sei (n. 9 vgl. 12). Recht unverhüllt hat Bellarmin disput. de iustific. V die römische Lehre entwickelt V, 1, 6: habet communis catholicorum omnium sententia: opera bona iustorum vere ac proprie esse merita, et merita non cuiuscunque praemii, sed ipsius vitae aeternae. 20, 4 nos existimamus vitam aet., tum quoad primum gradum, tum quoad ceteros, reddi bonis meritis filiorum dei. Die heute herrschende Lehrform (vgl. den nicht ganz zutreffenden Artikel in W.=W. sowie die Dogmatiken und Moraltheologien s. Litt.) ist diese: Voraussetzung ist, daß die Seligkeit durch Verdienste d. h. freigewollte menschliche Handlungen erworben werden muß, nicht minder aber, daß es der Gnade bedarf, um solche meritorische Werke zu vollbringen. Doch besteht mit Bezug auf den Beitrag, den die Gnade hierzu liefert, eine gewisse Unklarheit. Die übliche Lehre unterscheidet nämlich die beistehende oder aktuale Gnade und die heiligmachende, habituale Gnade. Jene wird dem Menschen immer nur vorübergehend zu teil, ist aber zu jedem guten Werke notwendig; diese wird dem Menschen durch die Sakramente „der Toten", Taufe und Buße zu bleibendem Besitz gegeben; aber er verliert sie wieder durch Todsünden. Nun wird für ein verdienstliches Werk sowohl die Mitwirkung der aktualen als der Besitz der habitualen Gnade erfordert. Indessen ist doch die habituale Gnade das Entscheidende. Denn die zuvorkommende Gnade des Beistandes wirkt schon auf den im Stande der Todsünde befindlichen, dessen gute Werke doch nicht den Himmel verdienen sollen, ja allgemein wird gelehrt, daß Gott jedem Menschen die (beistehende) Gnade gewährt, die er braucht, um selig zu werden. Aber erst muß ein Mensch die heiligmachende Gnade durch die genannten Sakramente erlangen, ehe seine Werke meritorische sind. Die im Stande der Gnade verrichteten guten Werke, unter denen noch heute Beten, Fasten und Almosengeben hervorgehoben werden, verdienen aber auch wirklich die ewige Seligkeit und zuvor Mehrung der heiligmachenden Gnade. Freilich gehen davon ab diejenigen guten Werke, die der Mensch als Satisfaktionen für die zeitlichen Sündenstrafen leisten muß. Und sobald der Mensch eine Todsünde begeht, „nimmt diese der Seele die erworbenen Verdienste und macht sie unfähig, neue Verdienste zu erwerben" (Römischer Einheitskatechismus, deutsch München 1906, S. 242). Doch stellt das Bußsakrament, indem es die heiligmachende Gnade wiedergiebt, auch „die Verdienste der guten Werke, die vor der Todsünde geschehen sind, wieder her" (l. c. S. 193. Gr. Österr. Katech. Fr. 638, 4). Aber der Verdienstbegriff erstreckt sich noch weiter zurück. Der im Stande der Todsünde befindliche Mensch kann sich nämlich die heiligmachende Gnade durch ein meritum de congruo verdienen; nur die erste aktuale Gnade nicht. Da diese aber allen Menschen zu teil wird (s. o.), so sieht sich jeder an einen Heilsweg gewiesen, auf dem, unter Voraussetzung des ersten Gnadenanstoßes, fort und fort menschlichen Verdiensten göttlicher Lohn, bis hin zum ewigen Leben, folgt, dessen Grade wieder je nach Verdiensten verschieden sind. Die habituale Gnade hat dabei nur noch die Bedeutung, daß mit dem freien Willen die kirchliche Heilsanstalt zusammenwirken muß, um dem Menschen das Heil zu sichern (vgl. die Nominalisten). Wohl kann die Reflexion auf aktuale Gnade, die zu jedem guten Werke immer aufs neue erforderlich ist, religiöse Empfindungen auslösen; aber die Tendenz ist dabei wahrer Frömmigkeit entgegengesetzt, insofern Gottes Kraft dafür begehrt wird, um vor ihm mit Verdiensten zu erscheinen. Daher darf die Betonung der Gnade im Katholicismus nicht darüber hinwegtäuschen, daß er doch nur eine Religion der Werkgerechtigkeit, des Verdienstes pflegt. Wie freilich es möglich ist, daß Menschen genug merita aufzuweisen haben, um das ewige Leben zu verdienen, aber nicht genug satisfactiones für ihre Sünden, um dem Fegfeuer zu entgehen, das bleibt ein Geheimnis. Wie schon die Reformatoren erkannten, ist die Konsequenz der Verdienstlehre, daß Christus in den Hintergrund tritt. Denn der Erfolg seines Werkes besteht bloß darin, daß er für alle die Menschen die Gnade verdient, damit ihnen aber nur die Möglichkeit zu verdienstlichen guten Werken eröffnet hat. Eine unmittelbare Bedeutung für das religiöse Verhältnis hat sein Erlösungswerk nicht mehr. Über die ethische Beurteilung der Verdienstlehre s. u.

9. Die Reformation war recht eigentlich ein Kampf gegen die Verdienstlehre. Freilich kommt Luther auch hier, wie in anderen Fragen, der Gegensatz erst allmählich voll zum Bewußtsein. Zunächst gestatteten ihm die üblichen Formeln (s. o.) doch noch, sie im Sinne des Augustinismus auszulegen. Daher redet er wohl in seinen Anmerkungen zum Lombarden noch von einem meritum de congruo (WA 9, 72), betont aber schon in einer Rede 1512, daß die Geburt aus Gott gemäß Ja 1, 18 ge-

schehe: gratuito liberoque beneplacito, non nostro merito neque dignitate (WA 1, 10; EA var. arg. 1, 30). In den Psalmenvorlesungen deutet er den Verdienstbegriff um, auf eine gewisse praeparatio und dispositio für das diesseitige, wie das jenseitige Heil (zu Ps 113 [114], 1 WA 4, 126 f.), aber schon in zwei Predigten 1516 kritisiert er die Definition, die der Lombarde, von der Hoffnung gab (s. o.), so, daß 5 jedes Vertrauen auf Verdienste beseitigt wird (WA 1, 70 ff. 81 ff. var. arg. 1, 106 f. 126 f.) und in der Bernhardischen Disputation des gleichen Jahres de viribus et voluntate hominis sine gratia wird die vorangestellte Frage an homo naturalibus suis viribus dei creatoris praecepta servare aut boni quippiam facere atque cum gratia mereri meritaque cognoscere possit? in allen ihren Teilen verneint. 10 Seine neue Heilslehre zerstört alle Voraussetzungen der Verdienstlehre, bekämpft insbesondere die optimistische Beurteilung des natürlichen Willens, die Vorstellung von dem Zusammenwirken des menschlichen Willens mit dem göttlichen, legt den Ton nicht auf die einzelnen Werke, sondern auf die innere Gerechtigkeit des Herzens, die vor den Werken vorhanden sein muß, und heißt auf Gott, nicht aber auf Verdienste, auch 15 nicht sofern sie seine Gaben sind, vertrauen (vgl. besonders operat. in Psalmos zu Ps 5, WA 5, 163 ff. exeg. lat. 14, 240 ff.). So wird wohl noch das Wort „Verdienst" beibehalten, aber die Sache aufgehoben: sunt itaque merita, et nulla merita in nobis, sunt, quia dona dei sunt et opera ipsius solius, nulla sunt, quia non plus de illis possumus praesumere, quam nullus novissimus pecca- 20 tor, in quo nondum aliquid operatur deus (l. c. S. 169 bezw. S. 250, vgl. Kommentar zu Ga mit seiner Polemik gegen eine Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes zu 5, 2: at nunc — indoctorum scripturae interpretum et concionatorum in merita nostra trudimur, ex nobis satisfacimus peccatis — cumulamus ea (sc. opera nostra), velut frumentum in horreum, quibus deum debitorem faciamus, 25 et in coelo, nescio quanta altitudine sedeamus. Caeci, caeci, caeci, his omnibus Christus nihil prodest, alio consilio iustificant se ipsos. In alledem tritt aber mehr unwillkürlich als direkt ausgesprochen die vom Katholicismus verschiedene Orientierung der Frömmigkeit hervor, indem es sich für Luther darum handelt, daß er als Sünder die Vergebung Gottes und die persönliche Gemeinschaft mit ihm selbst ge- 30 winne. Infolge dessen ist ihm auch die Gnade nicht mehr etwas im Menschen, nicht eine qualitas animi, um den Wert menschlicher Werke zu steigern, sondern favor dei — ut omnis qui credit in Christum, habeat deum propitium (Confut. rat. Latom. 1521 WA 8, 6 opp. var. arg. 5, 489). Diese Gnade wird durch den Glauben, der wiederum donum dei ist, apperzipiert und sie nimmt den Menschen ganz und gar auf 35 in die Hulde (Vorrede zu Rö), wenngleich er mittelst des donum oder des Glaubens nur erst anhebt, die Sünde zu töten. Da aber dieses Gnadenverhältnis dauernd die Grundlage aller Frömmigkeit bildet und bilden muß, ist für merita kein Raum mehr. Insoweit eine Gerechtigkeit vorhanden ist, gilt: aliena iustitia (sc. Christi) omnes fiunt iusti (zu Ga 2, 16). Von den guten Werken aber gilt: „die Werke verdienen nicht 40 den Himmel, sondern wiederumb der Himmel, aus lauter Gnaden gegeben, thut die guten Werke dahin, ohn Gesuch des Verdienstes, nur dem Nähesten zu Nutz und Gott zu Ehren, bis daß der Leichnam auch von Sünden, Tod und Hölle erlöset werde" (EA 7[2], 174). Eine zusammenhängende Darstellung und Kritik der scholastischen Verdienstlehre giebt der große Kommentar zu Ga (EA I, 183 ff.). 45

Es ist Melanchthon trefflich gelungen, sowohl Luthers Kritik der römischen Verdienstlehre, wie seine positive Ansicht in der Conf. Aug. und Apologie auszusprechen und gegen die Confut. zu verteidigen. Die Hauptstelle ist Apol. p. 62, 17 ff., wo er vor allem aufdeckt, wie im katholischen Systeme Christi Leistung nur für den Empfang der prima gratia in Betracht komme (vgl. noch 90, 41), wie nichtssagend die Unterscheidung eines meritum congrui 50 und condigni sei, und welche Folgerungen sich daraus ergeben, daß man über den Besitz des Gnaden-habitus keine Gewißheit habe. Vgl. 140, 260 f., wo er die gratia als misericordia dei erga nos erklärt und endlich art. 4 der C. A., wo die reformatorische Rechtfertigungslehre in ihrem Gegensatze zum Verdienstgedanken ausgesprochen ist (ebenso Art. Smalc. II, 1 von Luther selbst). Wo die Reinheit dieses Artikels von 55 der Rechtfertigung verfehrt wird, da findet stets eine Annäherung an die römische Verdienstlehre statt (vgl. die Quäker Bd XVI S. 376). Besteht kein Mensch vor Gott auf Grund seiner merita, so können erst recht nicht die merita eines Menschen (Heiligen) anderen zu gute kommen und für sie ein Grund ihres Gottvertrauens werden. Dies führt Melanchthon Apol. 225, 14 ff. aus, um art. 21 der C. A. gegen die Confutatio 60

zu verteidigen. In diesem Zusammenhange und Gegensatze wird hier wie an anderen Stellen der Begriff **meritum**, verbunden mit **satisfacere**, auf Christi Versöhnungswerk angewendet und die Rechtfertigung als Zurechnung seiner Verdienste bestimmt, besonders n. 19: **Christi merita nobis donantur, ut iusti reputemur fiducia meritorum Christi, quum in eum credimus, tanquam propria merita haberemus.** Ebenso drückt sich Luther selbst aus (vgl. Köstlin, Luthers Theologie II², S. 160 f.). Es wäre aber ein Mißverständnis zu meinen, daß hiermit auch das im Verdienstbegriffe ausgedrückte Rechtsverhältnis zwischen dem Menschen und Gott vorausgesetzt werde. Allerdings ist es die Meinung der Reformatoren, daß die Versöhnung der Welt nicht ohne zwischen eintretende **satisfactio** stattfinde. Aber es ist doch eben Gott, der sie in Christus beschafft und damit am herrlichsten seine Gnade und Liebe offenbart. Und darum ist es eine Paradoxie, wenn es heißt, daß wir gleichsam mit eigenem Verdienste vor Gott treten, eine ebensolche Paradoxie, als wenn Paulus den Sünder gerechtfertigt werden läßt. Die Terminologie erklärt sich aus der Polemik gegen den Katholicismus, und ist daher nur für sie brauchbar. Die protestantische Orthodoxie hat aber den Begriff in die Dogmatik aufgenommen. Typisch Hollaz (**examen** p. 836): **satisfactio antecedit, meritum consequitur. — Satisfactio Christi est exsolutio nostrorum debitorum — meritum autem oritur ex impletione legis et passione indebita. — Merito autem suo nobis iustitiam et salutem aeternam acquisivit.** Wohl mag bei dieser Theorie das Gnadenbewußtsein unverkürzt bestehen bleiben, aber es hat mit ihr sein eigenes Recht zweifelhaft gemacht. Denn es scheint nun doch so, als bestehe das Wesen der Religion im „Verdienen“, nur daß eben Christus vertretungsweise die nötigen **merita** für die Menschen beschafft hat. Daher sollte der Begriff **meritum** auch an dieser Stelle aus der evangelischen Dogmatik verschwinden, während es sich mit dem Begriffe der **satisfactio**, der die Sünde voraussetzt, anders verhält.

10. Auch in der neueren Ethik ist der Begriff Verdienst mehrfach besprochen worden. Kant sieht in dem „Verdienst“ einen unrechtmäßigen Nebenbuhler der Pflicht, die die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns sein soll, vgl. Kritik der prakt. Vernunft ed. Kehrbach S. 103 f. S. 186 ff.: „Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit“ (S. 190). Während dagegen Paulsen für die vulgäre Ethik von pflichtmäßigen Handlungen verdienstliche unterscheidet und darin sich der katholischen Ethik bewußt annähert, findet Stange, daß diese Unterscheidung nur für eine heteronomische Ethik zulässig sei, insofern da der Gesetzgeber Gebote und Ratschläge nach Gutdünken abstufe. Er deutet den Thatbestand, auf welchem die vulgäre Unterscheidung einer gewöhnlichen und außergewöhnlichen Sittlichkeit beruht, mit Recht dahin, daß nicht eine von der Pflicht verschiedene Norm gehandhabt, sondern die in dem besonderen Falle hervortretende sittliche Leistungsfähigkeit des Handelnden mit seinem sonstigen Handeln oder mit dem anderer verglichen werde (Einl. in die Ethik II, 90—98). Freilich müßte dann auch der Ausdruck des Verdienstlichen hinfallen, der stets auf eine ethische Beurteilung führt, die über die Pflicht hinaus ein Höheres kennt. Handelt es sich hier um Verdienst im engeren Sinne, so liegt doch der gesamten Verdienstlehre, besonders in der katholischen Gestalt, der ethische Mangel zu Grunde, daß das Wesen des Sittlichen in die einzelne Handlung gesetzt, dagegen die Bedeutung der Gesinnung als der stetigen Richtung des persönlichen Willens vollständig verkannt wird. Denn auch die eingegossenen Tugenden bezeichnen im katholischen Systeme nur Kräfte, die der freie Wille des Menschen sich dienstbar und nutzbar machen muß, und nicht eine Sinnesweise. So treten gerade am Verdienstbegriffe die religiösen und ethischen Mängel der katholischen Denkweise offen zu Tage.

Johannes Kunze.

Vereine, kirchliche, s. die AA. Mission, innere, Mission unter den Heiden, Mission unter den Juden Bd XIII S. 90 ff., Bruderschaften Bd III S. 434, Piusvereine Bd XV S. 464 ff.

Verfassung, kirchliche, und kirchliches Recht im 1. und 2. Jahrhundert. — Litteratur: G. J. Planck, Gesch. d. christ. kirchl. Gesellschaftsverfassung, 5 Bde, 1803 ff.; R. Rothe, Die Anfänge d. christl. Kirche, 1837; J. B. Lightfoot, „The Christian ministry“, in seinem Komm. zum Philipperbrief, 1873; A. Harnack, Die Lehre der 12 Apostel, 1884; E. Hatch, Gesellschaftsverfass. d. Kirche im Altertum (übers. v. A. Harnack), 1886, dazu im Expositor 1887, Mai; E. Löning, Die Gemeindeverfass. des Urchristent., 1889; C. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter²,

1892; R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892; W. Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I, 1894; J. Réville, Les origines de l'episcopat, 1894; Dunin-Borkowski, S.J., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats, 1900 [hier eine vollständige Uebersicht über die neuere Speziallitteratur]; H. Bruders, Die Verfass. d. Kirche bis z. J. 175 n. Chr., 1904; K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrh., 1901; A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrh., 2. Aufl., 1906; R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905; P. A. Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter, 1905. Dazu die Artikel „Ordines", „Geistliche", „Priester", „Synoden" u. a. in dieser Encyklopädie, ferner die einschlagenden Werke von Hinschius, Friedberg, Probst u. s. w.

Auf keinem anderen Gebiete der Kirchengeschichte ist der Gegensatz der konfessionellen und der geschichtlichen Betrachtung so groß, wie auf dem der ältesten Verfassungsgeschichte der Kirche und des kirchlichen Rechts. Nach katholischer Lehre hat Christus die Kirche gestiftet, ihr Petrus zum Haupt gesetzt, an Petrus einen regierenden Apostolat angeschlossen, der sich in dem Episkopat ebenso fortsetzen sollte, wie der Primat in den Nachfolgern des Petrus, und den Unterschied von Klerus und Laien als fundamental angeordnet. Auch die ganze übrige Kirchenverfassung, wie sie heute besteht, wird auf Christus selbst zurückgeführt, und nur darüber giebt es eine untergeordnete Kontroverse, wie viel er davon direkt und während seiner irdischen Lebenszeit befohlen, wie viel er als Erhöhter in den 40 Tagen seines Verkehrs mit den Jüngern angeordnet hat, und was die Apostel dann noch, von seinem Geiste geleitet, hinzugefügt haben. Jedenfalls hat er die Kirche als regnum externum, ausgerüstet mit einer ungeheuren Rechtsgewalt, die ihre Wurzel am Binde- und Löseschlüssel hat, gestiftet, und die klerikalen Kompetenzen gehen auf ihn zurück. Er hat der Kirche das Recht und die Pflicht universaler Mission anvertraut und ihr eben damit die Enden der Erde zum Eigentum übergeben, und er hat ihr und ihren Beschlüssen in der Verheißung, daß er durch seinen Geist bei ihr sein werde alle Tage, Unfehlbarkeit verliehen: die Kirche ist so den weltlichen Reichen der Gegenwart und der Zukunft zwar als ein regnum sui generis, aber doch als ein Reich entgegengestellt, dem gegenüber die Rechte, die ihnen noch verbleiben, nur den bescheidensten Umfang haben können.

Aber auch nach altprotestantischer Lehre ist die Kirche eine absichtliche und direkte Stiftung Christi, und, obgleich die katholische Auffassung einschneidend korrigiert ist, werden doch — im Calvinismus und in einem Teile des Luthertums — bedeutende theokratische und klerikale Elemente, wenn auch latent, konserviert.

Beide Betrachtungen haben die ganze Entwickelungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters gegen sich, und außerdem stehen und fallen sie mit der Frage der Geschichtlichkeit einiger neutestamentlicher Stellen (namenlich im Evangelium des Matthäus). Sieht man von ihnen ab — und nach allen Regeln geschichtlicher Kritik ist man dazu gezwungen —, so ist jedes direkte äußere Band zwischen Jesus und der „Kirche" und ihren werdenden Ordnungen zerschnitten. Übrig bleibt das innere geistige Band, auch wenn Jesus die Kirche weder gestiftet noch auch gewollt hat. Übrig bleibt natürlich auch die Thatsache, daß es eben seine Schüler und Gläubigen gewesen sind, die die Kirche gebildet haben, und daß er Zwölf von ihnen als Verbreiter seiner Lehre und als künftige Richter über die Zwölfstämme eingesetzt hat. Alles aber, was wirklich geworden ist, ist nicht aus einem im voraus gefaßten Plane entstanden, sondern ist unter den gegebenen Zeitverhältnissen automatisch herausgewachsen aus der brüderlichen Gemeinschaft von Menschen, die durch Jesus Gott gefunden hatten, die sich darum vom Geiste Gottes regiert wußten und die, in der jüdischen Theokratie stehend, an die Verwirklichung derselben durch Jesus glaubten und dafür ihr Leben einsetzten. Gott gefunden hatten — in der jüdischen Theokratie standen: eine in sich verschlungene duale Entwickelung mußte die Folge sein! In dem Samenkorn oder vielmehr in Samenkorn und Feld zusammen war doch nicht nur ein die Menschheit umspannender, in der Furcht Gottes atmender Bruderbund, sondern auch schon jene Kirche vorgebildet, wie sie sich im Katholicismus entwickelt hat und von ihm als ursprüngliche vorgestellt wird.

Unter den verschiedenen kritischen Auffassungen der Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Verfassung und des kirchlichen Rechts, welche im letzten Jahrhundert vorgetragen worden sind, ragt die von Sohm durch die richtige Wahl des Ausgangspunkts und durch Konsequenz hervor. Sie bezeichnet zugleich den denkbar schärfsten Gegensatz zur katholischen Auffassung („die Entstehung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung ist der Abfall von dem von Jesus selbst gewollten und ursprünglich verwirklichten Zustand").

Ob sie haltbar ist, wird die folgende Darstellung, die streng analytisch verfahren wird, zeigen.

1. Jesus hat, nachdem er zuerst vier Schüler gewonnen hatte, einen weiteren und einen engeren Kreis von Anhängern um sich gesammelt: „Die Schüler" und „die zwölf 5 Schüler" (oder „die Zwölf"). Die letzteren (vielleicht auch andere? die Siebzig?) hat er schon bei Lebzeiten einmal ausgesandt, um zu predigen und zu heilen (doch wird das von einigen Kritikern bestritten). Aber den Namen „Apostel" haben sie vielleicht noch nicht von dieser Aussendung erhalten, vielmehr wußten sie sich selbst erst als Apostel und wurden als solche anerkannt, nachdem sie (zuerst Petrus) den Lehrer und Gottessohn als 10 himmlischen Herrn gesehen hatten und von ihm durch den hl. Geist die Anweisung empfangen zu haben sich bewußt wurden, das Wort von ihm zu verkündigen. Neben ihnen empfingen aber auch noch andere Schüler eine solche Anweisung. Es gab also, seitdem sich die durch die Passion zerstreuten Anhänger Jesu wieder in Jerusalem gesammelt hatten, 1. „die Zwölf" — „die Elf", die sich durch eine Zuwahl ergänzten (AG 1, 15f.) —, 15 die als der Stamm der Anhängerschaft galten und, da sie von Jesus selbst als zukünftige Regierer im Messiasreich eingesetzt waren (Quelle Q: Mt 19, 28; Lc 22, 28. 30), auch schon jetzt als Regenten der Gemeinde (unter der Führung des Petrus) betrachtet wurden, 2. die „Apostel", d. h. die Missionare, zu denen auch die Zwölfe gehörten — erst allmählich (die Betrachtung des Paulus ist hier wahrscheinlich von bedeutendem Einfluß ge- 20 wesen) entwickelte sich der Begriff der „zwölf Apostel" und tilgte im Laufe des 2. Jahrhunderts das Gedächtnis an eine größere Anzahl von Aposteln fast ganz aus, 3. die übrigen, d. h. die „Schüler" und „Schülerinnen" (AG 9, 36; Ev. Petri 50), vorherrschend Galiläer, unter denen man bald „alte Schüler" besonders hervorhob (AG 21, 16), und aus deren Mitte von Anfang an oder doch sehr bald die Brüder Jesu — an ihrer Spitze 25 Jakobus — hervorragten (AG 1, 14). Die Zwölfe waren also Regierer (messianisch) und Missionare zugleich, aber den Messiasgläubigen gegenüber sollten sie nicht die Autorität von Lehrern geltend machen; denn nur einer ist Lehrer (Mt 23, 8).

2. Die Gesamtbezeichnung „die Schüler" hat sich nicht lange gehalten; denn sie konnte gegenüber der Anerkennung Jesu als des Messias nicht bestehen, weil sie einerseits 30 zu wenig, andererseits zuviel zu besagen schien (schon in der Bezeichnung *οἱ μαθηταὶ τοῦ κυρίου* hebt sie sich selbst auf). Sie besagte zu wenig, weil der Auferstandene nicht mehr nur ein Lehrer und Prophet, auch nicht in jeder Hinsicht nur Messias designatus war; sie besagte zuviel, weil sie im Sinne persönlicher Jüngerschaft oder berufsmäßiger Nachahmung des Meisters verstanden werden mußte. Auf die Heidenchristen ist sie kaum 35 übergegangen, und bereits Paulus hat sie als Gesamtbezeichnung aller Christen nicht gebraucht (wohl aber die Apostelgeschichte, was von Wichtigkeit ist). Der Name „Schüler" reduzierte sich allmählich auf die Zwölf und auf solche, die den Herrn noch persönlich gesehen hatten. Da er aber spezialisiert wurde, wurde er seit der Zeit der Verfolgungen auch solchen erteilt, die — weil sich Christus durch ihr Bekenntnis öffentlich zu ihnen bekannt 40 hatte und weil sie seine Leiden fortsetzten, also seine Nachahmer wurden — in einem so engen Verhältnis zu Christus standen wie die einst persönlich berufenen Jünger. Wenn daneben im 2. Jahrhundert die Apologeten Christum wieder ihren Lehrer und sich und die Christen überhaupt seine Schüler nennen, so ist das für den technischen Gebrauch des Wortes ohne jeden Belang. Daß damit das älteste Verhältnis, wie es zwischen Jesus 45 und den frühesten Jüngern bestanden hatte, wieder aufzuleben schien, ist zufällig und nur scheinbar, da auch die Apologeten in ihm die Erscheinung eines himmlischen Wesens erkannten. Dagegen sind die bewußten Versuche von Wichtigkeit, die nachmals gemacht worden sind, innerhalb der größeren Gemeinde oder ihr gegenüber, eine Gruppe von „Schülern" zu schaffen, die deshalb die Schüler Jesu sind, weil sie seine Nachahmer im 50 strengen Sinn sind. Neben den Konfessoren kommen hier die wandernden und predigenden Asketen des 2. Jahrhunderts und sodann im 3. die Mönche in Betracht. Aber schon vor der Entstehung des Mönchtums hat Novatian seine Reform der katholischen Christenheit durch Wiederbelebung des Begriffs des Schülers und Nachahmers Christi — freilich in sehr unzureichender, ja schwächlicher Weise — durchzusetzen versucht. Immerhin kommt 55 in dem niemals in der Kirchengeschichte ganz erloschenen Gedanken, Jesus müsse „Schüler" haben und der Schüler müsse der Nachahmer Jesu (im Leben, im Wirken und im Leiden) sein, ein uraltes Element zum Ausdruck; denn nach den evangelischen Berichten kann darüber kein Zweifel sein, daß Jesus seine Schüler nicht nur als Lernende, sondern in und mit dem Lernen als seine imitatores d. h. als Verzichtende, Helfende und Leidende ge- 60 dacht hat, so gewiß er daneben auch einen „dritten Orden" — denn Franciskus hat ihn

an diesem Punkte ganz richtig verstanden — gelten ließ. Indem die Gesamtgemeinde d. h. die Christenheit, die Selbstbezeichnung „die Schüler“ aufgab, steigerte sie ihr religiöses Bewußtsein, dispensierte sich aber zugleich von der strengen Nachahmung Jesu. Diese Art der Entwickelung der Gesamtgemeinde ist nur ein Spezialfall ihrer charakteristischen Entwickelung auf allen Linien, und es ist hier wie überall bedeutsam, daß Paulus an diesem Prozeß besonders kräftig beteiligt ist. Wenn das Leben im Geist, wenn Glaube, Liebe und Hoffnung die Hauptsache ist, kann die generelle Zumutung der imitatio nicht mehr bestehen. Damit fällt die Jüngerschaft im eigentlichen Sinn. Den Gewinn hat die bona libertas einerseits und die kirchlich reglementierte Laxheit andererseits.

3. Die Zwölf, die Apostel und die übrigen (s. sub 1) zusammen bildeten in Jerusalem die messianische Gemeinde Jesu. Sie waren ein Kreis von Juden, der sich von seinen Volksgenossen zunächst nur dadurch zu unterscheiden schien, daß er den künftigen Messias, den alle als in des Himmels Wolken kommend ersehnten, bereits kannte und seine baldige Ankunft bestimmt erwartete. Aber eben dieses Moment barg eine Fülle neuer treibender Kräfte in sich; denn erstlich entstand so der Gegensatz von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“, der sich notwendig bis zur Auflösung jedes Bandes zwischen beiden Teilen steigern mußte, zweitens gab die Erinnerung an „alles das, was Jesus geboten hatte“, den Einzelnen und der Gemeinschaft bestimmte Richtlinien, die über die bisherige Gemeinschaft hinausführten, und drittens weckte „das Unterpfand des Geistes“ eine heroische Zuversicht und Thatkraft und trieb zur Mission.

Das Selbstbewußtsein, welches die jugendliche Gemeinde besaß, spiegelt sich in den Selbstbezeichnungen. Während sie sich als „Galiläer“, „Nazaräer“, wohl auch als „die Armen“ bezeichnet und verspottet hörte, nannte sie sich selbst „das Volk Gottes“, „den Samen Abrahams“, „das auserwählte Volk“, „die Erwählten“, „die zwölf Stämme“, „die Knechte Gottes“, „die Gläubigen“, „die Heiligen“, „die Brüder“, „die Kirche Gottes“ und nannte ihre ungläubigen Volksgenossen, wenn sie hartnäckig der evangelischen Botschaft Widerstand leisteten und die Gläubigen verfolgten, „die Synagoge des Satan“. In jenen Bezeichnungen bringt sie zum Ausdruck, daß sie das Volk im Volke ist, dem allein alle Verheißungen gebühren; dann war es nur eine Frage der Zeit, daß diese Christen die nicht christgläubigen Stammesgenossen, also das ganze übrige Judentum, als jeder Prärogative verlustig, ja als ihren wahren Gegensatz ansehen mußten.

Die Bezeichnungen „die Gläubigen“, „die Heiligen“, „die Brüder“, „die Kirche“ (wohl auch schon frühe „die heilige Kirche“) sind diejenigen gewesen, welche an die Stelle der Bezeichnung „die Schüler“ getreten sind. Alle vier sind schon im Judentum nachweisbar (zu „Brüder“ s. AG 28, 21), aber waren dort nur von sekundärer Bedeutung gewesen.

„Heilige“ nannten sich die Christgläubigen, weil Jesus sich für sie geheiligt hatte, weil sie durch die Taufe und den hl. Geist geheiligt waren und sich als Heilige und Teilnehmer der zukünftigen Herrlichkeit wußten. An den Charismen, an Wundern und Zeichen und an der Macht, die Dämonen auszutreiben, besaßen sie die thatsächliche und sinnenfällige Gewähr der Heiligkeit (diese hatte sowohl einen dinglichen als auch einen persönlichen Charakter; zum ersteren s. 1 Ko 7, 14 und im allgemeinen H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister u. s. w., 1899). Die Bezeichnung hat sich als technische bis zur montanistischen Krise gehalten; dann verschwindet sie (aber nur allmählich), taucht aber in Verfolgungszeiten immer wieder auf. Dafür entstanden heilige Stände (Märtyrer, Konfessoren, Asketen, zuletzt — im Laufe des 3. Jahrhunderts — auch heilige Bischöfe; von den heiligen Aposteln spricht schon der Epheserbrief 3, 5), und die heiligen Mittel (Sakramente) schoben sich immer mehr in den Vordergrund, unter deren stoßweisem Einfluß die der Heiligung sehr bedürftigen Christen immer wieder geheiligt werden. Man wußte sich nicht mehr als heilig im Sinn von persönlich rein (Versuch Novatians eine Kirche von „Reinen“ herzustellen), aber man besaß heilige Märtyrer, heilige Asketen, heilige Priester, heilige Handlungen, heilige Schriften und eine heilige Lehre.

Daß der Name „Brüder“ so stark in den Vordergrund trat, ist die Folge der Verkündigung Jesu (Mt 23, 8). Er wurde noch gesteigert durch den Beisatz: „in dem Herrn“, durch die Zusammenfassung der ganzen Verbindung unter der Bezeichnung: ἡ ἀδελφότης (1 Pt 2, 17; 5, 9 und sonst) und durch das von Jesus selbst erteilte, aber doch nur zögernd verwertete Recht, ihn selbst unter den Brüdern mit zu begreifen (Mt 12, 48; Rö 8, 29). Der Name ist später d. h. im 3. Jahrhundert mehr und mehr zurückgetreten (in der Predigt hielt er sich), teils weil die faktischen Verhältnisse ihm nicht mehr entsprachen — man war kein Bruderbund mehr —, teils weil der Begriff sich unter dem

Einfluß des stoischen Bruderbegriffs verflachte (Tertull., Apol. 39: „fratres etiam vestri sumus iure naturae matris unius"), teils weil er nunmehr ebenso für besondere Stände in der Christenheit reserviert wurde wie der Name Heilige: der Kleriker nannte den Kleriker, der Konfessor den Konfessor, der Konfessor den Kleriker „Bruder" 5 oder „Herr Bruder".

Der Name „die Kirche" („Kahal") war der glücklichste Griff, den die Urgemeinde auf diesem Gebiet der Selbstbezeichnungen gethan hat (daß er auf Jesus selbst zurückgeht, ist trotz Mt 16, 18; 18, 17 wenig wahrscheinlich). Paulus hat ihn schon vorgefunden, und zwar in dem dreifachen Gebrauche, sowohl als Gesamtbezeichnung der Christgläubigen 10 (AG 5, 11 zuerst, s. auch 12, 1: *οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας*), als auch im Sinne der Einzelgemeinde (AG 8, 1; Ga 1, 22) und im Sinne der Zusammenkunft der Gemeinde. Die Urgemeinde hat den feierlichsten Ausdruck, den das Judentum für seine gottesdienstliche Gesamtheit brauchte, übernommen („Kahal" — in der LXX in der Regel mit *ἐκκλησία* übersetzt — ist die Gemeinde in ihrer Beziehung zu Gott und ist daher feierlicher als 15 das mehr profane „Eda", welches von den LXX stets mit *συναγωγή* übersetzt worden ist. Die Rezeption von *ἐκκλησία* ist also ebenso zu verstehen wie die von „Israel", „Samen Abrahams" u. s. w. Im praktischen Gebrauch der damaligen Zeit trat bei den Juden *ἐκκλησία* weit hinter *συναγωγή* zurück, und das war für die Christen sehr günstig). Der vielseitige Gebrauch zusammen mit der religiösen Färbung — die von Gott berufene 20 Gemeinde — sowie die Möglichkeit der Personifizierung ließen den Begriff und das Wort rasch in den Vordergrund treten, und der verwandte Begriff: „*ὁ λαός*" konnte sich ihm gegenüber als technischer nicht halten. Eben weil man die Bezeichnung „*ἡ ἐκκλησία*" besaß, war es unnötig, den Namen „*ἡ συναγωγή*" zu übernehmen, den man zwar nicht ängstlich scheute (s. meine Anmerkung zu Hermas, Mand. 11), aber doch selten gebrauchte. 25 Wie man keine bloße Schule war (den Zwölfen und den Aposteln gegenüber), so auch keine Synagoge, wie die der Libertiner oder Cilicier. Man war eine von Gott berufene, vom Geiste regierte Gemeinde d. h. etwas ganz Neues, aber eben damit die Verwirklichung des alten Ideals. Die Behauptung des Epiphanius (haer. 30, 18), daß gewisse Judenchristen den Namen Synagoge ausschließlich (mit Abweisung des Namens „Ekklesia") 30 bei sich angewendet hätten, ist entweder unrichtig oder bezieht sich nur auf eine spätere Fraktion dezidierter und der großen Kirche besonders feindlicher Judenchristen.

Dadurch, daß man die Bezeichnung „Synagoge" als technische nicht übernahm, hoben sich die Christen auch terminologisch scharf vom Judentum und seinen religiösen Versammlungen (namentlich in der Diaspora) ab, nachdem die innere Trennung eingetreten 35 war. Als „Kirche" und als „Kirchen" haben die Heidenchristen die neue Religion von Anfang an kennen gelernt. Unter diesem Wort (wie unter dem Wort „Brüder" und „Heilige") vermochten sie sich etwas zu denken, wenn auch nicht das, was man in Jerusalem darunter verstand. Ein autoritatives Element war ursprünglich im Begriff der Kirche nicht gegeben; aber jede geistige Größe, die sich als ideal-reale Gemeinschaft 40 giebt, birgt ein solches von Anfang an in sich: sie ist „vor" dem Einzelnen; sie hat ihre Ueberlieferungen und Ordnungen, ihre besonderen Kräfte und Organisation. Diese sind autoritativ; dazu: sie trägt den Einzelnen und versichert ihm zugleich den Inhalt, den sie bezeugt. Schon Mt 18, 17 erscheint sogar die Einzelgemeinde als richterliche Autorität (s. darüber unten), und 1 Ti 3, 15 heißt es: *οἶκος θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ* 45 *ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*. „Ecclesia mater" findet sich dann in der Litteratur des 2. Jahrhunderts öfters (Tertull. ad mart. 1: „domina ecclesia mater"). Am wichtigsten aber wurde es, daß Paulus (war er der erste?) eine Christus-Kirchenspekulation eröffnete, der zwar die alte Vorstellung vom Ehebunde Gottes mit seinem Volke zu Grunde liegt, die aber auch zeitgeschichtliche Äonenvorstellungen benutzen 50 mußte (da Christus nicht Gott selbst, sondern ein göttliches Wesen war). In dieser Spekulation wurde die Kirche ein himmlisches und ein irdisches Wesen zugleich und konnte an allen Aussagen teil nehmen, die man über Christus machte. Die Kirche ist im Himmel; sie ist vor der Welt geschaffen; sie ist die Eva des himmlischen Adam; sie ist die Braut Christi, der Leib Christi; sie ist gewissermaßen Christus selbst, mit ihm und an ihm vom 55 Himmel in dieser Endzeit erschienen. Was Tertullian in die Worte gefaßt hat: „In uno et altero Christus est, ecclesia vero Christus. ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras" (de paenit. 10), dieses Ineinander erhabenster Einfachheit und ausschweifender Mystik, das hat man mit größerer oder geringerer Klarheit in den weitesten Kreisen und fast von Anfang an so vorgestellt. 60 Es war tröstlich, es war eine ernste Verpflichtung, und es war ein überschwenglicher Ge-

danke voll himmlischer Kraft: der Christ hat als Mitglied der Kirche nicht nur sein Bürgerrecht im Himmel, sondern ist auch ein Glied am Leibe Christi; aber auch die Verantwortung wuchs damit, und die strahlende Krone konnte auch eine furchtbare Last sein.

Die konkrete Natur der Gemeinschaft kam in der *κοινωνία* (technisch: s. AG 2, 42 und Ga 2, 9) und in den gemeinschaftlichen Mahlzeiten zum Ausdruck. Die *κοινωνία* muß sich über den ganzen Bereich des Lebens erstreckt haben und machte die Bezeichnung „*ἀδελφοί*" zur Wahrheit; die gemeinschaftlichen Mahlzeiten besiegelten dieses Verhältnis. Daraus aber folgt weiter, daß unbeschadet des Ansehens und der besonderen Rechte der Zwölf und anderer Geistträger ideell bei der *ἐκκλησία* die Gewalt lag, und eine gewisse Gleichheit aller Mitglieder geherrscht haben muß. Näheres wissen wir nicht, aber aus AG 15 ergiebt sich, daß in großen Lebensfragen bei der *ἐκκλησία* (im Verein mit den Zwölfen resp. den Aposteln) die Entscheidung lag. Wie dabei die „Synode" d. h. die große Gemeindeversammlung (d. h. eben die *ἐκκλησία* in einheitlicher und aktiver Darstellung, sehr irreführend „Apostelkonzil" genannt) zu beurteilen ist, ob sie regelmäßig zusammentrat, wie sich innerhalb dieser „Synode" die Kompetenzen der Apostel (des Petrus) bezw. des Jakobus bezw. der Presbyter abgrenzten, endlich ob die jerusalemische „Synode" als stetige Einrichtung vorbildlich gewesen ist für die heidenchristlichen „Synoden" (d. h. ursprünglich die solennen Versammlungen jeder einzelnen Gemeinde), wissen wir nicht sicher. Wenn die Formeln, die Lukas braucht (15, 22: *ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ* und V. 28: *ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν*), richtig und genau sind, so fungierte die Synode so, daß sie sich dabei als Organ des hl. Geistes wußte (also Unfehlbarkeit!). Der Modus war dieser, daß die Apostel und Presbyter sich besonders äußerten bezw. vorschlugen, und die Gemeinde (*τὸ πλῆθος*: AG 4, 32; 6, 2. 5; 15, 12. 30 [in Antiochia]; [21, 22]; fehlt bei Paulus) zustimmte oder ablehnte.

4. Lehrer und Schüler (wenn auch das Bewußtsein um dieses Verhältnis immer mehr abnahm) — eine anfangs fast familienhaft zusammenlebende Gemeinde — das wahre Israel, in dessen Mitte der Herr demnächst erscheinen wird und dem alle Rechte und Ordnungen des Volkes Gottes zukommen — eine himmlische Gemeinschaft, die nur für eine kurze Spanne Zeit in diesem Äon erschienen ist: alles das wogte von Anfang an ineinander. Reicher und komplizierter ausgestattet ist wohl nie in der Religionsgeschichte eine neue Gemeinschaft aufgetreten! Auch die Rechtsbildung, die sofort eintrat, zeigt schon in ihren embryonalen Stadien die komplizierteste Anlage. Die älteste Gemeinde wußte sich noch als jüdische d. h. sie empfand sich an die Autorität des Gesetzes und aller zeitgeschichtlicher Ordnungen, die mit ihm zusammenhingen, gebunden; aber im Konfliktsfalle sah sie sich genötigt, sich der Autorität des jerusalemischen Gerichtshofs zu entziehen (AG 5, 29: *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*); denn sie mußte den Weisungen des „Geistes" und den Geboten Jesu unbedingten Gehorsam leisten. In und mit dieser zweiten und dritten Autorität neben dem AT und den väterlichen Ordnungen war ferner noch eine Autorität der Zwölfe unter der Führung des Petrus als Lehrer und Regierer gegeben (s. o. sub 1), und diese muß auch in dem Recht dieser Zwölfe auf solenne Sündenvergebung — unbeschadet des allgemeinen Rechts und der allgemeinen Pflicht der Sündenvergebung — hervorgetreten sein (Mt 16, 19; 18, 18; Jo 20, 23). Diese Gewalt, an und für sich nicht rechtlicher Natur, wurde doch zu einer förmlichen richterlichen Funktion. Aus der dunklen Geschichte AG 5, 1 ff. (Ananias und Sapphira) läßt sich mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß Petrus als Haupt der Zwölf Strafgewalt ausgeübt bezw. den Strafvollzug des „Geistes" bewirkt hat („Große Furcht" in der Gemeinde, AG 5, 11). Aber auch die Gemeinde selbst konnte Strafgewalt ausüben bis zum Bann, wenn die brüderliche Vermahnung unter vier Augen und dann vor Zeugen nichts gefruchtet hatte (dieser Instanzenzug Mt 18, 15 ff.; er schließt: *εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*). Neben diesen Autoritäten, deren Zusammenwirken uns dunkel ist und unter denen Einzelne (Petrus, Johannes) noch eine besondere Rolle spielten, gewannen schließlich noch die Verwandten Jesu als Verwandte, vor allem Jakobus, eine gewisse Autorität (s. u.).

Die Transformation der Judenkirche und Synagoge in die Ekklesia Gottes belastete und festigte die christliche Gemeinde von Anfang an und gab ihr Rechtsordnungen. Rechtsordnungen erwuchsen ihr aber auch aus der Überzeugung, die messianische Gemeinde der Endzeit zu sein; denn als solche mußte sie sich rein und heilig erhalten, was letztlich nur durch Strafen und Bann geschehen konnte. Endlich mußte sie neue Lebens- d. h. Rechtsordnungen ausbilden, weil sie das gesamte Leben und Denken ihrer Gläubigen so-

wie das gesellschaftliche Verhältnis derselben zueinander mit Beschlag belegte und alles einer neuen und festen Ordnung, auch in ökonomischer Hinsicht, zu unterwerfen suchte. Für die neuen Lebensordnungen sollte die in der Familie herrschende Brüderlichkeit als die der messianischen Zeit am meisten entsprechende Lebensform vorbildlich sein; aber man würde sich, wie unsre Andeutungen zeigen, ein falsches Bild von den Zuständen der Gemeinde von Jerusalem in den ersten Jahren machen, wenn man sie sich etwa wie einen Verein kommunistischer Quäker vorstellen wollte. Etwas davon und von einem sanften pneumatischen Anarchismus war allerdings wohl vorhanden; aber mit ihm konkurrierten die gewaltigen, rechtsbildenden Kräfte der jüdischen Ordnungen, ferner das in der Verwirklichung begriffene messianische Reichsideal, weiter die Prärogative der „Zwölf" und die Gewalt der unfehlbaren Gemeinde. Dazu: zu der Autorität des ATs trat die Autorität der Herrnworte, denen man Gebot um Gebot entnahm. Das waren alles absolute Autoritäten, die die freie Bewegung des Einzelnen und auch die Selbstständigkeit und „Gleichheit" in engen Grenzen hielten.

5. Außer den Zwölfen und den Aposteln gab es aber an der Seite der letzteren von früher Zeit her in der Gemeinde auch noch berufsmäßige Propheten und Lehrer (nicht von Anfang an; Jesus sagt: Ihr sollt euch nicht Lehrer heißen lassen). Wann und wie die Trias entstanden ist, wissen wir nicht. Ohne Anlehnung an Jüdisches wird sie sich nicht entwickelt haben (Näheres s. in meiner Ausgabe der „Apostellehre" und in meiner Missionsgeschichte I², S. 267 ff.). Paulus sagt 1 Ko 12, 28: *οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους* (vgl. Eph 4, 11 und die „Apostellehre"). Diese drei Stände bilden eine Einheit, weil sie alle mit dem *λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* betraut sind. Neben den Aposteln als Missionaren mit besonderen Standespflichten — je zwei wandern zusammen, s. Mc 6, 7; Lc 10, 1; Petrus und Johannes; Barnabas und Paulus; (Judas und Silas); Barnabas und Markus; Paulus und Silas; Timotheus und Silas (AG 17, 14); Timotheus und Erast (19, 22); daß Paulus mehr und mehr als Einzelner missioniert, ist für seine Sonderstellung charakteristisch — stehen die Propheten. Sie sind teils in einer einzelnen Gemeinde wirksam, teils gehen sie auch in andere Gemeinden (Mt 10, 41; AG 11, 27 ff.; 21, 10) und haben ebenfalls ihre Standespflichten. Die Lehrer scheinen an einen Ort gebunden gewesen zu sein, so daß die Propheten zwischen ihnen und den Aposteln eine Mittelstellung einnehmen (Apostel und Propheten in der Apostellehre c. 11 und sonst; Propheten und Lehrer l. c. 15; AG 13, 1 f. und sonst). Charismatische Personen sind sie alle, d. h. ihr Beruf ruht auf einer Geistesmitteilung und gilt ideell der ganzen Kirche. Aber der charismatische Charakter schließt nicht aus, daß ihr Mandat von der Gemeinde anerkannt bezw. erprobt sein muß. Auch der Apostel scheint für jeden Missionszug einen besonderen Auftrag nötig gehabt zu haben. Erlischt der Auftrag, so ist er „Lehrer" bezw. „Prophet" — so scheint es wenigstens am Anfang gewesen zu sein. Streng genommen ist er Apostel auch nur für die, für die er ein Mandat empfangen hat (s. 1 Ko 9, 2; Ga 2; Rö 11, 13: *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς, ἐθνῶν ἀπόστολος*. Klassische Stelle AG 13, 1 f.: *ἦσαν ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι* (folgen fünf Namen, unter ihnen Barnabas und Saulus). *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς· τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν.* Im Unterschied von der üblichen Exegese bin ich geneigt, als Subjekt zu *λειτουργούντων* etc. die antiochenische Gemeinde zu supplieren. Schroffe Subjektswechsel sind bei Lukas sehr häufig, und Barnabas und Paulus können sich doch nicht selbst ausgesondert haben. Über die Geschichte der Apostel, Propheten und Lehrer s. unten.

6. Die Bestellung zum Dienst an der Gemeinde erfolgte nach vorhergehendem Gebet und Fasten durch Handauflegung (AG 6, 6; 13, 3; 1 Ti 4, 14; 2 Ti 1, 6; 1 Ti 5, 22). Wie man zu ihr kam, braucht man nicht zu fragen, da es sich um die Fortführung eines jüdischen Ritus handelt. Daß man in der Handauflegung die Verleihung des zum Amte nötigen Charismas sah — nicht bloß einen symbolischen Akt —, ist aus den Timotheusstellen deutlich, und daß diese erst eine spätere Vorstellung ausdrücken, ist unwahrscheinlich. Die Handauflegung war also gewiß „sakramental"; aber welche beibehaltenen oder neu geschaffenen Riten waren in einer Gemeinde nicht sakramental, die den sich sinnenfällig bethätigenden heiligen Geist in ihrer Mitte hatte? Zur Handauflegung waren die Zwölf berechtigt (s. AG 6, 6, wo der schroffe Subjektswechsel bemerkenswert), aber auch die

Einzelgemeinde, die die Handauflegung durch ihre Presbyter vollzog (1 Ti 4, 14), ferner die Apostel und berufsmäßigen Missionare (1 Ti 5, 22; 2 Ti 1, 6); auch konnten Apostel und Gemeinde zusammenwirken. Wie alt die Vorstellung von der Übertragung der Amtsgewalt des Ordinators auf den Ordinanden und der Gedanke der Succession ist, wissen wir nicht. 5

7. Über die Stellung der Mutterkirche Jerusalem im Kreise der jüdischen Töchtergemeinden ist es nicht leicht ein Urteil zu gewinnen, weil die Zahl der einschlagenden ältesten Quellenstellen spärlich ist, weil man nicht weiß, ob man jüngere Stellen hier herbeiziehen darf und weil man schwer unterscheiden kann, was der Gemeinde in Jerusalem als Jerusalem und was ihr als Sitz der Zwölfe (also eigentlich nur diesen) gebührt. Vor 10 Übertreibungen muß man sich jedenfalls hüten; denn an mehreren Stellen, wo man die Erwähnung der Gemeinde von Jerusalem erwarten müßte, wenn ihre Bedeutung eine so durchschlagende und absorptive gewesen wäre, findet man ganz unbefangen die Gemeinden von Judäa genannt (s. Ga 1, 22; 1 Th 2, 14; AG 11, 1. 29; 15, 1). Paulus nennt das „obere" Jerusalem „unsere Mutter" (Ga 4, 26), nicht aber die Gemeinde von Jeru- 15 salem, und die Behauptung, der Name *οἱ ἅγιοι* habe in spezifischer Weise an dieser Gemeinde gehaftet, läßt sich nicht halten. Andererseits ist Jerusalem den palästinensischen Christen „die heilige Stadt" (Mt 4, 5; 27, 53), und es lag in natürlichen Verhältnissen begründet, daß die Gemeinde daselbst als das eigentliche Centrum und als Ausgangspunkt der Christenheit angesehen wurde (auch von Paulus). Die auffallende Konfirmation 20 der samaritanischen Gemeinden durch Petrus und Johannes hat nichts mit der Bedeutung Jerusalems zu thun, sondern ist das Ende einer Kontroverse über die Samariterbekehrung, deren Recht, wie die Evangelien zeigen, zuerst umstritten war und die auch nicht von einem der Zwölfe, sondern von einem hellenistischen Siebenmann unternommen worden ist. Dagegen bleibt es bedeutsam, daß die Kirche von Jerusalem den Barnabas entsendet, 25 um die heidenchristliche Schöpfung in Antiochia zu kontrollieren (AG 11, 22 f.), daß Silas und Judas dorthin gesandt werden (AG 15, 22. 32 f.), daß Petrus dorthin geht (Ga 2, 11) und Abgesandte des Jakobus (Ga 2, 12), ferner daß auch sonst jerusalemische Christen (die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*) die Diaspora kontrollierten, und endlich, daß auf dem sog. Apostelkonzil — eine höchst ungenaue Bezeichnung — die Gemeinde von Jerusalem 30 augenscheinlich für alle judäischen Gemeinden die Verhandlungen führt. Damit ist das Verhalten des Paulus Jerusalem gegenüber zu vergleichen, nicht nur seine Sorge für die Kollekte, sondern auch seine Sorge, die Anerkennung der Gemeinde zu erhalten. Gewiß nahm diese Gemeinde eine Sonderstellung ein, aber daß die anderen Gemeinden, auch die Judäas, ihr gegenüber ganz unselbstständig waren, darf man nicht schließen. Merkwürdig ist, 35 daß die Christen in Galiläa so ganz zurücktreten. Es müssen sich in Erwartung des Eintritts des messianischen Reichs in den 50 Tagen nach Ostern die meisten in Jerusalem gesammelt haben. Dann ist die Überlieferung, daß es 120 waren, ein Beweis, wie wenig zahlreich die entschiedenen Anhänger Jesu waren. Zu den großen und rasch sich folgenden Übergängen in der Urgeschichte der Kirche, die stets eine neue Evolution bedeuteten und in 40 aller Religionsgeschichte einzigartig sind, gehört als erster der Übergang von Kapernaum, Chorazin und Bethsaida nach Jerusalem. Schon durch ihn rissen Traditionen ab und wurden Legenden geschaffen; denn das ist die unvermeidliche Folge jedes Wechsels. Kann man sich eine stärkere Übermalung denken als die, welche in der judäischen Kindheitsgeschichte und in der Versetzung der ersten Erscheinungen des Erhöhten aus Galiläa nach 45 Jerusalem gegeben ist!

8. Die Apostelgeschichte (c. 6) erzählt, daß in Jerusalem nach einer gewissen Zeit angeblich auf Antrag der Zwölf von der Gemeinde sieben Männer gewählt und von den „Aposteln" zum „Dienen an den Tischen" bestellt worden seien, um die Klagen der Hellenisten (d. h. der in Jerusalem wohnenden Diasporajuden) über Vernachlässigung ihrer 50 Witwen bei den Unterstützungen zu beseitigen. Da diese sieben Männer sämtlich griechische Namen tragen, so gehörten sie wahrscheinlich selbst zu den Hellenisten. Wurden sie nur zur Pflege der hellenistischen Witwen eingesetzt oder aller Witwen? Hatten die Zwölf bisher selbst diese Thätigkeit ausgeübt (daß ihre Regierung sich auch auf die ökonomische Verwaltung bezog, ist die wahrscheinlich richtige Meinung des Lukas; denn die freiwilligen 55 Gaben werden „zu ihren Füßen" niedergelegt, s. AG 4, 35. 37) oder machte sich jetzt erst ein besonderer „Tischdienst" notwendig? Diese Fragen bleiben unbeantwortet; aber viel empfindlicher als diese Lücke ist es, daß die Sieben als „Tischdiener" sofort wieder verschwinden, dagegen einer von ihnen, „Stephanus" als großer Wunderthäter und Disputant hervortritt, der die erste Verfolgung entfesselt und der erste Märtyrer wird, ein 60

anderer ebenfalls als Wunderthäter und als Apostel (Evangelist) das Evangelium nach Samaria und Philistäa trägt, um sich dann — wie es scheint definitiv — in Cäsarea niederzulassen (AG 8, 40; 21, 8. 9). Unter solchen Umständen ist es ganz unmöglich, die wirkliche Natur des Amts dieser Sieben festzustellen („Diakonen" im späteren Sinn waren sie jedenfalls nicht; denn der Diakonat ist kein selbstständiges Amt), und der Kombination bleibt der weiteste Spielraum; man kann „Bischöfe" in ihnen sehen, aber auch die Möglichkeit besteht und liegt viel näher, in ihnen hellenistische Rivalen der Zwölfe zu erblicken, die die Autorität der Zwölfe letztlich nicht erschüttert, aber die christliche Sache mächtig gefördert haben, weil sie sich im Geiste Jesu gegen den Tempel wandten und weil sie die Samariter- und ihre Anhänger die Heidenmission begannen. Diese Auffassung hat eine gewisse Stütze an der merkwürdigen Thatsache, daß die von Stephanus entfesselte Verfolgung die Zwölf nicht betroffen (AG 8, 1) und daß sowohl Paulus als auch die jerusalemische Tradition über Stephanus geschwiegen hat. Non liquet.

9. Nach einer alten gutbezeugten Tradition, zu der sich AG 12 fügt, sind die Zwölf 12 Jahre in Jerusalem verblieben; dann hat sie die Verfolgung des Herodes, in welcher der Zebedäide Jakobus fiel, zerstreut, und sie sind nur noch zeitweilig nach Jerusalem zurückgekehrt. Schon vorher aber hatten sie von Jerusalem aus in Judäa als Missionare gewirkt bezw. die Mission anderer konfirmiert (s. Petrus und Johannes in Samarien, Petrus in Philistäa). In Jerusalem erfolgte nun eine totale Veränderung der Verfassung. An die Stelle der das Messiasreich im voraus darstellenden Regierung der Zwölf traten Jakobus, der Bruder des Herrn, und Presbyter (die Apostelgeschichte markiert den Umschwung nicht, setzt ihn aber voraus, s. 12, 17; 11, 30; 15, 2. 4. 6. 22. 23; 21, 18). Die Quelle Q nimmt auf diesen Umschwung nirgends Rücksicht. Er bezeichnet die erste Depotenzierung des Pneumatisch-Messianischen und ist schwerlich ohne eine tiefe Krisis erfolgt; aber wir wissen nichts Näheres. Doch ist soviel gewiß, daß zeitweise noch in Jerusalem anwesende Mitglieder des Zwölferkollegiums (Petrus und Johannes) ihre Autorität nicht eingebüßt hatten (Ga 2; AG 15; in AG 11, 30 ist nur von den Presbytern, in AG 15 von den Aposteln und Presbytern, in AG 21 von Jakobus und den Presbytern die Rede). Die neue Verfassung muß in dreifacher Hinsicht gewürdigt werden: 1. läßt sie die Verwandten Jesu hervortreten (nach Jakobus' Tode wurde der Vetter Jesu Simeon in Jerusalem gewählt [nach Euseb. II, 11 von den noch lebenden Aposteln, ferner von Jüngern und Verwandten Jesu]; auch andere Verwandte Jesu traten in palästinensischen Gemeinden an die Spitze; die Verwandten Jesu heißen *δεσπόσυνοι*; die alte judenchristliche, jerusalemische Bischofsliste mit ihren vielen Namen ist vielleicht auch eine Liste von Verwandten Jesu; Hegesipp, Julius Afrik., s. Zahn, Forsch. VI, S. 225 ff.); 2. läßt sie das pneumatisch-messianische Element verschwinden; 3. kann sie nur als eine Nachbildung der herrschenden jüdischen Verfassung verstanden werden und bezeichnet also ihr gegenüber eine scharfe Absage. Hier ist demnach im Vergleich mit dem ersten Zustande alles neu: man richtet sich ein und sucht und rezipiert natürlich-geschichtliche Ordnungen. Der Rekurs auf die Verwandten Jesu bezeichnet unzweifelhaft (mindestens in einer Hinsicht) einen Ersatz der Zwölf, mag der Grund in ihrem allmählichen Absterben oder in der ausschließlichen Apostelthätigkeit, der sie sich nun widmeten, mag er daneben noch (oder lediglich?) in uns unbekannten Vorgängen und Spannungen (man könnte die Siebenmänner als die älteren Rivalen der Zwölf, die Verwandten Jesu als die jüngeren Rivalen betrachten; aber zu solchen Betrachtungen reichen die Quellen nicht sicher aus) oder lediglich in einem strikten Verbot, das den Zwölfen den Aufenthalt in Jerusalem untersagte, gelegen haben. Daß man aber grade die Verwandten Jesu in den Vordergrund schob, kann nicht nur die Folge der Hochschätzung des Jakobus („des Gerechten") und seines allgemeinen Ansehens gewesen sein, sondern es muß hier das Motiv gespielt haben, daß die natürliche Verwandtschaft mit Jesus diesen Davididen ein Recht auf die Regierung verleihe. Wir haben hier also den Gedanken des Chalifats zu erkennen; angesichts desselben ist die bald eintretende Isolierung der Kirche von Jerusalem und der z. Z. Hadrians erfolgende Untergang der Judenkirche daselbst als ein Glück zu preisen. Die neue Verfassung in Jerusalem mit Jakobus an der Spitze und Presbytern — Zwölf? s. Zahn S. 297 not. — muß so verstanden werden, daß Jakobus dem Hohenpriester entspricht (s. Hegesipp bei Euseb. II, 23, 6: *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια [τῶν ἁγίων] εἰσιέναι*) und die Presbyter dem Synedrium (s. Schürer, Geschichte des jüd. Volks II³, S. 189 ff. 176 ff.). Vielleicht hatten die anderen christlichen Gemeinden in Palästina die Ältestenverfassung schon früher, und das mag auch auf Jerusalem eingewirkt haben. Aber Jakobus als Oberster hatte eine einzigartige Stellung über allen.

Sein Thron wurde noch zu Eusebius' Zeit gezeigt (h. e. VII, 19), und auch die heidenchristliche Überlieferung (nicht nur Judenchristen) nennen ihn den ersten, von Christus selbst **und** den Aposteln(!) eingesetzten Bischof von Jerusalem (Euseb., l. c.). Unzweifelhaft übten er und seine Nachfolger eine monarchische Gewalt aus, und daß er statt Petrus im Hebräerevangelium als der erste erscheint, der den Auferstandenen gesehen hat, ist ein sicherer Beweis dafür, daß eine Spannung zwischen Petrus und Jakobus bestanden hat, die für weite Kreise mit der Überordnung des letzteren endete (hatte sich Petrus durch sein Eintreten für die Heidenmission diskreditiert?). Aber daß Jakobus den Titel „Bischof" geführt hat, muß man — da der Titel im Bereich des Judentums nicht vorkommt — doch stark bezweifeln, obgleich die heiden- und judenchristliche Tradition ihn so nennen. Die Überschwenglichkeiten der letzteren in einer späteren Periode (Hom. und Recogn.) sind mit Vorsicht aufzunehmen. Hier erscheint Jakobus nicht nur als von Christus selbst eingesetzter Bischof, sondern sein Episkopat erstreckt sich auch über die ganze jüdische Christenheit und, da dieser die Heidenchristen einverleibt sind, über die gesamte Christenheit. Jakobus ist der Herr und Bischof der heiligen Kirche und der Herr und Bischof der Bischöfe (Recogn. IV, 35). „Er ist der Papst der ebionitischen Phantasie". Diese läßt die Zwölfe und Petrus friedlich neben ihm bestehen — jene die Apostel (Missionare), er der Oberbischof —, aber auch Petrus, das Haupt der Apostel, ist verpflichtet, dem Oberbischof „Jahresberichte über seine Thätigkeit zu senden und sich seiner prüfenden Oberaufsicht zu unterstellen" (Recogn. I, 17. 72; IX, 29; Ep. Petri ad Jacob. 1, 3; Ep. Clem. ad Jacob. 19; Diamart. Jac. 1—4; Hom. I, 20; XI, 35). Die Frage, ob er Bischof geheißen hat, ist eine relativ untergeordnete, wenn es feststeht, daß er als regierender Monarch gewaltet und mindestens die Kompetenzen besessen hat, die nachmals der monarchische Bischof auf heidenchristlichem Gebiet besaß. Der Gedanke und die Verwirklichung eines monarchischen Amts ist also auf judenchristlichem Gebiet und in Bezug auf Jakobus zuerst entstanden (Mt 16, 18 ist vielleicht ein Protest der dem Jakobus nicht hörigen palästinensischen Christen gegen diesen; aber die Stelle kann auch anders verstanden werden), und es kann sehr wohl sein, ja es ist wahrscheinlich, daß damit etwas wie ein Universalepiskopat (wenn auch ohne diesen Namen) ins Auge gefaßt war. Aber ob dies auf das heidenchristliche Gebiet hinübergewirkt und dort die Bildung des monarchischen Episkopats befördert hat, ist fraglich (s. u.). Daß man aber das Amt des Jakobus nicht nur auf eine Einsetzung durch die Apostel, sondern sogar auf eine direkte Einsetzung Christi zurückgeführt hat, ist ein Beweis dafür, was in jenen Zeiten an Legenden möglich gewesen ist. Hegesipp (bei Euseb., h. e. II, 23, 4) sagt freilich noch: *διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων Ἰάκωβος*, aber Eusebius schreibt (§ 1) *πρὸς τῶν ἀποστόλων*, und die Einsetzung wird möglichst weit hinausgeschoben, bis zur Himmelfahrt Jesu (ursprünglich ganz allgemein: nach der Himmelfahrt). Leider vermögen wir die wichtige Frage, ob und in welchem Maße eine Rezeption im Sinne einer förmlichen Übertragung der alttestamentlichen Verfassungsordnungen auf die christliche Gemeinde durch die neue Verfassung beabsichtigt war, nicht zu beantworten.

10. Die Verfassung der judenchristlichen Gemeinden weiter noch zu verfolgen, erübrigt sich und ist auch bei der Spärlichkeit der Quellen kaum möglich. In Jerusalem blieb der monarchische „Episkopat" bestehen, nachdem die dortige Gemeinde als judenchristliche erloschen war und eine heidenchristliche sich an ihre Stelle zu setzen begann. In Bezug auf die Ebioniten, die er schildert, sagt Epiphanius (h. 30, 18): *πρεσβυτέρους οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους* (dazu der oben besprochene Zusatz: *συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν*). Interessant ist, daß Epiphanius von einer judenchristlichen Sekte, den Elkesaiten, erzählt, sie verehre zwei Schwestern, Abkömmlinge des Stifters *„ἀντὶ θεῶν"*, *ὧν καὶ τὰ πτύσματα καὶ τὰ ἄλλα τοῦ σώματος ῥύπη ἀπεφέροντο πρὸς ἀλέξησιν νοσημάτων* (h. 19, 2). Also auch hier spielt die leibliche Verwandtschaft eine wichtige Rolle!

11. Es ist paradox, aber doch eine Thatsache, daß vor dem großen Kriege nur stoßweise Verfolgungen seitens der jüdischen Obrigkeit und des jüdischen Volkes (der einzelnen Synagogen) vorgekommen sind (Mt 10 cum parall.; Jo 16, 2) und die Organisation der Gemeinden sich zu behaupten vermochte. Die in c. 1—5 der Apostelgeschichte erzählten Verfolgungen der Zwölfe blieben noch ohne weitergehende Wirkungen. Die Stephanusverfolgung galt nicht den Aposteln und kann daher auch nicht alle jerusalemischen Christen außer ihnen betroffen haben (gegen AG 8, 1). Erst die Verfolgung unter Herodes im J. 42 griff schärfer ein; aber es gelang dem Jakobus, dessen exemplarische Frömmigkeit und Gesetzestreue auch von den Juden bewundert wurde, die Gemeinden

Jerusalems und Judäas vor einer Katastrophe zu schützen und ihre Organisation zu erhalten. Wenn das väterliche Gesetz treu beobachtet und der Tempel respektiert wurde, fiel der Hauptanlaß zu Verfolgungen weg. Selbst gegen Paulus schritt man in Jerusalem nur ein, weil man ihn beschuldigte, Heiden in den Tempel geführt zu haben
5 (AG 21, 27 ff.). Eine Agitation im großen Stil von Jerusalem aus gegen die christliche Bewegung ist bis zu der Zeit, da Paulus die Stadt Rom betrat, nicht unternommen worden (AG 28, 21 f.) — vielleicht weil äußerlich alles viel unbedeutender war, als es uns erscheint (daher auch das Schweigen des Josephus) und die jüdische Obrigkeit mit Dutzenden von Sekten zu schaffen hatte. Die Hinrichtung des Jakobus und der große
10 Krieg beendeten diesen Zustand. Als das Judentum und das jüdische Christentum sich wieder sammelten, trat jenes diesem als erbitterter Feind gegenüber. Justin erzählt uns (Dialog 17), daß von Jerusalem „erwählte Männer" in die ganze Diaspora geschickt worden seien, um die Christen als Atheisten und Frevler zu denunzieren. Simeon, der Nachfolger des Jakobus, wurde ebenfalls Märtyrer, und Barkochba verhängte über das
15 Bekenntnis zu Jesus die furchtbarsten Strafen (Justin, Apol. I, 31). Durch die zweite Zerstörung Jerusalems unter Hadrian verlor das jüdische Christentum definitiv seinen Zentralsitz und damit aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Zentrale der Organisation. Es gab nunmehr nur noch einzelne Gemeinden und Gruppen von solchen.

12. Auf das heidenchristliche Gebiet übergehend, müssen wir einige allgemeine Be-
20 merkungen vorausschicken. A priori ist zu erwarten, daß die Kompliziertheit der verfassungsbegründenden Elemente, die schon auf judenchristlichem Gebiet von Anfang an groß war, hier noch gesteigert erscheinen wird; denn direkt oder indirekt, stärker oder schwächer wirkte von jenem Gebiet das meiste auf dieses hinüber, aber neue Bedingungen traten noch hinzu. Man hat also zunächst für die Verfassungsgeschichte der Heidenkirchen
25 das meiste von dem in Ansatz zu bringen, was in Bezug auf die der Judenkirchen ermittelt worden ist. Dazu kommen die besonderen Organisationen in dem Reiche: die Art der Familienorganisation, die freien Vereine, die Mysterien- und Kultvereine, die Verfassung der Schulen, die Stadtverfassung, die Provinzialverfassung und die Reichsverfassung. Sie alle müssen von einem bestimmten Punkte an auf die Kirchenverfassung eingewirkt
30 haben; denn es ist eine unverbrüchliche Regel der Verfassungsgeschichte jeder neu aufstrebenden und sich entwickelnden größeren öffentlichen Gemeinschaft, daß sie nicht nur nicht indifferent bleiben kann gegenüber den Gemeinschaften, die sie vorfindet, sondern daß sie auch, latent oder offen mit ihnen rivalisierend, ihnen ein Element nach dem anderen nachbildet und damit zugleich zu entziehen sucht. Aber auch damit sind
35 die Bedingungen noch nicht erschöpft, unter denen die heidenchristliche Kirchenverfassung sich gebildet hat. Vielmehr steht bei dem großen Umfang des Materials, das wir hier besitzen, zu erwarten, daß sich auf diesem Boden Spannungen deutlich beobachten lassen werden, die wir auf dem judenchristlichen nicht oder so gut wie nicht beobachtet haben, weil die Quellen zu spärlich sind. Da ist erstlich die Spannung, die in der Geschichte
40 einer jeden größeren Organisation eine ungeheure Rolle spielt, zwischen einer Evolution vom Ganzen zum Teil und einer Summation der Teile zum Ganzen. Das Ganze ist immer schon vorhanden: also müssen die Teile ihm gegenüber unselbstständig bleiben. Das Ganze ist andererseits Produkt der Teile: also kann und soll es nicht vielmehr als eine „Idee" sein. Zentralorganisation und Lokalorganisation sind in stetem Streit wider einander,
45 eben weil beide sich fordern, und der Tod der einen auch den Verfall der anderen nach sich ziehen muß. Man kann die ganze Verfassungsgeschichte der Kirche im Rahmen des Widerstreits dieser beiden Mächte zur Darstellung bringen. Da ist zweitens die Spannung von „Geist" und Amt, von Charisma und Rechtsordnung, die Spannung der Pneumatiker und der Beamten, der persönlichen Träger und Virtuosen der Religion einerseits und der
50 berufsmäßigen Repräsentanten andererseits. Jene können Spiritualen, Propheten, Asketen, Mönche, auch Lehrer und Theologen sein und heißen, und diese Presbyter, Bischöfe, Superintendenten, Päpste. Die Spannung ist letztlich immer die gleiche, und ebenso ist es dieselbe Spannung, die sich in dem Gegensatz von Geist und Buchstabe, religiöser Freiheit und Bekenntnis ausspricht. Auch in dem Rahmen des Widerstreits zwischen Geist
55 und Amt kann die ganze Verfassungsgeschichte der Kirche zur Darstellung gebracht werden. Da ist endlich die Spannung von Laien und Klerus, von Demokratie und Aristokratie (Monarchie), die vielfach mit der vorigen verschlungen, doch ihre besondere Eigenart besitzt.

Als Elemente, die von Anfang an als Faktoren der Organisation wirksam gewesen sein müssen, kann man 1. die Autorität der Geistträger als *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ*
60 *θεοῦ* (Apostel, Propheten und Lehrer), 2. die Autorität der „Alten" gegenüber den

„Jungen", 3. die Administrations- und Exekutivgewalt gewählter Beamten unterscheiden. Die ersten gehören dem religiösen Gebiet im eigentlichen Sinne an, die zweiten haben ihr Feld in der sittlichen Erziehung und der Disziplin, die dritten in der Verwaltung und von einem bestimmten Momente an auch im Kultus.

Ferner ist bei Untersuchungen über den Ursprung altkirchlicher Verfassungsformen daran zu erinnern, daß es auf jüdischem und auf griechischem Gebiet einige wichtige Elemente und Formen gab, die sich sehr ähnlich waren und sogar im Titel zusammentrafen, ferner daß eine neue Gemeinschaft auch spontan Organisationen und Ämter hervorbringt, die mit schon vorhandenen sich decken. Unter solchen Umständen ist es häufig nicht möglich, mit Sicherheit zu sagen, woher die betreffende Einrichtung gekommen ist, ob sie eine Analogiebildung nach jüdischem oder nach griechischem Muster war oder ob ihr Originalität zukommt.

Endlich ist daran zu erinnern, daß bei geschickter Behandlung die Quellen, seien sie auch noch so spärlich, auf jede Rechtsfrage Antwort geben, die man an sie stellt, da man ja auch ihr Schweigen benutzen kann und dazu durch formalistische Kombinationen und Ausspinnungen immer neues Material zu gewinnen vermag. Aber eben diese Methode, die Todfeindin der geschichtskritischen, hat bereits das größte Unheil auf den Gebieten des alten Kirchenrechts und der ursprünglichen Kirchenverfassung angerichtet. Beide haben durch das Zuviel-Wissen-Wollen (vgl. z. B. die jüngste große Monographie von Leder, 1905) und die kanonistische Methode mehr gelitten als durch oberflächliche Behandlung. Auch Rückschlüsse von späteren Zuständen und Ordnungen auf die frühesten sind auf diesem Gebiet nur mit großer Vorsicht gestattet; das Recht zu ihnen ist in jedem einzelnen Fall, auch wenn es sich um dieselben termini technici handelt, erst zu erweisen.

13. Die christlichen Gemeinden in der Diaspora, die paulinischen und die anderen, haben sich entweder durch Abspaltung aus den Synagogen entwickelt oder doch so, daß jüdische Proselyten ihren ursprünglichen Kern gebildet haben. In beiden Fällen mußte die Synagoge mit ihrer Verfassung nachwirken, mag diese Nachwirkung auch in solchen Gemeinden bald abgenommen haben, in denen die „echten" Heiden nach kurzer Zeit die überwiegende Mehrzahl bildeten. Aber auch dann war die regelmäßige Verlesung des ATs nicht die einzige Reminiscenz an die Synagoge. Ferner, solange die neue Gemeinde noch klein war und familienhaft zusammenhalten konnte, muß die erste Organisation noch ganz von den besonderen Umständen abhängig gewesen sein, unter denen die Gemeinde entstanden war. Die Apostelgeschichte legt es an manchen Stellen nahe, daß am Anfang auch Frauen eine bedeutende Rolle in der Organisation gespielt haben, und die Paulusbriefe bestätigen das (Priscilla in Korinth, Ephesus, Rom; Lydia, Euodias und Syntyche [συνήθλησάν μοι] in Philippi, Phöbe in Kenchreä [προστάτις] u. a.).

Im allgemeinen empfängt man aus den Gemeindebriefen des Paulus das übereinstimmende Bild einer gleichmäßigen Selbstständigkeit der einzelnen Gemeinde (s. die Nachweise bei Weizsäcker, Apost. Zeitalter) und gewinnt zugleich den sicheren Eindruck, daß die lokalen Ehrenpersonen und Amtsträger — wer und was sie immer gewesen sein mögen — damals nur eine bescheidene Rolle gespielt haben können. Die Gemeinden stehen unter dem Worte Gottes (bezw. des Herrn) und unter der väterlichen Zucht des Apostels, der sie begründet hat; aber sofern der Geist sie regiert, ist dieser Geist der Gemeinde als ganzer und als einer Einheit geschenkt, und auch die Amts- und Ehrenpersonen stehen als Glieder in dieser Einheit und nicht über ihr. Das folgt aus der Natur der Gemeinden, die nicht nur den Namen (ἐκκλησία) mit der Gesamtgemeinde Gottes teilen, sondern von denen jede einzelne auch ihr geschlossenes Abbild und ihre Auswirkung ist (das Ganze ist in dem Teil; nicht nur ist der Teil in dem Ganzen). Ideell giebt es also, so paradox das scheinen mag, überhaupt keinen Unterschied zwischen Gesamtgemeinde und Einzelgemeinde — alles, was oben sub 3 von der Kirche gesagt ist, gilt auch hier —, aber faktisch konnte natürlich dieser Unterschied nicht aufgehoben werden, machte sich vielmehr immer stärker geltend. Die ideelle Einheit der beiden liegt in dem Wirken des Geistes und spricht sich z. B. noch sehr deutlich aus, wenn die römische Gemeinde von ihrem nach Korinth gerichteten Briefe sagt, er sei von ihr „durch den heiligen Geist" geschrieben (c. 63, ganz wie AG 15) und von seinem Inhalte behauptet, er sei von Christus durch sie kundgetan (c. 59). Auch die Art, wie Paulus den Fall des Blutschänders in Korinth behandelt wissen will, ist hier charakteristisch: die mit dem Apostel vereinigte Gemeindeversammlung ist kompetent und darf auf „die Kraft unseres Herrn Jesus" rechnen (von besonderen Befugnissen lokaler Amtsträger ist dabei nicht die Rede). Endlich sei als auf einen besonders bedeutsamer Beleg für das ideelle Wesen der Einzelgemeinde auf die

Terminologie hingewiesen: *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα τὴν πόλιν* (s. 1 Pt 1, 1; 1, 17; 2, 11; Hbr 11, 13; I Clem. 1, 1; Polyc. ep. 1, 1; Smyrn. ep. ad Philom. init., Dionys. Cor. bei Euseb. IV, 23; Ep. Lugd. l. c. V, 1; II Clem. 5 ꝛc. und Lightfoots Note zu Clemens, l. c.), aus der sich der Terminus „Parochie" (Apoll. bei Euseb. V, 18: *ἡ ἰδία παροικία αὐτὸν ὅθεν ἦν οὐκ ἐδέξατο.* Ep. Smyn. ad Philom.: *πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας [καὶ καθολικῆς] ἐκκλησίας παροικίαις*) entwickelt hat. Die Christenheit in jeder einzelnen Stadt ist nicht nur *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, sondern sie gehört wie diese eigentlich in den Himmel; hier auf Erden ist sie nur in der Fremde und transitorisch. Sie ist also eine himmlische Größe d. h. im Grunde nicht Einzelgemeinde, sondern Erscheinung des Ganzen in dem Teil. Diese Betrachtung, die — auch für den einzelnen Christen — besonders eindrucksvoll bei Hermas (Sim. I u. sonst) ausgeprägt ist, ist noch dem Irenäus (IV, 30, 2f.) und namentlich dem Clemens Alexandrinus und Origenes ganz geläufig. Der Letztere richtet seine Aufmerksamkeit dabei auch darauf, daß es in den Städten zwei Arten von *ἐκκλησίαι* giebt, die profanen und die christlichen (der Name *ἐκκλησία* für die letzteren hat augenscheinlich seinen Ursprung nach nichts mit den profan-städtischen *ἐκκλησίαι* zu thun; es ist hier einer der zahlreichen Fälle zufälliger, aber dann für die Entwickelung nicht bedeutungsloser Übereinstimmungen zu erkennen); Orig. c. Cels. III, 29: *αἱ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαι, συνεξεταζόμεναι ταῖς ὧν παροικοῦσι δήμων ἐκκλησίαις, ὡς φωστῆρές εἰσιν ἐν κόσμῳ,* ibid. 30: *ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ* [man beachte den Zusatz, wie er schon im 1. Clemensbrief steht] *παροικούσας ἐκκλησίας τῶν καθ' ἑκάστην πόλιν δήμων.*

Was man die pneumatische Demokratie innerhalb der ganzen Kirche und darum auch der Einzelgemeinde cum grano salis nennen kann, tritt sehr deutlich in der Art, wie Paulus sich in den Briefen an die Gemeinden richtet, zu Tage. Prinzipiell hat er jede von ihnen als ein in sich gleichartiges Ganze vor Augen, sie selbst Subjekt und Objekt aller Bethätigungen. An ein verantwortliches lokales Amt über der Gemeinde denkt und wendet er sich zunächst nicht, vielmehr ist die Gemeinde überall als ganze verantwortlich, und die Verschiedenheiten in ihr begründen nicht eine Über- und Unterordnung, sondern ein organisches Zusammenwirken, in welchem jeder Teil gleich wichtig ist. Dies ist auch eine Folge der contemplatio partis sub specie totius, die bei Paulus noch durch die Betrachtung jedes einzelnen Christen als eines Freien mächtig unterstützt wird. Man darf auch fragen, ob nicht die Entstehung der sog. „katholischen" Brieflitteratur von hier aus zu begreifen ist. Es giebt Briefe mit spezieller Adresse, die katholisch gemeint sind (z. B. die sieben Briefe in der Apokalypse); es giebt Briefe mit katholischer Adresse, die sich doch zunächst an einen bestimmten Kreis gerichtet haben müssen (Jakobus-, Judasbrief); es giebt Briefe, die zugleich eine partikulare und eine katholische Adresse haben (Ep. Smyrn. ad Philom.); es giebt endlich absichtlich adressenlose oder mit einer bloßen Scheinadresse ausgestattete Schriftstücke, die sich doch zunächst auf eine bestimmte Gemeinde beziehen (Hermas; ep. Barn.). Diese Seltsamkeiten sowie der schnelle Austausch, die Sammlung und das allgemeine Ansehen von Briefen trotz ihrer lokalen Adressen bleiben unerklärt, wenn nicht die Einzelgemeinde die Gesamtkirche vertreten konnte und wenn nicht, mindestens ideell, der Gemeinde als Gemeinde und als einer in sich gleichartigen Schöpfung die geistliche Souveränetät zukam. In letzterer Hinsicht ist u. a. auch noch bemerkenswert, daß noch im 2. Jahrhundert die Gemeinden Briefe wechseln, ohne daß in ihnen irgend ein Amt erwähnt wird. Die Gemeinde schreibt an die Gemeinde, als gäbe es keine Bischöfe und keine Presbyter.

14. Die Entwickelung geht zunächst vom Ganzen zum Teil. Darum spielen der Geist und der Apostel (auch der Prophet und Lehrer) eine so große Rolle; denn der Apostel gehört der Gesamtkirche an. Von hier aus gesehen war alles Mission, mußte alles in Fluß bleiben (bis das nahe Ende kommt), mußte alles, was sich lokal gestaltete und stabilierte, eben nur in den Kauf genommen werden, weil es eigentlich schon ein fremdes Element hineinbrachte, das durch die Fiktion der Identität mit dem Universalen doch nicht ganz beseitigt werden konnte. Von hier aus gesehen, wundert man sich, daß wir in ältester Zeit nichts von Versuchen hören, die Bekehrten aus den lokalen Verhältnissen und aus der von ihnen her drohenden Verweltlichung herauszuziehen und irgendwo zu sammeln, am Besten in der Wüste. Achtet man aber darauf, daß sich die Christusjünger ganz zuerst thatsächlich in Jerusalem gesammelt haben und daß wir wieder seit der Mitte des 2. Jahrhunderts von Unternehmungen dieser Art — nun aber wird die Wüste oder das Land gewählt — hören (vgl. die ursprüngliche Absicht der phrygischen Propheten, ferner die Fälle aus Pontus und Syrien, welche Hippolyt im Danielkommentar erzählt, dann

die Einzelfälle der *ἀσκηταὶ μονάζοντες* bis zum Mönchtum), so kann darüber schwerlich ein Zweifel sein, daß in der Zeit zwischen 35 und 150 nicht mangelnder Argwohn gegenüber dem Lokalen mit seiner unvermeidlichen Weltlichkeit, auch nicht mangelnde asketisch-sittliche Kraft solche Versuche hintertrieben hat, sondern die Überzeugung, daß bei der Nähe des Weltendes sich dergleichen nicht mehr lohnt. Die eschatologische Stimmung ist hier wie anderswo, ganz wider ihre Absichten, eine konservativ wirkende Macht gewesen; ihr hat es die lokale Organisation hauptsächlich zu verdanken, daß sie sich überhaupt in der Christenheit zu entwickeln vermochte, wobei vorbehalten bleiben mag, daß Paulus auch eine Höhe und Innerlichkeit der Betrachtung gewonnen und in Geltung gesetzt hat, die das Gegebene, also auch die lokale Zuständlichkeit, als eine Gottesordnung hinnahm.

Was Paulus als Apostel (so zu sagen als Mandatar der pneumatischen Gesamtgemeinde) der von ihm gestifteten Einzelgemeinde gegenüber in Anspruch nimmt, ist nicht wenig. Er ist der Pädagog und der Vater zugleich; er verflucht jeden, der seinen Kindern ein anderes Evangelium bringt, und er kann verlangen, daß jede seiner Gemeinden die Ordnungen respektiert und aufrecht erhält, wie er sie in allen Gemeinden begründet und pflegt. 1 Ko 4, 17: *καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω*, 7, 17: *οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι*, 14, 37: *ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή* (ist es zufällig, daß Paulus seine apostolische Autorität in der Gemeinde am stärksten geltend macht, die als die demokratischste erscheint?). Andrerseits und unbeschadet dessen setzt er voraus, daß der Geist die Gemeinde leitet. In dieser Hinsicht ist 1 Ko 12—14 der deutlichste Beweis seiner Anschauung und der wirklichen Zustände. Die Charismen bestimmen alles.

15. Das Wenige, was man daneben von lokalen Gewalten erfährt, ist sehr verschieden. In Bezug auf die lykaonischen Gemeinden sagt Lukas (AG 14, 23), Paulus und Barnabas hätten *κατ᾽ ἐκκλησίαν* dort unter Gebet und Fasten Presbyter eingesetzt, und ebenso erzählt er (AG 20, 17. 28), Paulus habe die Presbyter der Gemeinde von Ephesus berufen und sie ermahnt, auf die Herde acht zu haben, in welcher *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου* [man beachte, daß auch hier die Einzelgemeinde Darstellung der Gesamtgemeinde ist und daß sich Lukas daher in Bezug auf die Lokalorganisation genau so ausdrückt, wie Paulus 1 Ko 12, 28 in Bezug auf die Gesamtorganisation]. In dem 1. Thessalonicherbrief bittet er die Gemeinde, zu erkennen *τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς* und sie um ihres Werkes willen liebend besonders hoch zu halten (c. 5, 12 f.). Die folgenden Verse scheinen sich dann an eben diese Vorsteher zu richten („Ermahnt die Unordentlichen, tröstet die Kleinmütigen", u. s. w.); aber sicher ist das nicht, und man erkennt auch nicht, von welchem Satze an der Apostel sich wieder an die Gesamtheit richtet. Im Galaterbrief ist ein lokales Amt überhaupt nicht erwähnt (doch s. den allgemeinen Satz 6, 6: *κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*), und auch nicht in den so umfangreichen Korintherbriefen. Hier ist selbst dort, wo es sich um die Aufrechterhaltung der gehörigen Ordnung und des Anstandes in den Versammlungen handelt, und bei einem halben Dutzend ähnlicher Gelegenheiten, wo man die Appellation an ein lokales Amt sicher erwartet, ein solches nicht genannt. Neben den Aposteln, Propheten und Lehrern sind nur in der Gemeinde wirksame Charismen (I, 12, 28 f.) aufgeführt, unter ihnen *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις*. Ihre Inhaber erscheinen somit nicht in der relativen Überordnung über der Gemeinde wie jene *λόγον λαλοῦντες*. Immerhin ist aber die Unterscheidung einer hilfleistenden, also diakonalen Funktion und einer leitenden von Wichtigkeit. Im Römerbrief steht es ähnlich. Die Organisierung des Leibes der Gemeinde kommt lediglich durch Charismen zu stande; unter ihnen wird nacheinander genannt die Prophetie, die Diakonie, der Lehrende, der Tröstende, der Mitteilende, der Vorstehende (*ὁ προϊστάμενος*, wie in I Thess.), der in Barmherzigkeit Thätige. Hier ist also sogar der Prophet und Lehrer unterschiedslos eingeordnet [auf den Wechsel von der Thätigkeit und Person ist schwerlich Gewicht zu legen]; zu beachten aber ist, daß auch hier neben dem Lehren Diakonie und Vorsteherschaft unterschieden sind (12, 6 ff.). Sonst wird noch in dem Brief eine gewisse Phöbe *διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς* genannt, die da *προστάτις πολλῶν καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ* geworden sei (16, 1), ferner werden Hausgemeinden in Rom unterschieden (16, 3 ff.). Im Kolosserbrief wird der Gemeinde aufgetragen, dem Archippus zu sagen: *βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς*. Aus dem Philemonbrief

(V. 2) sieht man, daß Archippus, dem hier eine Note zu teil wird, zur Hausgemeinde des Philemon gehörte, die man nicht mit der ganzen Kolossergemeinde identifizieren darf. Aber seine *διακονία* kann sich nur auf die ganze Gemeinde beziehen, und wenn ihn Paulus (Philem. 2) seinen und des Timotheus *συνστρατιώτης* nennt, so muß sie erheblich gewesen sein; aber worin sie bestand, bleibt dunkel; denn *διακονία* kann einen ganz allgemeinen Sinn haben, so daß man auch die Wortverwaltung darunter verstehen kann, aber auch den speziellen Sinn der dienenden Hilfleistung. Bemerkenswert aber ist, daß dem Archippus die *διακονία* in einem feierlich-kultischen Akt übertragen worden ist; denn nur das können die Worte *ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ* besagen. Es ist also AG 14, 23 zu vergleichen. In dem sog. Epheserbrief (einem Zirkularschreiben nach Laodicea und anderen kleinasiatischen Gemeinden) erscheint die Gesamtgemeinde auf dem Grunde der Apostel und Propheten auferbaut, denen das Geheimnis Christi offenbart ist (2, 20; 3, 5). Es wird aber bei der Schilderung des Besitzes der Gesamtgemeinde (4, 11) auch eines lokalen Amtes gedacht und dasselbe mit den Aposteln, Propheten und Lehrern verknüpft. Wie zu erwarten, findet es — die *ποιμένες* — seine Stelle neben den Lehrern, die ja in der Regel einer Gemeinde angehörten. Die Hinzufügung von „Evangelisten" zu Aposteln und Propheten erklärt sich aus einem uns nicht ganz durchsichtigen Motiv, welches die Differenzierung des Apostolats veranlaßt hat, obgleich derselbe auch nach Paulus nicht auf die Zwölfe beschränkt ist („Evangelisten" finden sich im NT noch AG 21, 8 [Wirstück] und 2 Ti 4, 5; dazu s. **Euseb.**, h. e. III, 37; Apost. Kirchenordnung c. 19; **Tertull.**, de praescr. 4; de corona 9; **Hippol.**, de antichr. 56). „Evangelisten" können nur solche Missionare sein, die aus irgend welchem Grunde auf den Ehrentitel „Apostel" keinen Anspruch hatten. Die Gemeinden, an welche der Epheserbrief gerichtet ist, waren nicht von Paulus gegründet, sondern wahrscheinlich von Glaubensboten, die von ihm abhängig waren. In dieser Abhängigkeit bezw. in der bloß lokalen Missionswirksamkeit dieser Männer mag es begründet sein, daß sie den Titel „Apostel" nicht erhielten. Der Philipperbrief ist dadurch ausgezeichnet, daß hier der Adresse (*πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χρ. Ἰ. τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις*) die Worte hinzugefügt sind: *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. Man beachte, daß sie nicht gleichwertig neben der Gemeinde stehen, daß der Artikel fehlt, und daß eine Zweiteilung gegeben ist. Wer sie sind und warum sie genannt sind, kann man mit Wahrscheinlichkeit aus dem Inhalt des Briefes ablesen. Der Brief ist ein Dankschreiben für die Spenden, welche die Gemeinde dem Apostel wiederholt und soeben wieder geschickt hat. Die Annahme liegt nahe, daß eben deshalb „Bischöfe und Diakonen" genannt sind. Daraus folgt, daß sie an der Aufbringung und Übersendung der Spenden besonders beteiligt waren, und daß dies zu ihrem Amte gehörte. Die Zweiteilung unterstützt diese Annahme; denn „*διάκονοι*" an zweiter Stelle und ohne einen die Dienstleistung näher bezeichnenden Genetiv kann nur Dienende im eigentlichen Sinne, also Diener im Verwaltungsdienste bezeichnen. Dann aber müssen „*ἐπίσκοποι*" neben diesen Ausführenden führende Administrativbeamte sein. Das Wort als Funktions- oder Amtsbezeichnung ist seinem Ursprung und Inhalte nach so vieldeutig, wie die Bezeichnung *οἱ πρεσβύτεροι*. „Presbyter" kann einfach den Alten gegenüber dem Jungen bezeichnen; es kann ein Ehrentitel sein (durch welchen sowohl persönliche Vorzüge als die Eigenschaften, eine ältere, autoritative Periode zu repräsentieren [= Traditionszeuge] markiert werden); es kann aber auch das gewählte und förmlich eingesetzte Mitglied eines Rates [**Gerusia**] bezeichnen. Der Gebrauch des Worts in seinen verschiedenen Bedeutungen innerhalb der christlichen Gemeinden kann aus der Synagoge oder aus den städtischen Verfassungen stammen oder spontan entstanden sein. Ebenso können die Episkopen aus der LXX stammen; sie können den städtischen Verwaltungen nachgebildet, sie können aber auch spontan entstanden sein. Immer bedeutet das Wort einen Aufseher, Kurator, Superintendenten; aber worauf sich die Aufsicht bezieht, darüber enthält es nichts. Es können Seelen sein (dann ist das Wort = *ποιμένες* [s. 1 Pt 2, 25: *τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν*, AG 20, 28 (s. o.): *ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν*, I Clem. 59, 3: *τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον*] und gleichbedeutend mit *προστάτης τῶν ψυχῶν ἡμῶν*, l. c. 61, 3); es können aber auch Gebäude, ökonomische Angelegenheiten und dergl. sein, oder dieses und jenes zugleich. Der fehlende Artikel an unserer Stelle läßt vermuten, daß die philippischen Bischöfe und Diakonen für Paulus nicht als bestimmte Einzelne, sondern als Gruppe in Betracht kamen.

Mit diesen Stellen ist das Material, welches wir in Bezug auf die älteste Periode der Heidenkirchen (lokale Ämter anlangend) besitzen, erschöpft. Man könnte nur noch

hinzufügen, daß die korinthische Krisis, wie sie aus dem 2. Korintherbriefe hervorgeht, sich als ein Versuch der Gemeinde darstellt, sich der Obedienz des Apostels zu entziehen. Aber eine Spannung zwischen der lokalen Organisation und der universal-apostolischen ist hier mindestens nicht das primäre gewesen, sondern unter dem Einfluß der überhobenen Apostel hat sich innerhalb der durch Cliquenwesen gefährdeten Gemeinde eine Clique gegen den Apostel erhoben und drohte die ganze Gemeinde für sich zu gewinnen. Alle Cliquen gruppierten sich aber um apostolische Männer (richtige Auffassung der Lage in I Clem. 47), d. h. die noch bestehende lokale Unselbstständigkeit der Gemeinde ist ganz deutlich.

Das zusammengestellte Material ist weder einstimmig noch erlaubt es direkte Schlüsse auf die Entstehung der einheitlichen Gemeindeverfassung, wie wir sie in der nachhadrianischen Zeit fast überall finden. Wir müssen also zusehen, ob sich aus den Urkunden der mittleren Zeit (Vespasian bis Hadrian) Beobachtungen gewinnen lassen, welche ein Licht nach rückwärts und vorwärts werfen.

16. Ganz altertümlich, als hätte es Paulus geschrieben, lautet 1 Pt 4, 10f.: *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ· εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός.* An den Charismen, die die Organisation begründen, nehmen alle, jeder in bestimmter Weise, teil; das Charisma soll bei jedem zu einer Diakonia werden; solches Dienen hat seine wichtigste Darstellung in dem Wortdienst einerseits und dem Dienst im engeren Sinne (dem Helfen) andererseits (man beachte, daß der Spielraum des *διακονοῦντες* ein weiterer ist als der des *διακονεῖ*). Aber in demselben Brief wendet sich der Verfasser, indem er sich selbst Sympresbyter nennt, an die Presbyter (5, 1f.). Einerseits stellt er sie (V. 5) den Jungen (*νεώτεροι*) gegenüber, d. h. einfach der jüngeren Generation in der Gemeinde (anders AG 5, 6. 10: hier bezeichnen *οἱ νεώτεροι* [*οἱ νεανίσκοι*] eine Gruppe junger Leute im jerusalemischen Gemeindedienst, von der wir sonst nichts wissen), andererseits aber zeigt er durch seine Ermahnung, daß diese Presbyter keineswegs alle Älteren umfassen, sondern Amtsträger sind, deren Zahl also auch beschränkt sein muß. Seine Ermahnung lautet: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἑκουσίως, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως, μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* (*κλήρων* kann nur Synonym zu *ποίμνιον* sein, bedeutet also die Gebiete und Gruppen innerhalb der Gemeinde) *ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου· καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.* Ihr Amt ist die Thätigkeit eines Hirten, der von der Heerde leben darf, der sie gezwungen, eigennützig und herrisch oder willig, in herzlicher Freudigkeit und vorbildlich regieren kann, und der einst einen besonderen Lohn erwarten kann. Daß bei einem so stark entwickelten lokalen Amt doch noch die Betrachtung c. 4, 10f. in Kraft bleibt, ist besonders wichtig. Presbyter (*οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας*) werden auch Ja 5, 14 genannt; sie sollen in Krankheitsfällen gerufen werden und den Kranken mit Gebet und einer Ölsalbung behandeln. Außerdem werden in c. 3, 1 die Leser gewarnt, sich nicht zu dem verantwortungsvollen Lehramt zu drängen. Leider weiß man nicht, wohin der Brief gehört. Im Hebräerbrief, der wahrscheinlich nach Rom gerichtet ist, fehlen Presbyter, aber Amtsträger fehlen nicht. Sie heißen in diesem Briefe konstant *ἡγούμενοι*, was nicht ein Titel, sondern ein allgemeiner Ausdruck ist (vgl. AG 15, 22, wo die Propheten Silas und Judas so genannt sind, und Lc 22, 26, wo der *ἡγούμενος* dem *διακονῶν* gegenübersteht). An der Hauptstelle 13, 17 sind unzweifelhaft verantwortungsvolle Hirten gemeint (*πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε· αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες· ἵνα μετὰ χαρᾶς τοῦτο ποιῶσιν καὶ μὴ στενάζοντες*); eben dieselben, wenn auch ein weiterer Kreis, sind 13, 24 zu verstehen. Dagegen muß es fraglich bleiben, ob nicht 13, 7 unter den entschlafenen *ἡγούμενοι*, deren die Adressaten gedenken sollen, *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν* — Apostel bezw. Petrus und Paulus zu verstehen sind. In der unter dem Namen des Johannes stehenden Litteratur erscheinen in der Apokalypse bei der großen Thronvision Gottes (c. 4) 24 Presbyter neben ihm sitzend (vielleicht bedeutsam für die Gemeindeverfassung); aber in den sieben Briefen kommt zwar eine Prophetin in Thyatira vor (2, 20), von einem Gemeindeamt jedoch ist nirgendwo die Rede, und die Engel der Gemeinde dürfen nicht als Bischöfe genommen werden, wofür sie auch in der älteren Zeit niemand erklärt hat. Wichtig aber ist die Stellung des Schreibenden, des Johannes. Er erscheint tatsächlich als der Superintendent dieser Gemeinden, obgleich er sich als Bruder (1, 9) bezeichnet. Sonst kann man nur noch auf die Vorstellung von den 12 Aposteln

in dem Buche (21, 14) als den 12 Grundsteinen, von den Aposteln und Propheten (18, 20), ferner auf die in Ephesus eingedrungenen falschen Apostel (2, 2) und auf den Vorleser hinweisen (1, 3), der in jeder Gemeinde vorausgesetzt wird (s. Mc 13, 14; Mt 24, 15). Der Verfasser der drei Briefe, der in dem zweiten und dritten sich *ὁ πρεσβύτερος* nennt, erscheint in ihnen ebenfalls als Superintendent. Das ist in I, 2, 12 ff. erkennbar, ganz deutlich aber im dritten Brief (s. TU XV, 3, 1897). Der Verfasser waltet wie ein Haupt über einer größeren Anzahl von Gemeinden und regiert sie durch seine Abgesandten und durch Briefe; zugleich aber leitet er durch eben diese Abgesandten eine Heidenmission. In beiden Beziehungen aber erfährt er in einer Gemeinde einen starken Widerspruch, der sich bis zur Abweisung der Briefe und jener Missionare und bis zur Exkommunikation des Anhangs, den diese in der Gemeinde gefunden haben, gesteigert hat. Da der Widerspruch von einem Manne ausgeht, der (III, 9) als *ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν* [scil. der Kirche, in der er steht] bezeichnet wird und der den Bann ausübt, so steht hier offenbar der lokale Hirte (oder einer der lokalen Hirten; denn der Adressat des Briefs und der in dem Schreiben V. 12 genannte Demetrius scheinen seine Kollegen zu sein) im Kampf mit dem die Rechte eines General- und Missionssuperintendenten in Anspruch nehmenden Verfasser. Wir haben also hier das Beispiel eines flagranten Zusammenstoßes der durch den Presbyter repräsentierten pneumatischen Universal- und Missionsorganisation mit der lokalen Organisation. (Hierzu ist die Schilderung der Stellung und Thätigkeit des Johannes bei Clemens Alex., Quis dives 42 zu vergleichen: *ἐπειδὴ . . . μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*, gleich darauf ist von dem *καθεστὼς ἐπίσκοπος* einer Stadt die Rede). Im Johannesevangelium endlich werden die Apostel vor Überhebung in ihrem Amte gewarnt (13, 13 ff.), aber, wie es scheint, nicht vor Überhebung über die Gemeinde, sondern vor Überhebung untereinander und gegenüber ihrem Meister Christus. Sonst ist nur noch die Stelle bemerkenswert (21, 15 ff.), in der dem Petrus in feierlicher Weise das allgemeine Hirtenamt übertragen wird. Mt 16, 18 ist dazu zu vergleichen.

In den Pastoralbriefen erscheinen Timotheus und Titus als Stellvertreter des Apostels während seiner Abwesenheit, soweit Stellvertretung hier möglich ist. Sie sollen auf die rechte Lehre sehen (gegenüber Irrlehren), *προσέχειν τ. ἀναγνώσει, τ. παρακλήσει, τ. διδασκαλίᾳ* (I, 4, 13), sollen Beamte umsichtig einsetzen und die Gemeinde bezw. die Gemeinden als Superintendenten pflegen. Nach II, 2 ff. soll Timotheus die Lehre, die er vom Apostel überliefert erhalten hat (*διὰ πολλῶν μαρτύρων*), zuverlässigen Männern, die geschickte Lehrer zu werden versprechen, weiter überliefern; er selbst soll sich aber als geistlicher Krieger nicht in weltliche Händel mischen, um so weniger, als er berechtigt ist, von seinem Amte zu leben (wie der Apostel selbst, s. 1 Ko 9, 7). Nach dem Titusbrief werden neben „Alten“ (Bejahrten, *πρεσβύται*) und bejahrten Frauen, deren Standespflichten gegenüber den jungen Männern und Frauen (*αἱ νέαι, οἱ νεώτεροι*) fast wie Amtspflichten erscheinen (2, 2 ff.), besondere Presbyter erwähnt, die Titus auf der Insel *κατὰ πόλιν* einsetzen (*καθιστάναι*) soll (1, 5 ff.). Nachdem die ihnen nötigen Qualitäten aufgezählt sind (darunter *ἀνέγκλητος* und *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*), wird fortgefahren: *δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμος*, und nun folgt noch eine Fülle von Qualitäten. So wie der z. T. tautologische Text lautet, erscheint der Bischof als identisch mit dem Presbyter, muß also auch pluralisch verstanden werden; aber es fragt sich, ob die V. 7—9 nicht eine Interpolation sind (V. 6 schließt mit *ἀνυπότακτα*, und V. 10 beginnt mit *ἀνυπότακτοι*). In diesem Falle ist die Verordnung wahrscheinlich auf einen monarchischen Bischof zu deuten. Im ersten Timotheusbrief werden „Alte“ (Bejahrte, hier aber *πρεσβύτεροι*), bejahrte Frauen, junge Männer und junge Frauen, wie im Titusbrief, als besondere Gemeindestände unterschieden (5, 1 f.), dazu Witwen und solche Witwen, denen eine Gemeindefunktion übertragen ist (5, 9 f.) und die ihren Unterhalt aus der Gemeindekasse empfangen (5, 16). Außerdem haben aber die Gemeinden eingesetzte Presbyter, und in Bezug auf die guten (*καλῶς προεστῶτες*), namentlich aber auf die lehrfähigen, wird angeordnet, daß sie eine doppelte Ration erhalten sollen (5, 17). Auch soll eine Klage gegen sie nur angenommen werden, wenn zwei oder drei Zeugen vorhanden sind (5, 19). Außer diesen Anordnungen steht aber (3, 1—13) noch ein langer Abschnitt, der von den Qualitäten des Bischofs und der Diakonen handelt und mit den Worten eingeleitet ist: *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ* (man kann und darf also das Bischofsamt erstreben). Unter den Qualitäten des Bischofs, die mit den im

Titusbrief geforderten fast identisch sind, ist neben *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ* besonders *φιλόξενος, διδακτικός, ἀφιλάργυρος, τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενος* und die Forderung, auch bei den Heiden ein gutes Zeugnis zu haben, hervorzuheben. Die Qualitäten der Diakonen sind denen des Bischofs ähnlich (ob 3, 11 auf die Frauen der Diakone geht oder auf die Diakonissen?). Es steht mit diesem Abschnitt wie mit dem parallelen des Titusbriefes. Wahrscheinlich ist er interpoliert (c. 3, 14 schließt an 2, 15 an); in diesem Fall ist er auf einen monarchischen Bischof mit seinen Diakonen zu deuten (V. 2 *ὁ ἐπίσκοπος*, V. 8 *διάκονοι*). Ist er nicht interpoliert, so ist der Bischof = die Bischöfe = die eingesetzten Presbyter.

Aus dem ersten Clemensbrief empfangen wir endlich eine nicht nur beiläufige, vielmehr absichtliche, zusammenhängende und umfangreiche Kunde über Verfassungsverhältnisse. Daß der Brief ein Gemeindeschreiben ist, aus Rom stammt und sicher datiert werden kann, macht seine Mitteilungen um so wertvoller. Aber die Konstatierung thatsächlicher Verhältnisse ist mit geschichtlichen Urteilen und einer Theorie verbunden, die nicht gleich sicher sind. Anlaß des Briefes ist die Erhebung eines Teils der korinthischen Gemeinde (der „Jüngeren"), auf Anstiften weniger Rädelsführer gegen die anderen; die Erhebung hat bereits zur Absetzung von untadeligen Gemeindebeamten geführt, die von den Römern mißbilligt wird. Thatsächlich ist folgendes: a) Die Gemeinde zerfällt in Presbyteroi und „Junge"; jenen gebührt Ehrerbietung (1, 3; 3, 3; 21, 6). b) Von diesen Presbytern (als Bejahrten) sind „die Leitenden" (*ἡγούμενοι, προηγούμενοι*: 1, 3; 21, 6; in ältester Zeit für die römische Gemeinde auch sonst nachweisbare Gesamtbezeichnung aller Leitenden, s. oben Hbr u. Hermas, Vis. II, 2; III, 9) zu unterscheiden, denen Gehorsam gebührt. c) Unter diesen Leitenden faßt der Brief von c. 40 an solche ins Auge, die den Gottesdienst zu leiten hatten, sei es, weil dem Verf. dies als das Wichtigste erschien, sei es, weil sich der Streit um die Kultusordnung gedreht hat. Diese Leitenden nennt der Verf. dreimal „Bischöfe und Diakonen", ihr Amt „*ἐπισκοπή*" (42, 4 f.; 44, 1. 4). d) Es sind eingesetzte (*καθιστάνειν* 42, 4. 5; 43, 1; 44, 2 f.; 54, 2) Beamte, die als seit vielen Jahren bei allen wohlbezeugte (44, 3) und schließlich feierlich geprüfte Männer (44, 2) von erlesenen Männern unter der Zustimmung der ganzen Kirche (44, 3) eingesetzt worden sind. e) Ihre Funktion der *ἐπισκοπή* ist ganz wesentlich oder primär kultischer Dienst (*προσφέρειν τὰ δῶρα* 44, 4, *προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι* 40, 2, *προσφορὰς ποιεῖν* 40, 4; *λειτουργία* in c. 44 abwechselnd mit *ἐπισκοπή* gebraucht). f) Diese Beamten, von denen jüngst ein Teil abgesetzt worden ist, führen 44, 5 auch den Titel „Presbyter" (die Stelle entscheidet, weil sie die verstorbenen Vorgänger der abgesetzten Bischöfe und Diakonen „*προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι*" nennt; nicht entscheidet 47, 6 und 57, 1, weil hier *οἱ πρεσβύτεροι* die Bejahrten [wie 1, 3; 3, 3; 21, 6] bezeichnen kann), und 54, 2 sind sie unter den *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* mindestens einbegriffen. g) Trotz der hohen Bedeutung der Amtspersonen liegt ideell und letztlich die Gewalt bei der Herde selbst (*τὸ ποίμνιον*, s. 16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2), bezw. dem *πλῆθος* (54, 1: *ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*). h) Die Existenz eines monarchischen Bischofs für Korinth ist ausgeschlossen. i) Der Verf. des Briefs schreibt im Namen der römischen Gemeinde und verläßt diese Haltung niemals; die römische Gemeinde sendet auch nicht Personen nach Korinth, die sie als Kleriker bezeichnet, sondern als *ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν* (63, 6). Dies sind die thatsächlichen Verhältnisse; es folgt aus ihnen, daß die Bischöfe und Diakonen, die stets zusammen genannt werden und deren gemeinsame Funktion *ἐπισκοπή* oder *λειτουργία* heißt, als *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* wahrscheinlich zu den *ἡγούμενοι* gehören; aber keineswegs folgt, daß diese Kultusbeamten allein die *ἡγούμενοι* sind, vielmehr können noch andere, nicht genannte Gruppen zu diesen gehören (nicht einmal das ist sicher, daß alle *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* Bischöfe oder Diakonen sind). Außer dem Dargestellten bringt die römische Gemeinde in ihrem Brief aber noch eine Theorie und geschichtliche Behauptungen in Bezug auf das Kultusamt. Erstlich bringt sie c. 40 ff. die Theorie, daß die alttestamentlichen Kultuseinrichtungen, also auch die bestimmten Ordnungen: Hoherpriester, Priester, Leviten, Laien, vorbildlich für die christliche Gemeinde seien (Hoherpriester = Christus, Priester = Bischöfe, Leviten = Diakonen) — fraglich ist, ob im Sinne des Verf. der Terminus „*ὁ λαϊκός*" dem Vorbild angehört oder dem christlichen Nachbild. Da sich aber *ὁ λαϊκός* in der LXX nicht findet, so ist letzteres wahrscheinlich; Näheres über Laien und Klerus s. u. —; damit ist der verhängnisvolle erste Schritt vollzogen, das Wesen des kirchlichen Amts nach dem jüdischen zu deuten (eine gewisse Vorbereitung liegt in 1 Ko 9, 9 und 1 Ti 5, 18). Das

war etwas Neues — zumal da hervorgehoben wird 41, 3, daß die Verletzung der Kultusgesetze im AT den Tod nach sich ziehe!! —, und die römische Gemeinde ist sich auch mit Stolz bewußt, daß ihr eine neue Erkenntnis geschenkt sei (41, 4: *ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως, τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ*). Zweitens 5 behauptet sie, die Einsetzung von Bischöfen und Diakonen sei — mit eben diesen Amtsbezeichnungen — im AT geweissagt, indem sie (42, 5) die jesajanischen Worte: *δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ* also verfälscht: *καταστήσω* [dies ist auch term. techn., s. o.] *τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει*. Drittens erzählt sie, die Apostel, die 10 ebenso von Christus gesandt seien wie Christus von Gott, hätten als Missionare überall ihre Erstbekehrten nach geistlicher Prüfung (vgl. 1 Ti 3, 10) als Bischöfe und Diakonen (*τῶν μελλόντων πιστεύειν*) eingesetzt. Endlich behauptet sie, „unsere" Apostel (hier vielleicht nicht die Zwölf, sondern Petrus und Paulus, s. c. 5) hätten durch Offenbarung Jesu Christi vorausgesehen, daß sich Streit um das *ὄνομα* der *ἐπισκοπή* erheben werde; 15 deshalb hätten sie sich nicht nur mit jener Einsetzung begnügt, sondern auch die Anordnung hinzugefügt, daß nach dem Abscheiden der ersten Beamten andere erprobte Männer ihren Dienst übernehmen sollten. Wie man sieht, ist hier von apostolisch-bischöflicher Succession nicht die Rede (überhaupt von nicht Succession); wohl aber wird die Fortdauer des Amts — der Streit muß sich also darum gedreht haben, ob das Amt überhaupt 20 fortbestehen soll; es war also kein Streit um den monarchischen Episkopat, ob er sein oder werden solle; denn dieser Episkopat stand überhaupt nicht zur Frage — auf apostolische Anordnung zurückgeführt. Wer die Beamten einzusetzen hat, darüber war ebensowenig Streit wie über die Natur des Amts.

Der Clemensbrief läßt für die römische Gemeinde (nicht für die korinthische) immer- 25 hin die entfernte Möglichkeit offen, daß dort ein monarchischer Bischof existierte, und daß eben der Schreiber des Briefs der monarchische Bischof ist (in diesem Falle müßte man freilich annehmen, daß die römische Gemeinde von ihren eigenen Verfassungsverhältnissen absieht und sich in die ganz andersartigen korinthischen versetzt, was natürlich ganz unwahrscheinlich ist). Allein diese Möglichkeit wird durch Hermas ausgeschlossen, der eben- 30 falls in Rom geschrieben hat und dessen Werk successive im Lauf des ersten Drittels des 2. Jahrhunderts entstanden ist. Es ist nicht viel, was Hermas zur Verfassungsgeschichte bietet, und das Wenige ist auch nicht durchweg deutlich, aber einiges ist doch von hohem Belang. a) Hermas denkt im Unterschied von Clemens in erster Linie an die Gesamt- und nicht an die Lokalgemeinde. Deshalb schiebt er die Apostel und Lehrer in den 35 Vordergrund, die nach Sim. IX, 15. 16. 17. 25 einer vergangenen Generation angehören, von denen aber nach Vis. III, 5 und Mand. IV, 3 noch etliche leben. Die Propheten erwähnt er bei diesen kirchengrundlegenden Betrachtungen nicht (Sim IX, 15 sind die alttestamentlichen gemeint); warum, ist schwer zu sagen (s. Mission und Ausbreitung I[2], S. 284 ff.), da er sich Mand. XI sehr eingehend mit den wahren und falschen Propheten 40 beschäftigt und selbst Prophet ist. b) In Vis. III, 5 verknüpft er die Gesamtorganisation mit der lokalen (wie im Epheserbrief) und bildet nun die Reihe *ἀπόστολοι, ἐπίσκοποι, διδάσκαλοι, διάκονοι*, d. h. die lokale Organisation ist ihm in den Bischöfen und Diakonen gegeben; er stellt jene aber, um sie zu ehren, vor die Lehrer. Die Zusammenstellung „Bischöfe und Diakone" findet sich (aus zufälligem, aber ersichtlichem Grunde 45 umgekehrt geordnet) noch einmal Sim. IX, 26. 27. Ihre vornehmste Aufgabe ist als uneigennützige Männer, die Witwen und Waisen zu pflegen sowie die Armen; ihr Dienst heißt *διακονία* und *λειτουργία*. c) In Vis. II, 2, 6 werden die *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* ermahnt, ihre Wege in Gerechtigkeit zu berichtigen — man kann unter ihnen (s. I Clem.) nur jede Art von Leitenden verstehen —, und in Vis. III, 9, 7 erhalten 50 sie noch eine verschärfte Mahnung; zugleich aber werden ihnen die *πρωτοκαθεδρῖται* ausdrücklich hinzugefügt. Wer diese sind, ist leider nicht angegeben (nach Mand. XI, 1 sitzt der Pseudoprophet auf der Kathedra, und nach Mand. XI, 12 strebt er nach der *πρωτοκαθεδρία*). Man wird dem Ausdruck, da er neben dem so allgemeinen Ausdruck *οἱ προηγούμενοι* steht, eine weite Bedeutung geben müssen (höhnisch ist er nicht): alle 55 sind gemeint, die, sei es als Propheten oder Lehrer oder in einer verwandten Eigenschaft, dem *πλῆθος* (Mand. XI, 9) als Belehrende gegenüberstehen. Ob der Verf. nur das Streben nach der *πρωτοκαθεδρία* verurteilt oder den Gedanken einer *πρωτοκαθεδρία* selbst, ist nicht ganz klar; indessen ist ersteres wahrscheinlicher und wird auch nicht durch Sim. VIII, 7, 4 widerlegt; denn auch hier spricht der Verf. seine Mißbilligung nicht 60 gegen die *πρωτεῖα* als solche aus, sondern gegen die, *οἳ ἔχουσι ζῆλόν τινα ἐν ἀλλήλοις*

περὶ πρωτείων καὶ περὶ δόξης τινός· πάντες οὗτοι μωροί εἰσιν, ἐν ἀλλήλοις ἔχοντες ζῆλον περὶ πρωτείων. Immerhin ist in Rücksicht auf den kommenden monarchischen Episkopat die Thatsache des ζῆλος περὶ πρωτείων wichtig (vgl. 3 Jo 3: ὁ φιλοπρωτεύων), und nichts hindert, die Streitenden unter den ἐπίσκοποι zu suchen. d) An zwei Stellen ist von Presbytern die Rede: in Vis. II, 4, 2 fragt die Kirche den Hermas, ob er ein gewisses Büchlein schon den Presbytern gegeben habe. Auf seine Verneinung hin wird ihm gesagt, daß er es in dieser Stadt μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας lesen solle, und in Vis. III, 1 wird er in einem symbolischen Vorgang belehrt, daß es noch würdigere Personen in der Kirche gebe als die Presbyter, nämlich die Märtyrer. Leider läßt sich nach diesen kurzen Worten schlechterdings nicht feststellen, wie sich die Presbyter zu den Bischöfen und Diakonen verhalten (dasselbe gilt von den einmal genannten ποιμένες, die für die Schafe verantwortlich sind, Sim. IX, 31, 6, wer sind sie? Presbyter oder Bischöfe?). Wo die Einen genannt sind, fehlen die anderen. Augenscheinlich gehören die πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας so ausschließlich der Einzelgemeinde an, daß er sie dort nicht brauchen kann, wo er der Gesamtkirche oder der Einzelgemeinde als Projektion der Gesamtkirche gedenkt. Aber mehr läßt sich nicht sagen. Das Verhältnis beider Gruppen bleibt dunkel. e) Schließlich gedenkt Hermas, wo er von der Verbreitung jenes Büchleins (s. o.) spricht, eines Clemens und einer Grapte. Jener soll das Büchlein εἰς τὰς ἔξω πόλεις schicken; denn das sei sein Auftrag (ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται), diese soll aus demselben die Witwen und Waisen ermahnen. Gemeint ist wahrscheinlich der Schreiber des ersten Clemensbriefes; aber auch wenn man in dem Begründungssatz eine für Clemens nicht nur ad hoc bestehende, sondern ständige Beauftragung erkennt, kann man in ihm schlechterdings nicht einen monarchischen Bischof erkennen, sondern nur einen Beamten (Presbyter? Bischof?) für die Korrespondenz. Die Existenz eines monarchischen Bischofs ist sowohl durch den Plural οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας (in der einen Gemeinde Rom) wie auch durch den Plural ἐπίσκοποι ausgeschlossen.

Die „Apostellehre" hat es, wie Hermas, fast durchweg mit der Gesamtkirche und mit der Einzelgemeinde als ihrer Auswirkung zu tun. Eben deshalb beschäftigt sie sich so eingehend mit dem Wirken der Apostel, Propheten und Lehrer, deren Wirken sie noch voraussetzt, wenn sie auch schon Anordnungen trifft für den Fall, daß Propheten und Lehrer der Einzelgemeinde fehlen (9 und 10, 1—6 im Vergleich mit 10, 7; 13, 4; 15, 1). Die Hochschätzung dieser λόγον λαλοῦντες ist eine ungeheure (sie sollen wie der Herr geehrt werden; ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν, 4, 1; den Propheten zu kritisieren, ist eine unvergebbare Sünde 11, 7). Obgleich der Stand der Propheten schon schwere Anzeichen von Korruption bietet (11, 7—12), so ändert das nichts an der ihnen gebührenden Hochschätzung und an den materiellen Leistungen, die die Gemeinde ihnen (sogar vor den Armen, 11, 4) schuldet; denn — so schreibt der Verf. (13, 3) — „die Propheten sind eure Hohenpriester". Zum zweiten Male begegnet uns hier der Rekurs auf das alttestamentliche Priesteramt (s. o. bei I Clem.). In c. 14 kommt der Verf. auf den Sonntagsgottesdienst und die feierliche θυσία. In diesem Zusammenhang sagt er (15): χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων· μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Diese Worte sind besonders kostbar: 1. Fassen sie Bischöfe und Diakonen enge zusammen — von Presbytern ist weder hier noch überhaupt im Buch die Rede —, 2. lassen sie durch die Verknüpfung dieser Personen mit der θυσία ihre Funktion primär als kultische erscheinen (s. I Clem.), 3. bestimmen sie ihre Qualitäten so, daß man erkennt, daß ihre Funktionen sich auch auf persönliches Wirken und auf Finanzsachen beziehen, 4. besagen sie, daß diese Beamte (im Unterschied von Aposteln, Propheten und Lehrern) von der Gemeinde bestellte sind, 5. lehren sie, daß das λόγον λαλεῖν an sich nicht zu ihren Funktionen gehört, daß aber diese λειτουργία (bei dem Mangel von Propheten und Lehrern) auf sie überzugehen anfängt, 6. endlich zeigen sie, daß an sich ein großer Abstand zwischen Propheten und Lehrern einerseits und Bischöfen und Diakonen andererseits besteht, daß man sich aber vor Unterschätzung dieser (als gewählter Beamter) hüten soll, da sie nunmehr den Dienst jener, nämlich die Wortverwaltung, leisten.

Der Polykarpbrief ist an die Gemeinde zu Philippi adressiert. Welche Verfassung er für Smyrna an die Hand giebt, darüber s. später. In Philippi setzt er keinen monarchischen Bischof voraus, sondern eine kollegiale Verwaltung. Ermahnt werden zuerst

die Männer (4, 1), dann die Weiber (4, 2), dann die Witwen (4, 3), dann die Diakonen (5, 2), dann die νεώτεροι (5, 3), dann die Jungfrauen (5, 3 c), dann die πρεσβύτεροι (6). Bei den νεώτεροι heißt es, daß sie den Presbytern und Diakonen ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ gehorsam sein sollen. Hier müßte der monarchische Bischof genannt sein, wenn es einen solchen in Philippi gegeben hätte. Aber auch die an die Presbyter gerichteten Mahnungen schließen ihn aus; denn diese werden als eine kollegiale Einheit vorgestellt, zugleich aber in den Forderungen, die an sie gestellt werden, als der Stand, der in fast allen denkbaren Beziehungen die Fürsorge und Verwaltung hat; denn reichhaltiger und vielseitiger ist keine der auch auf uns gekommenen Qualitäten-Zusammenstellung für Gemeindebeamte als diese (nur der Gottesdienst, nicht aber die Finanzverwaltung fehlt). Höchst auffallend aber ist, daß sie nicht „Bischöfe“ heißen, bezw. daß der Name „Bischöfe“ überhaupt in dem ganzen Brief fehlt (s. dagegen den Brief des Paulus an die Philipper). Man könnte versucht sein anzunehmen, daß die Ermahnung an die Bischöfe vor der an die Diakonen ausgefallen sei, da die Voranstellung dieser höchst auffallend ist; aber eine andere Erklärung liegt näher: dadurch, daß Polykarp nach den Diakonen von den νεώτεροι gehandelt hat, hat er sich veranlaßt gesehen (vgl. 1 Pt., I Clem.), alle Ermahnungen, die er nun noch den Leitenden geben will, unter den Gesamttitel „οἱ πρεσβύτεροι“ zu stellen (man beachte auch, daß er die Ermahnungen an die Diakonen und die an die νεώτεροι je mit ὁμοίως einleitet, dann aber einfach mit καὶ οἱ πρεσβύτεροι fortfährt). Das Fehlen der Bischöfe ist also zufällig: sie stecken, zusammen mit den Bejahrten und den Ehrenpersonen überhaupt, in den πρεσβύτεροι. Ein bestimmter Presbyter (Valens) wird c. 11 genannt; er hat einer aus Habsucht stammenden Verfehlung wegen seine Stelle verloren („qui presbyter factus est aliquando apud vos“). Bestimmteres über die Verfassung ergiebt sich daraus nicht. Doch ist es nicht gleichgiltig, daß ein mit der ökonomischen Verwaltung betrauter Beamter — denn das muß man nach der Art seiner Verfehlung annehmen — hier „Presbyter“ genannt wird.

Hiermit sind die wichtigsten Quellenstellen aus der Zeit von Vespasian bis Hadrian, mit Ausnahme der Ignatiusbriefe, erschöpft.

17. Unmittelbar nach der Zeit, in welche dieses bunte und keineswegs einstimmige Material gehört, nämlich in der Zeit des Pius und Markus, ist der monarchische Episkopat samt der bestimmten Organisation, die sich ihm anschließt, überall in der Kirche, soweit unsere Kunde reicht, zu konstatieren, ja für Antiochien und Asien ist er durch die Ignatiusbriefe bereits für die Zeit um 115 zu erweisen. Das geschichtliche Problem, welches sich daraus ergiebt, ist groß und schwer zu lösen; denn in dem oben mitgeteilten Material weist kaum ein Zug direkt auf die monarchische Verfassung. Bei Ignatius ist diese also gestaltet: an der Spitze jeder Gemeinde (mit Ausnahme der römischen, an die er schreibt) steht ein Bischof, der diesen und keinen anderen Namen führt. Er ist der wirkliche Monarch der Gemeinde, wie es scheint, in jeder denkbaren Beziehung. In erster Linie aber ist er Leiter des Gottesdienstes und der Versammlungen, und erste Pflicht eines jeden Christen ist, sich dort ihm anzuschließen und jeden Winkelgottesdienst zu vermeiden. Nicht minder aber muß man auf sein Wort, seine Lehre, hören. Überhaupt: „Nichts wider den Bischof, nichts ohne den Bischof“, das ist das A und O der Briefe. Unter und neben ihm steht ein Kollegium von Presbytern (τὸ πρεσβυτήριον, οἱ πρεσβύτεροι) als Ratsversammlung mit besonderen Ehrensitzen in der Gemeinde. Sie scheinen nicht als Einzelne, sondern eben nur als Ratsversammlung zu fungieren (aber ihre Kompetenzen sind überhaupt kaum gestreift) und führen keinen anderen Namen als „die Presbyter“ (ihre Zahl ist nicht angegeben). Endlich folgen die Diakonen (unbestimmte Zahl), die kein Kollegium bilden, sondern als Einzelne in Betracht kommen. Sie sind die ausführenden Organe des Bischofs im Gottesdienst und in der Gemeindeverwaltung und stehen ihm deshalb besonders nahe (also die auch sonst beobachtete Affinität von Bischof und Diakon). Die „Theorie“, die Ignatius aus dieser Ordnung macht, scheint ihr Wesen und ihre Würde bei oberflächlicher Betrachtung exorbitant zu steigern; in Wahrheit schwächt sie sie oder offenbart vielmehr, daß die ganze Einrichtung tatsächlich nicht etwas so Erhabenes und rechtlich Festbegründetes ist, wie er glauben machen will. Zunächst wurzelt die Theorie noch immer in der Betrachtung, nach welcher die Einzelgemeinde Projektion der Gesamtgemeinde ist. Von hier aus erklärt es sich, daß konstant proklamiert wird, der Bischof stehe in der Einzelgemeinde an Stelle Gottes, bezw. Christi, die Presbyter aber an der Stelle der Apostel. Diese Behauptung besagt rechtlich gar nichts; sie würde etwas — und zwar viel — besagen, wenn es vom Bischof hieße, er stünde an Stelle der Apostel und setze ihr Amt fort. Allein das sagt Ignatius nicht. Was er

sagt, ist zwar nicht einfach Rhetorik — denn es liegt ihm die alte Konzeption des Ineinander von Gesamt- und Lokalgemeinde zu Grunde —, ist aber eine Betrachtung, aus der sich rechtliche Kompetenzen nicht ergeben. Sodann ist nicht sicher ersichtlich, wie viel von dieser Verfassung wirklich schon in Asien eingebürgert war und wie viel bloß antiochenisch ist. Gewiß ist freilich, daß die asiatischen Gemeinden, an die Ignatius schreibt, in mindestens einer Hinsicht eine monarchische Spitze hatten sowie Presbyter und Diakonen, ferner daß der an der Spitze Stehende ein verhältnismäßig junger Mann sein konnte (Magn. 3), also dem Alter nach nicht zu den Presbytern zu gehören brauchte. Allein wie sehr man bereits irren würde, wenn man auf Grund der Ignatiusbriefe für Asien die scharfe terminologische Unterscheidung „der Bischof, die Presbyter“ annehmen wollte, davon überführen die auf Asien bezüglichen Urkunden bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts (namentlich Irenäus). Sie zeigen im Widerspruch zu Ignatius, daß die monarchischen Bischöfe auch noch immer „Presbyter der Kirche“ genannt wurden. Dann aber ist es auch weiter fraglich, ob Ignatius wirklich in den asiatischen Gemeinden bereits die Monarchie eines Einzelnen in jeder Beziehung durchgeführt fand. Was er zu seiner Freude auch dort durchgeführt sah, war, daß einer, der den Namen „Bischof“ führte [ob nur er?], den Gottesdienst leitete. Daran hat er mit seinen Ermahnungen und Spekulationen angeknüpft. Ob aber nicht die Presbyter thatsächlich noch in ganz anderer Weise an der Leitung der Gemeinde beteiligt waren, als es nach seinen Worten erscheint, darf man mit Fug fragen. Über wirkliche Kompetenzen rechtlicher Art schweigt er ja vollkommen. Das Problem ist also nicht so groß, wie man bei der ersten Betrachtung glauben mußte. Für Antiochien freilich, weil für Ignatius selbst, müssen wir den monarchischen Episkopat im strengen Sinn annehmen. Aber was wissen wir von der Gemeinde in Antiochien und den syrischen Gemeinden? Der antiochenische Episkopat kann eine Nachbildung der jerusalemischen Monarchie (Jakobus, Simeon) sein (so Zahn), aber er kann sich auch — was mir wahrscheinlicher ist — aus besonderen Bedingungen entwickelt haben, von denen wir schlechterdings keine Kunde besitzen. Die alte antiochenische Bischofsliste knüpft an Petrus an und nennt als Vorgänger des Ignatius den Euodius (s. meine Chronologie I, S. 70 ff.). Das Problem, soweit es lösbar ist, ist überhaupt nur für die zwischen Phrygien und Rom liegenden Gebiete vorhanden; denn nur aus diesen stammt das oben zusammengestellte Material. Auch Ägypten muß ausgeschaltet werden; denn Angaben über die Gemeindeverfassung daselbst vor dem Ende des 2. Jahrhunderts fehlen uns.

Wie ist nun das Material aus der Zeit vor Pius im Lichte der Thatsache zu beurteilen, daß jene Gebiete seit der Zeit der Antonine monarchische Bischöfe besitzen? (für Rom macht es die Existenz einer Bischofsliste aus der Zeit des Soter [s. Chronol. a. a. O.] und die ausdrückliche Bezeichnung des Anicet als des Bischofs in einer fast zeitgenössischen Urkunde gewiß, daß der monarchische Episkopat nicht nach c. 150 hervorgetreten ist; der Muratorische Fragmentist wird also im Rechte sein, wenn er schon den Pius als den Bischof bezeichnet; der Abschluß des „Hirten“ muß dann aber spätestens um 140 erfolgt sein. Für Korinth bezeugt Hegesipp in der Zeit Anicets den Bischof Primus, bei Euseb., h. e. IV, 22; monarchische Bischöfe in den griechischen und asiatischen Städten sowie auf Creta werden von Dionysius Cor., Polykrates u. a. bei Euseb. IV, 23 ff. bezeugt, ꝛc. ꝛc.). Sicher sind m. E. folgende Punkte: 1. Bis über den Anfang des 2. Jahrhunderts hinaus hatte die Organisation der Einzelgemeinde überhaupt nicht die Erheblichkeit, die ihr später zukam. Man fühlte sich als Christ der Gesamtkirche angehörig und empfand die Zugehörigkeit zur Einzelgemeinde, da sie etwas Stabiliertes, Irdisches ist, fast als etwas Nichtsein-sollendes, was man dadurch aufhob, daß man die Einzelgemeinde als „die in dieser Stadt als Paröke wohnende *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*“ auffaßte. Bei dieser Betrachtung stand die Regierung durch den Geist, stand die ganze Gemeinde der Erwählten, standen endlich die Charismen im Vordergrund, die alles organisierten, irdisch-rechtliche Autoritäten zumeist nicht aufkommen und auch die *κυβερνήσεις* als Ausfluß des Geistes (wie die Glossolalie) erscheinen ließen. 2. Die Gesamtgemeinde ist streng monarchisch regiert; denn sie hat Christus zum Hirten und Bischof; sie baut sich ferner auf dem untrüglichen Worte Gottes auf, und dieses ist als Lehre der Apostel in lebendigen Trägern und Zeugen vorhanden, nämlich in den Aposteln (Propheten und Lehrern), unter denen die Zwölf in der Vorstellung der Heidenkirchen eine womöglich noch wachsende Bedeutung erhielten, während das geistliche Gewohnheitsrecht in den Kirchen aus der Praxis des Paulus und der wirklichen Heidenmissionare entstand. 3. Die demokratische Gleichheit, die auf dem Boden der Charismen und in einem engen Bruderbunde gegeben war, konnte dazu verführen, gewisse

freie Formen der profanen Kultvereine zu rezipieren; aber von ernsten Christen ist das gewiß nicht geschehen, und selbst unreife konnten sie nicht absichtlich rezipieren, sondern sie waren nur mehr oder weniger wehrlos gegenüber ihrem Einströmen. Man muß also die Hypothesen, alte christliche Einrichtungen auf die Kultvereine zurückzuführen, mit höchster Vorsicht aufnehmen; späteren Zuständen gegenüber ist dieser Rekurs mehr am Platze. 4. Von Anfang an war für das innere Leben der Lokalgemeinden der natürliche Unterschied von Presbyteri und Neoteri maßgebend; zu ersteren gehörten auch alle, deren Verdienste Ehrerbietung und Dank erheischten (auch Apostel konnten „Presbyter" heißen). Wo die Verhältnisse nicht so lagen, daß die Missionare alles Weitere der Sorge eines Paterfamilias oder den hervorragendsten Erstbekehrten oder den „Alten" überlassen konnten (wie selten mag das thunlich gewesen sein, zumal wo die Bekehrung mit relativ großen Zahlen einsetzte!), da wurden Beamte (in der Regel die Erstbekehrten) eingesetzt, wahrscheinlich immer unter Handauflegung, aber sonst gewiß nicht überall nach dem gleichen Modus. Daß der missionierende Apostel einsetzte, mag die Regel gewesen sein; aber wie verschieden mußte sich die Sache gestalten, wenn der Geist den Anstoß gab; auch Propheten, auch die Gemeinde konnte ihn erbitten und befragen, und daß der Gemeinde niemand aufgedrängt wurde, dafür spricht noch die Praxis der späteren Zeit. Die Beamten — stets sind es mehrere — hatten auch nicht überall den gleichen Namen und zunächst überhaupt nicht einen festen. Sowohl dort, wo die Synagoge vorbildlich war, als auch dort, wo sich die neue Ordnung nur als Festigung der natürlichen (Alte — Junge) darstellte, als auch dort, wo etwa die Stadtverfassung vorgeschwebt haben mag, bot sich der Name „Presbyter" von selbst. Durch Handauflegung eingesetzte „Alte" waren diese Alten — bald in der Menge der Alten verschwindend, bald aus ihr hervortretend. Auch „Hirten" hießen sie (denn nichts lag näher als dieses Bild) und Vorsteher (*οἱ προϊστάμενοι*), ein Name, der im Grunde kein Amt bezeichnet, sondern eine thatsächliche Funktion. Ihre Gewalt sollte ganz wesentlich auf ihrem Vorbild beruhen (1 Pt 5), war also nicht rechtlicher Natur. 5. Die Funktionen dieser Presbyter waren, so lange die Erbauung durch das Wort der freien Bethätigung des Geistes überlassen werden konnte (in manchen Gemeinden mag sich aber der Geist von Anfang an in dieser Hinsicht nur sehr spärlich gezeigt haben), diakonaler Natur. Hier aber ist eine Diakonie im weiteren und im engeren Sinne zu unterscheiden. Im weiteren Sinn umfaßt sie schlechthin allen Dienst, der nicht Wortdienst ist (auch dieser heißt unter Umständen „Diakonia"; doch kann davon hier abgesehen werden), also alles, worauf sich nur irgend Pflege, Zucht und Vorsteherschaft beziehen kann; im engeren Sinn umfaßt sie die beiden nahe verbundenen Gebiete der Fürsorge für die Armen und der Dienstleistung in der Gemeindeversammlung. Sowohl in dieser wie in jener Hinsicht kommen frühe für die Presbyter die Bezeichnungen „Bischöfe" und „Diakone" auf (wie für den erhöhten Christus in seinem Wirken für Gesamtgemeinde), so jedoch, daß die Presbyter in Hinsicht auf die Diakonie im weiteren Sinn nur am Anfang und selten Bischöfe genannt worden sind (auch bildete sich auf dem Gebiete der allgemeinen Diakonie keine Zweiteiligkeit in höherer und niederer Funktion aus). Dagegen werden die Bezeichnungen mehr und mehr zur Regel für die Presbyter, welche für die Diakonie im engeren Sinne bestellt waren, d. h. für die Armenfürsorge und die Dienstleistung in der Gemeindeversammlung (man sollte bei dem Umfang der Bezeichnung „*ἐπίσκοπος*" das Umgekehrte erwarten, aber dem ist nicht so). Dabei entwickelte sich aber bald die Praxis, daß man die Beamten, die auf diesen Gebieten nur ausführende, aber nicht führende waren (die Zweiteilung ergab sich hier mit zwingender Notwendigkeit), nicht mehr zu den „Presbytern" rechnete (in I Clem. zählen sie, merkwürdig genug, noch zu ihnen), aber ihnen den Namen „*διάκονος*" ließ. Damit trat eine Depotenzierung dieses alten Ehrennamens ein (auf die ein Pflaster zu legen noch Ignatius sich bemüht): der „Diakon" wurde wirklich nur ein Dienender, während er anfangs höher gestanden haben muß. Es folgt aus dieser Darlegung, daß in allerfrühester Zeit hier und dort Presbyter und Episkopen zusammengefallen sind, so daß jeder bestellte Presbyter auch Episkopus hieß. Aber siegreich und rasch setzte sich der Sprachgebrauch durch, daß nur die in der Armenfürsorge und in der Gemeindeversammlung thätigen und führenden Beamten „Bischöfe" hießen (ohne den Namen „Presbyter" und den Platz im Kollegium zu verlieren). Dieser Sieg — *ἐπίσκοπος* ist ein hoher Name und hat wohl ursprünglich mit dem profan-städtischen *ἐπίσκοποι* nichts zu thun, sondern nur mit dem Episkopus Christus; später mag man Analogien gezogen haben, und diese mögen hier und dort von Wichtigkeit geworden sein, doch nachzuweisen ist es nicht — ist offenbar ein Beweis von der steigenden Bedeutung der Armenpflege und des Dienstes in der Gemeindeversamm-

lung, der mehr und mehr zur Leitung des sich stabilisierenden Gottesdienstes wurde. Vollends aber mußte sich die Funktion der Bischöfe und Diakonen (namentlich aber der ersteren) aus der der Presbyter überhaupt herausheben, wenn beim Fehlen von Propheten und Lehrern die Funktion der Erbauung durchs Wort (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λαλεῖν) und anderes, was jene Geistträger bisher gethan hatten, nunmehr auf sie überging. Zwar am Anfang und in manchen Gemeinden gewiß längere Zeit hindurch konnte jeder Presbyter mit dieser Funktion betraut werden, und z. B. der 1. Timotheusbrief faßt lehrfähige Presbyter ins Auge. Aber wie die Zeugnisse der Didache und des Hermas zeigen, müssen in steigendem Maße die Funktionen der Apostel, Propheten und Lehrer auf die Bischöfe (und Diakone) übergegangen sein, was ja auch das Natürliche war, da sie die Dienstleistung in der solennen Gemeindeversammlung hatten, die mehr und mehr eine Kultversammlung wurde. Die Didache sagt, daß die Bischöfe und Diakonen der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, und Hermas rückt sie an die Apostel und Lehrer heran; beide aber schweigen in diesem Zusammenhang von den Presbytern. In und mit dieser Entwickelung mußte aber notwendig ein bedeutender Teil der hohen Wertschätzung jener pneumatischen Lehrer auf die Bischöfe übergehen. Die Didache sagt das mit dürren Worten: „sie sind eure Geehrten zusammen mit den Propheten und Lehrern". Welche Folgen das für die Bischöfe gehabt hat, nachdem sie monarchische Bischöfe geworden waren und in Bischofssynoden zusammentraten, wird später zu zeigen sein. 6. Der hier nachgewiesene Gang der Dinge wird einem großen Teil des oben zusammengestellten Materials gerecht und klärt, wie nicht erst gezeigt zu werden braucht, den komplexen Sprachgebrauch von Presbyter, Bischof, Diakon sowie die Affinität von Bischöfen und Diakonen auf. Zuerst im Clemensbrief nun wird diese gewordene Ordnung der Lokalgemeinde auf das alttestl. Vorbild und auf apostolische gesetzliche Anordnung zurückgeführt (Letzteres hat an den Thatsachen einen gewissen Anhalt, ist aber als „Gebot" der Apostel eine verhängnisvolle Fiktion). Sie erhält dadurch den Charakter des Rechts, des geistlichen und sozusagen des profanen zugleich. Was Clemens unter diesen Charakter stellt, ist das Amt als Kultusamt (und in seiner Zweiteiligkeit), damit zugleich die Notwendigkeit (daher auch die notwendige Fortsetzung) des Amts und die Unabsetzbarkeit seiner Inhaber, wenn sie sich tadellos führen, behauptend. Ob Clemens auch ein Interesse daran gehabt hat, alle Funktionen der Presbyter — also auch die, welche außerhalb des Kultus liegen — ebenso zu stabilieren, läßt sich direkt nicht feststellen, aber indirekt ergiebt es sich mit Notwendigkeit; denn die Gemeinde hat die Alten zu ehren und den „Leitenden" zu gehorchen; auch wählt sie nicht direkt, sondern die Beamten werden — wenigstens in Rom — bestellt (καθιστάναι) von ἐλλόγιμοι ἄνδρες (d. h. eben von den Leitenden); der Gemeinde kommt hier nur das συνευδοκεῖν zu. So gewiß es nun nicht gleichgültig ist, daß unseres Wissens zuerst die römische Gemeinde dies als gesetzlich apostolische Anordnung gefordert hat, so kolossal hat hier Sohm übertrieben, wenn er im Clemensbrief den großen Sündenfall der Entstehung des Kirchenrechts sieht und von der Verbreitung des Briefs die Verbreitung der neuen Anschauung ableitet. In Korinth muß die Majorität der Gemeinde bereits wesentlich ähnlich gedacht haben und für die Notwendigkeit des Amts und die Unabsetzbarkeit seiner Inhaber mindestens disponiert gewesen sein, und ein einzelner Brief kann überhaupt nicht eine solche Wirkung haben, wie sie Sohm diesem Schreiben beilegt. Aber richtig ist: die Lokalgemeinde, eine bisher der pneumatischen Gesamtgemeinde enhypostatisch eingefügte Größe, wird nun erst eine auf sich selber, oder vielmehr auf ihren Kultusbeamten ruhende Größe, und nun erst giebt es ein Kirchenrecht im eigentlichen Sinne, weil der pneumatische Faktor und die Gesamtekklesia ausgeschaltet ist. Der Umschwung der Betrachtung (Legalität, Apostolicität der Verfassung der Einzelgemeinde), wie er in Rom nachweisbar, hat sich um diese Zeit oder bald überall vollzogen (aber bei Ignatius ist der monarchische Episkopat früher als dieser Umschwung). 7. Für die Frage nach dem Ursprung des monarchischen Amtes ist von hoher Bedeutung, daß sich dasselbe auf dem Boden des Organisationsfaktors entwickelt hat, der durch die Kultusbeamten (die zugleich die ökonomischen Verhältnisse unter sich hatten und die Armenpflege) gegeben war, und daß diese Kultusbeamten (Bischöfe und Diakonen) schon von Paulus (Phi) genannt sind, Clemens nicht nur ihre Einsetzung auf die Apostel zurückführt, sondern auch von einer apostolischen Anordnung in Bezug auf die bleibende Notwendigkeit einer solchen ἐπισκοπή weiß, und Hermas sie mit den Aposteln und Lehrern, die Didache sie mit den Propheten und Lehrern verbindet (von dem Amt der Presbyter wird Ähnliches nicht gesagt). Da wir fast von jeder direkten Kunde, den Ursprung der Monarchie des Bischofs betreffend, verlassen sind, sind wir auf Hypothesen angewiesen. Bei diesen muß man des

Wortes von Salmon eingedenk sein: „Wenn die ursprüngliche Kirchenverfassung nicht die gleiche war wie in der Zeit des Irenäus, so muß sie zum wenigsten einer inneren Entwickelung bis zur späteren Form fähig gewesen sein, und zwar in der Form ruhiger, allmählicher Änderungen, hervorgerufen durch Ursachen allgemeiner Natur". Diese Forderung haben wir bisher eingehalten; es ist dieselbe, die man auch in Bezug auf die richtige Darstellung der Entstehung des NTs und der apostolischen Glaubensregel zu stellen hat.

a) Wahrscheinlich hat es, wo die Monarchie des leitenden Apostels (Propheten oder Lehrers) in einer Lokalgemeinde wegfiel, von Anfang an eine Art von formloser Monarchie gegeben, d. h. das Kollegium der leitenden Presbyter bedurfte wie alle Kollegien eines Vorsitzenden und die Gemeinde bedurfte eines Exekutivbeamten. Naturgemäß fiel diese Funktion dem zu, der am meisten leistete, also nicht einem gewöhnlichen Presbyter, sondern einem Presbyter-Bischof. b) Als der Gottesdienst stehende Formen anzunehmen anfing und ein Ritual sich entwickelte und festigte, war es natürlich, daß die Leitung mehr und mehr in die Hände eines Einzelnen kam. Justin unterscheidet beim Gottesdienst (um d. J. 150) den einen *προεστώς* und mehrere *διάκονοι* (Apol. I, 65. 67). Dasselbe gilt für die so wichtige Finanzverwaltung; auch sie bedurfte, wenn Ordnung sein sollte, eines Vorstehers (Justin I, 67: *τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις ... καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται*). Zu Justins Zeit mögen die Vorsteher im Gottesdienst noch gewechselt haben, aber daß man jedesmal einen brauchte, war das Wichtige. c) Auch der Verkehr nach außen verlangte einen Repräsentanten und Geschäftsführer der Gemeinde, wie es in Rom schon am Ende des 1. Jahrhunderts Clemens war, der nicht nur den Brief nach Korinth im Namen der römischen Gemeinde verfaßt hat, sondern von dessen Thätigkeit auswärtigen Gemeinden gegenüber auch Hermas erzählt. d) Man wird aber in diesem Zusammenhang auch noch einen besonderen Nachdruck auf die Lehre und auf die Bewahrung der Gemeinden vor den gnostischen Irrlehrern durch einen autoritativen Lehrer legen dürfen. Wir sahen oben, daß die Lehrfunktion und Lehrautorität der Apostel und pneumatischen Lehrer allmählich auf die Bischöfe überging. An sich involviert das nicht die Monarchie, und auch den im 2. und 3. Jahrhundert so häufigen Beziehungen auf die *καθέδρα* und die *πρωτοκαθεδρία* kann man sie nicht entnehmen; denn noch Origenes schreibt (in Matth. XVI, 22): *οἱ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι*; aber doch liegt es in der Natur der Sache, daß die cathedra (auch *προεδρία*) mehr und mehr der Besitz eines Lehrers wird. Teilung der Verantwortlichkeit führt leicht zur Auflösung derselben; nur einer kann sie voll übernehmen (dies gilt auch von der Bewahrung nach außen: man vgl. was Dionysius Cor. bei Euseb. IV, 23 von der Bedeutung des monarchischen Bischofs in Athen in einer Verfolgungszeit berichtet). Zumal aber wenn die geistliche Belehrung hauptsächlich in den Gottesdienst fiel, mußte die monarchische Entwickelung desselben auch auf die Monarchie des Bischofs als des Lehrers einwirken (man vgl. wie Ignatius diese Funktion des Bischofs betont). e) Die Aufstellung von Bischofslisten (seit dem letzten Viertel des 2. Jahrh.: in Rom, Antiochien, Korinth [Euseb. IV, 23, 3 etc.] rc.) wäre eine freche Fälschung, die auch gar nicht hätte gelingen können, wenn nicht von frühen Zeiten an im Presbyterkollegium so mancher Gemeinden Einer als primus inter pares hervorgetreten wäre (in dem Sinne, wie Clemens im römischen Schreiben nach Korinth als Verfasser hervortritt). Eben deshalb ist es ganz unmöglich zu sagen, wann der monarchische Episkopat begonnen hat. Er hat sich in Differentialen entwickelt auf Grund eines Ansatzes, dem die Qualität der Monarchie gewiß noch nicht zukam. Er ist natürlich erst wirklich da, wo nicht mehrere in einer Gemeinde, sondern nur noch einer „Bischof" heißt. f) Die Entwickelung zur Monarchie konnte auch darum niemals als ein Bruch mit der Vergangenheit erscheinen, weil in vielen Angelegenheiten der Bischof nach wie vor als Sympresbyter zusammen mit dem Presbyterkollegium fungierte. Wie es von Marcion heißt (Epiphan. 42, 2), daß er vor die Presbyter in Rom getreten sei, so heißt es von Noëtus, daß er von den Presbytern in Smyrna gerichtet worden sei (Hippol. c. Noët. 1), und der Name „Presbyter" blieb den Bischöfen noch eine sehr lange Zeit hindurch (s. o.) und konservierte sich noch darüber hinaus in der Praxis der Bischöfe, ihre Presbyter als Sympresbyter und Kollegen anzureden. Die Entwickelung zur Monarchie, die in diesen Momenten enthalten ist, war Jahrzehnte hindurch durch den allgemeinen kollegialen Charakter des Amtes aufgehalten. Sie mußte aber in vielen Gemeinden befördert werden durch die Erinnerung an das, was einst der Stifter, der

Missionar (Apostel), ihnen gewesen war und was man ähnlich festzuhalten wünschen mußte (auch das kam noch immer vor, daß der Missionar zum Bischof wurde; s. Orig. in Num. hom. XI, 4: „sicut in aliqua civitate, ubi nondum Christiani nati sunt, si accedat aliquis et docere incipiat, laboret, instruat, adducat ad fidem, et ipse postmodum iis, quos docuit, princeps et episcopus fiat") sowie durch die erstrebte Analogie mit der Gesamtkirche, die an Christus ihr Haupt und ihren bischöflichen Monarchen besaß. Solange aber die Idee der Gesamtkirche durch einen sie repräsentierenden apostolischen Mann noch eine Realität war, hielt diese Realität den Abschluß der Lokalgemeinde zur vollen Souveränetät nieder (wirkte also positiv und negativ zugleich); denn der monarchische Bischof ist der Exponent der in sich geschlossenen und souveränen Einzelgemeinde. Die Kämpfe in dieser Hinsicht, die nicht gefehlt haben können (s. schon Paulus und die korinthische Gemeinde), werden durch den III. Johannesbrief hell beleuchtet. Daß der *φιλοπρωτεύων Διοτρέφης* sogar den Bann übt (*ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει*), ist besonders charakteristisch; denn stärker konnte er seine Absicht — Herr im Hause zu sein und zugleich sein Haus gegen die durch „den Presbyter" Johannes repräsentierte Gesamtkirche selbstständig zu stellen — nicht ausdrücken. Die Gegenbestrebungen aber des kollegialen Amtes gegen die Monarchie müßten wir lediglich postulieren — denn auch im Hirten des Hermas kann man sie nur unsicher konstatieren (die Fälle, wo man sich um das schon bestehende Bischofsamt zankt, gehören natürlich nicht hierher: Thebutis, Valentin) —, könnten wir sie nicht auch noch in späterer Zeit, namentlich in Karthago z. Z. Cyprians, noch nachweisen.

Dies ist, was sich über die allmähliche Entstehung des monarchischen Episkopats vermuten läßt; Genaueres vermögen wir leider nicht zu ermitteln. Wie dieses Amt geworden ist, ist es eine originale Schöpfung — primär wohl auf dem Boden der sich immer mehr zur Kultversammlung entwickelnden lokalen Gemeindeversammlung —, eben weil es von allen Seiten Kräfte und Formen an sich gezogen hat. Die von Hieronymus, Theodor u. a. vertretene Meinung, Presbyter und Bischöfe seien ursprünglich identisch gewesen, ist nicht vollkommen richtig. Die Zeit, in der jeder Presbyter auch ein Bischof war, war jedenfalls sehr kurz, und wahrscheinlich hat es Gemeinden gegeben, in der die volle Identität nie bestanden hat. Eine ganz eigentümliche Theorie von dem Ursprung des monarchischen Episkopats hat Theodor (von Mopsv.) in seinem Kommentar zu 1 Ti vorgetragen. Die ursprüngliche Identität von Bischöfen und Presbytern in Form des kollegialen und lokalen Gemeindeamts annehmend, führt er aus, die Ordinationsgewalt habe ursprünglich nicht bei ihnen gelegen, sondern bei den Aposteln. Die Apostel also (bezw. die von ihnen eingesetzten Vertreter, wie Timotheus) seien von Anfang das für ganze Provinzen gewesen, was jetzt die Bischöfe für eine einzelne Stadt seien (nämlich die Ordinatoren und Superintendenten). Es habe also von Anfang an ein monarchisches Amt in der Kirche gegeben, an dem die Ordinationsgewalt haftete; aber nicht in jeder Gemeinde war es vorhanden, sondern jede Provinz (bezw. mehrere zusammen) hatten einen Monarchen, nämlich einen Apostel, bezw. einen von ihm eingesetzten Vertreter. Als aber die Religion sich immer mehr ausbreitete, die Apostel gestorben waren und ihre Vertreter sich nicht stark genug fühlten, wie Apostel zu fungieren und den Apostelnamen weiterzuführen, auch die Wundergaben vermissen ließen, da verteilten sie die Aufgaben und Amtsnamen: den Namen „Presbyter" überließen sie den Presbytern, den „Bischof" wiesen sie dem zu, der zu ordinieren befugt sein sollte, so daß er nun mit der Leitung des Ganzen betraut sei. Dabei nimmt aber Theodor weiter an, daß solche Bischöfe zunächst nur wenig zahlreich gewesen seien — in einer Provinz zwei oder drei — und erst allmählich jeder Platz einen Bischof erhalten habe. Über diese letztere Behauptung s. u., sie kann nur sehr bedingt richtig sein; aber auch die primäre Behauptung, die Entstehung des monarchischen Episkopats wurzle ganz ausschließlich in der Ordinationsgewalt, kann nicht bestehen und ist vom Standpunkt einer späteren Zeit gewonnen. Wäre die Ordinationsgewalt die Kraft, die aus dem pluralen Amt ein monarchisches gemacht hat, so müßte von Anfang an die Regel geherrscht haben, daß immer nur einer (und zwar ein „Kleriker") einsetze und weihe. Das ist aber nicht der Fall gewesen. Aus I Clem. 44 geht hervor, daß *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* der Gemeinde den Wahlvorschlag machten und augenscheinlich auch den von der Gemeinde Approbierten einsetzten. Dasselbe geht aus der Apost. KO. hervor. Die „Ordination" kann ursprünglich überhaupt nicht eine so wichtige Rolle gespielt haben. Aber als sie wichtiger wurde, mag auch sie zur Entwickelung des monarchischen Amtes beigetragen haben.

18. Mit der Entwickelung des monarchischen Episkopats kommt auch die Tendenz,

alle Christen an einem Ort zu einer Gemeinde zu verbinden, zu ihrem Abschluß. Waren früher noch Hausgemeinden geduldet (ihr ursprüngliches Verhältnis zur örtlichen Gemeinde ist uns ganz dunkel), so hörten sie jetzt auf (eine Sondergemeinschaft scheint noch der Kreis gewesen zu sein, an den der Hebräerbrief gerichtet ist, s. Ztschr. f. NTl. Wissensch. I, 1900 S. 16ff. und Schiele im Amer. Journ. of Theol. 1905 p. 290ff.). Auch Versuche, mehrere selbstständige *θίασοι* in einer Stadt zu etablieren, mögen nicht gefehlt haben (s. die Ignatiusbriefe), aber sie wurden nun unterdrückt. Nicht ganz gewiß ist es, ob nicht noch nach der Zeit der Ausbildung des monarchischen Episkopats hin und her in einer Stadt zwei oder mehrere Bischöfe bezw. bischöfliche Gemeinden waren; aber wenn das auch in einigen Fällen vorgekommen sein mag (Narcissus und Alexander in Jerusalem bei **Euseb.** VI, 11; übrigens ein besonderer Fall), so muß die Zahl dieser Fälle sehr gering gewesen sein und vermag die allgemeine Signatur der Verfassungsverhältnisse nicht zu ändern. Nicht durchsichtig ist das Verhältnis der „Schulen" (*διδασκαλεῖα*) zu der Ortsgemeinde (s. meine Missionsgesch. I², S. 300ff. 372f.). Nachdem das pneumatische Lehrertum allmählich in das profane übergegangen war, bildeten sich Schulen, die man einerseits — um die Apologetik und Polemik kräftig zu führen — nicht missen konnte, und die doch andererseits eine Gefahr (durch ihre Selbstständigkeit und durch die Wissenschaft) waren. Was wir wissen (Justins Schule, Tatians, Rhodons, Theodotus', Praxeas', Epigonus' und Kleomenes' Schulen in Rom, Übergang der theodotianischen Schule in Rom in eine Gemeinde — das ist der interessanteste Fall dieser Art, den wir kennen —, die Katechetenschule in Alexandrien; Hippolyt nennt höhnend die zu Kallist in Rom haltenden Christen, d. h. die Majorität der Gemeinde, eine „Schule", und ebenso nennt Rhodon bei **Euseb.** V, 13 die marcionitische Kirche „*διδασκαλεῖον*"; die verschiedenen gnostischen Schulen, die z. T. anfangs gewiß innerhalb der Gemeinde gestanden haben; die Schule Lucians neben der Kirche in Antiochien), reicht keineswegs aus, um ein Bild zu gewinnen; denn über die Thatsache der Existenz dieser Schulen hinaus erfahren wir sehr wenig (Nach den **Acta Justini** sagt Justin, er kenne keinen andern Zusammenkunftsort in Rom als den, wo er seine Schule halte). Jemand könnte versuchen zu zeigen, daß in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts die Gefahr für die Kirche generell bestanden habe, sich überhaupt in „Schulen" aufzulösen. Ein anderer könnte es unternehmen nachzuweisen, daß hier und dort absichtlich auch das vulgäre Christentum den Charakter von philosophischen Schulen angenommen habe, um so Freiheit zu gewinnen und sich gegen den Staat und die feindselige Gesellschaft zu schützen (daß Einzelne so verfahren sind, unterliegt schwerlich einem Zweifel, s. meine Missionsgesch. I², S. 307). Beide würden Beachtenswertes anzuführen vermögen, aber zu einem Beweis würde es nicht reichen. Soviel ist indes gewiß, daß die „Schulen" eine gewisse Gefahr für die einheitliche bischöfliche Gemeindeorganisation bedeutet haben (Demetrius und Origenes!), daß es der Bischofskirche aber bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts gelungen ist, die Hauptgefahren zu beschwören. Was sich neben und außer der Bischofsgemeinde an einem Ort als christliche Gemeinschaft aufthat und leben wollte, wurde als *αἵρεσις* (1 Ko 11, 19; Ga 5, 20; 2 Pt 2, 1; *αἱρετικός* schon Ti 3, 10; die Juden nannten die Christenheit eine *αἵρεσις* s. AG 24, 5. 14; 28, 22) gebrandmarkt. In jeder Stadt nur eine streng geschlossene bischöfliche Gemeinde! Diese so einfache Ordnung hat sich als eine Organisation von außerordentlicher Stärke bewährt. Freilich nötigte sie die Gemeinde bald, ihre antiheidnische Exklusivität mit voller Schärfe auch gegen solche „Brüder" zu richten, die sich aus irgend einem Grunde dem Bischof und der Gemeinde nicht unterordnen wollten. Die traurige Leidenschaft der Ketzermacherei — schon bei den kirchlichen Christen des 2. Jahrhunderts — ist nicht nur eine Folge ihres Fanatismus für die wahre Lehre, sondern ebensosehr eine Folge ihrer geschlossenen Organisation und der hohen Prädikate, mit denen sie sich selbst als „Kirche Gottes" beehrten.

19. Wie in jeder Stadt nur eine Gemeinde sein sollte, so sollte, wenn irgend möglich, andererseits auch jeder noch so kleine Platz seine geschlossene bischöfliche Gemeinde haben. Daß dies die Regel gewesen ist — wenn sie auch anfangs und auch sonst nicht immer durchführbar war und später durch städtische Bischöfe, die ihr ursprüngliches Gebiet auf dem Lande nicht geschmälert sehen wollten, sowie durch andere Erwägungen durchkreuzt wurde —, habe ich (gegen Duchesne) Missionsgesch. I², S. 373ff. gezeigt. Eine Bestätigung bietet die in c. 16ff. der sog. apostolischen Kirchenordnung enthaltene Urkunde (TU II, 5 S. 7ff.): „Wenn wenige Männer sind und an einem Ort sich keine zwölf Personen befinden, die in Bezug auf ein Bischofswahl stimmfähig sind, so soll man an die Nachbarkirchen, wo eine befestigte ist, schreiben, damit von dort drei aus-

erwählte Männer (vgl. die ἐλλόγιμοι ἄνδρες I Clem. 43) herbeikommen und sorgfältig den, der würdig ist, prüfen u. s. w." Die Urkunde ist auch sonst interessant, weil sie für den Bischof den guten Ruf bei den Heiden fordert, die Ehelosigkeit wünscht (wenn nicht ehelos, dann eines Weibes Mann) und ferner eine Bildung verlangt, die ihn befähigt, die Schriften auszulegen (natürlich muß er auch frei von Habsucht sein, wie das ständig verlangt wird). Presbyter müssen es mindestens zwei sein (also diese Zahl genügte unter Umständen schon!), bejahrte Leute (für den Bischof wird höheres Alter nicht verlangt), *συμμύσται* des Bischofs. Diakonen sollen es (mindestens) drei sein (daß man in größeren Gemeinden die Zahl auf 7 beschränkte, ist erst für das 3. Jahrhundert nachweisbar und wohl eine Folge des Anschlusses an die irrig auf Diakonen gedeutete Stelle AG 6). Christen auf dem Lande werden im 1. und 2. Jahrhundert erwähnt. Justin (Apol. I, 67) erzählt, daß sie Sonntags in die Stadt zum Hauptgottesdienst kamen. Über ihre Organisation, soweit sie nicht einfach Mitglieder der Stadtgemeinde waren, besitzen wir erst aus dem 3. und 4. Jahrhundert urkundliche Nachrichten.

20. Im 2. Jahrhundert stellt sich der Unterschied von Klerus und Laien allmählich fest, der eine natürliche Folge der Entwickelung ist, aber terminologisch den Einfluß der jüdischen Unterscheidung von Priestern und *λαός* aufweist. *Ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται,* heißt es schon I Clem. 40, 5. Hiernach liest man in der Apost. KO. 7: *ὁ λαϊκὸς τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περιπειθέσθω ὑποτασσόμενος τοῖς παρεδρεύουσι τῷ θυσιαστηρίῳ.* **Clemens Alex. Strom. III, 12:** *κἂν πρεσβύτερος ᾖ κἂν διάκονος κἂν λαϊκός,* V, 6: *λαϊκὴ ἀπιστία.* Bei Tertullian häufig, z. B. **de fuga 11: „cum ipsi auctores, i. e. ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit etc."; de bapt. 17; de praescr. 41; de exhort. 7; de monog. 11;** Hippolyt bei **Euseb. V, 28, 12:** *ὑπὸ τοὺς πόδας οὐ μόνον τῶν ἐν κλήρῳ, ἀλλὰ καὶ τῶν λαϊκῶν.* **Ep. Clem. ad Jacob. 5:** *οὕτως ἑκάστῳ λαϊκῷ ἁμαρτία ἐστίν.* Der Laie ist Laie, weil er nicht durch die Ordination aus dem „Volk" herausgehoben ist (s. u.).

Nach AG 1 ist die erste Wahl in der Gemeinde durchs Los (*κλῆρος*) erfolgt. Aber die Erzählung ist ganz singulär (darum wohl geschichtlich); von hier aus erklärt es sich also nicht, daß „Klerus" technisch geworden ist. Ferner noch in 1 Pt 5, 3 ist *κλῆροι* so gebraucht, daß man erkennt, das Wort könne damals noch nicht technisch gewesen sein (es bezeichnet an d. St. nicht Kleriker, wie einige Ausleger wollen, sondern fast das Gegenteil; denn es steht synonym zu *ποίμνιον*, s. o.). Ganz neutral ist auch AG 17, 4: *προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ.* Den Ursprung des technischen Gebrauchs erkennt man in Stellen wie AG 1, 17 (*τὸν κλῆρον τῆς διακονίας*). *Κλῆρος* ist das Los (im eigentlichen und im übertragenen Sinn), durch welches man etwas gewinnt, sodann das Gewonnene (ein Anteil, ein Platz, ein Amt) selbst, endlich bezeichnet es die Gruppe derer, die einen Anteil (ein Amt) erhalten haben. Die Einschränkung auf die kirchlichen Beamten ist in ihrem Werden erst durch (Clemens Alex.), (Irenäus), Tertullian und Hippolyt bezeugt; noch in dem Brief von Lyon (**Euseb. V, 1**) wird mehrmals vom *κλῆρος τῶν μαρτύρων* gesprochen. Immerhin aber lehrt jene Bezeugung, daß spätestens um 180 die Unterscheidung (Klerus und Laien) sich auch terminologisch einzubürgern begann. Clemens, **Quis dives 42:** *κλήρῳ* [hier noch nicht = Kleriker] *ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.* Iren. I, 27, 1: *ἐπὶ Ὑγίνου ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος.* III, 3, 2: *τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης.* III, 3, 3: *τὸν τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρον ἔχει Ἐλεύθερος.* Hippol. l. c.: *οἱ ἐν κλήρῳ . . . οἱ λαϊκοί.* Hippol., **Philos. IX, 12:** *ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους* (aber noch im allgemeinen Sinn **c. Noët. 1:** *ἔκβλητος γένηται κλήρου ἁγίου*). Tertull., **de monog. 12: „Unde enim episcopi et clerus? . . . monogami in clerum . . . allectio in clerum . . . extollimur et inflamur adversus clerum".** Testam. Levi 8: *κλῆρος μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται.* Daß Klerus rund = Kleriker ist, läßt sich also zuerst für die römische Gemeinde feststellen; denn Karthago hat seinen Sprachgebrauch von Rom. Dem griechischen *κλῆρος* entspricht sachlich der lateinische „ordo". Tertullian braucht das Wort in einem weiteren Sinn **„(ordo ecclesiae")** an mehreren Stellen, z. B. **de monog. 11,** aber in der Bedeutung **„clerus"** steht es **de idolol. 7 (adlegantur in ordinem ecclesiasticum), de exhortat. 7 („ordo et plebs", „ordinis consessus", „ecclesiasticus ordo"), de exhort. 13 („ecclesiastici ordines"), de monog. 12 („ordo monogamorum"** [ironisch] **. . . „ecclesiastici ordines").** Der Klerus (ordo) gründet sich auf die „Ordination" (weiterer Gebrauch im Murat.

Fragment [„ordinatio ecclesiasticae disciplinae"] und bei Tertullian); das Wort begegnet in dem engeren Gebrauch zuerst bei Tertull., de praescr. 41: „ordinationes haereticorum temerariae". Noch Tertullian weiß, daß der Unterschied von Klerus und Laien nicht auf Christus oder die Apostel zurückgeht, sondern eine (spätere) kirchliche Einrichtung ist; de exhort. 7: „Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum [das auf besonderen Plätzen sitzende Presbyterkollegium] sanctificatus". Zu diesem „honor" vgl. das „*οἱ τετιμημένοι*" in Didache 15, die *διπλῆ τιμή* in 1 Ti 5, 17, die „*τετιμημένη λειτουργία* I Clem. 44, 6 und die *τιμὴ ἡ καθήκουσα* l. c. 1, 3; dazu Clem., Strom. VI, 14, 107: *τετιμημένοι κριταί τε καὶ διοικηταί* (von den kirchlichen Beamten), Ign. ad Smyrn. 9, 1: *ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται* etc. Zu dem „ordo" gehörten nicht nur Bischöfe, Presbyter und Diakonen, sondern alle, welche eine Ordination empfingen (Tertull., de praescr. 41), also z. B. auch die Lektoren und die angestellten Witwen (über die niederen Weihen s. u.). Alle Kleriker heißen bei Tertullian (de fuga 11) auch „auctores"; doch ist dieses Wort so wenig technisch geworden wie „*ἡγούμενοι*" (aber s. in Beziehung auf letzteres den klösterlichen Sprachgebrauch im Orient).

21. Das folgenschwerste Prädikat, welches die oberen kirchlichen Beamten erhielten, war die Amtsbezeichnung „Priester". Die Anfänge fallen noch in unsere Periode. Welchen Wert man ursprünglich auf das allgemeine Priestertum gelegt hat im Gegensatz zu einem priesterlichen Stand (bei Juden und Heiden), wie stark man es noch im 2. Jahrhundert dem Heidentum gegenüber ausgespielt und wie heftig es Tertullian als Montanist verteidigt hat („nonne et laici sacerdotes sumus?"), ist bekannt. Aus Tertullian (de exhort. 7) geht aber auch hervor, daß die Konsequenzen des Gedankens des allgemeinen Priestertums in seinen Tagen z. T. noch fortbestanden („ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus"; vgl. de bapt. 17, de monog. 7). Das besondere Priestertum ist nicht aus dem direkten Einfluß des ATs, noch weniger als Entlehnung aus der jüdischen Priesterverfassung abzuleiten (anders vielleicht in Jerusalem; s. o. über Jakobus; dunkel ist die Notiz des Polykrates bei Euseb. V, 24, 3 über den kleinasiatischen Johannes: *ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς*; war er nicht von Hause aus ein jüdischer Priester, der die Tracht beibehielt?). Auch daß der Clemensbrief die Bischöfe und Diakonen mit den Priestern und Leviten vergleicht und die Didache die Propheten als die Hohenpriester bezeichnet (s. o.), entscheidet noch nicht, so bedeutsam es ist. Endlich die Thatsache, daß in gnostischen Sekten (s. u. über die Marcianer) schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts ein Priestertum ausgebildet ist, das in seinem theurgischen Charakter deutlich heidnischen Einfluß aufweist, ist für die kirchliche Entwickelung irrelevant; denn die große Kirche folgte im 2. Jahrhundert in solchen Dingen weder den Gnostikern noch den Heiden. Die Wurzel des spezifischen kirchlichen Priestertums ist vielmehr das spezifische Opfer, wie es sich in der Auffassung vom Abendmahl entwickelte (sekundär sind auch die sich kristallisierenden Vorstellungen von Sakramenten zu beachten). Diese Entwickelung beginnt schon frühe (s. das *προσφέρειν τὰ δῶρα* I Clem. 44 und vor allem die *θυσία* in Didache 14; dazu sind dann die einschlagenden Stellen bei Irenäus zu vergleichen). Von hier aus stellte sich der Begriff des *θυσιαστήριον* ein, wenn auch zunächst als Tropus, aber sich allmählich im Sinne vom „Altar" verfestigend (vgl. die apost. KO. 2. 7 und Wieland, Mensa und Confessio, 1906). Damit konvergiert der Grundsatz, den schon Ignatius ausgesprochen hat (ad Smyrn. 8): *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ*. Der kirchliche Priester erscheint zuerst bei Tertullian, und zwar nennt er den Bischof „summus sacerdos" (de bapt. 17), woraus folgt, daß damals auch schon die Presbyter als Priester aufgefaßt wurden, vgl. de exhortat. 7: „sacerdotalis ordo", 11; de pud. 1. 21; de monog. 7. 12: „disciplina sacerdotalis; aber schon früher de praescr. 29. 41: „sacerdotalia munera"; de virg. vel. 9: „sacerdotale officium"; Scorp. 7: „sacerdos"). Ebenso Hippol., Philos. praef: *ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας καὶ διδασκαλίας*. Der Orient folgt etwas später. Daß nun die alttestl. Priestergesetzgebung herangezogen wurde und daß andererseits auch die Analogien mit den heidnischen Priestertümern für die weitere Entwickelung wichtig werden mußten, ist selbstverständlich. Wichtig ist, daß auf die Diakonen der priesterliche Charakter nicht übertragen worden ist (nach I Clem. 40 ff. hätte man es erwarten können), während die Presbyter — weil sie „das Opfer" leiten durften — ihn erhielten. Damit traten die Presbyter den Bischöfen wieder (und dauernd) sehr nahe, nachdem die Monarchie des Bischofs eine Kluft

zwischen ihm und ihnen befestigt hatte und Gefahr für sie bestand, sogar unter die Diakonen zu kommen. Der Priestercharakter bannte diese Gefahr für immer, wenn auch hin und her Diakonen den faktisch größeren Einfluß, den sie besaßen, auf Kosten der Presbyter geltend zu machen suchten und in ihre Grenzen zurückgewiesen werden mußten. Aber auch dadurch blieben die Presbyter den Bischöfen nahe, daß sie, wie die Priesterkompetenz, so die disziplinäre und richterliche Kompetenz behalten (hier aber unter der Oberleitung der Bischöfe und mehr und mehr nur als ihre Delegierte). Die theoretische und statutarische Ausbildung der Absolutionsgewalt als einer klerikal-richterlichen Gewalt, vice Christi, im strengen Sinn fällt erst ins 3. Jahrhundert (Cyprian) und machte erst damals der neben ihr bestehenden pneumatisch-richterlichen Gewalt der Märtyrer, Konfessoren, Asketen und Visionäre ein Ende. Aber schon lange war sie neben dieser einhergegangen, und die Priester haben sie neben den Bischöfen stets auch festhalten können — aus dem einfachen Grunde, weil ein Einzelner physisch dieser Last nicht gewachsen war.

22. Die Feststellung des monarchischen Episkopats fixierte auch die klerischen Stufen und Kompetenzen. Was der Bischof, was der Presbyter, was der Diakon ist und zu bedeuten hat, stand gegen Ende des 2. Jahrhunderts fest, und die noch andauernde Vermischung in einigen gnostischen Kirchen wurde als ein Zeichen ihrer Illegitimität beurteilt (Tertull., de praescr. 41). Der Bischof ist, eben weil Monarch in der Gemeinde, in jeder Beziehung ihr Haupt und Funktionär. Er vertritt die Gemeinde vor Gott (beim Opfer und Gebet), vor den Schwestergemeinden (durch Briefe und durch die Aufnahme der aus fremden Gemeinden Kommenden) und vor der Außenwelt, und er vertritt Gott und Christus der Gemeinde gegenüber, indem er die Sakramente spendet und lehrt. Es ist daher überflüssig, ja unmöglich, die Rechte und Funktionen des Bischofs aufzuzählen, da sie gewissermaßen schrankenlos sind. Die wichtigsten sind bereits in der Darstellung zum Ausdruck gekommen. Aber ein Attribut von ganz besonderem Gewicht kündigt sich im Abendland bereits am Ende des 2. Jahrhunderts ganz deutlich an, das ist das Attribut der apostolischen Succession der Bischöfe. Vorstellungen von Successionen waren in jener Epoche der Kultur etwas ganz geläufiges, und zwar in der Form mystischer Vorstellungen und als Rechtsfiktionen. Es liegt ihnen aber auch eine höchst reale Beobachtung zu Grunde, sofern es kaum etwas Verbürgenderes und Festeres (für die oberflächliche Vorstellung) giebt, als die Kette regelmäßiger Nachfolgerschaften in einem Amt oder Beruf oder bei der Überlieferung einer Schullehre, die wie ein Depositum gilt. Notwendig bilden sich hier Gewohnheiten, Zwänge und Zwangsvorstellungen aus, die sowohl auf die Außenstehenden, als auch auf die Träger des Amtes, bezw. des Depositum einwirken und ihnen mit einer Art von character indelebilis die Stimmung und das Ansehen verleihen, als sei jener erste, von dem die ganze Kette ausging, gleichsam in ihnen inkarniert. Und wo man so lebhaft und strikt nicht empfindet und urteilt, da scheint doch durch die Kette mindestens die Garantie gegeben zu sein — freilich ein großer Irrtum, denn dem umbildenden Wirken der Zeit vermag sich nichts Lebendiges zu entziehen! —, daß hier alles unverändert bewahrt sei. Alles Autoritative stellte sich damals in Successionen dar, die die materielle Prüfung des von der Autorität Gewollten unnötig machten und verboten. Eben darauf kam es aber an. Die römische Verfassung und das Recht ruhten auf Successionen, und die Schulphilosophien des Zeitalters nicht minder. Aber auch das Judentum hatte seine Successionen. Lange bevor der Gedanke der apostolischen Succession der Bischöfe erfaßt war, hatte man auch schon in der Kirche Successionen nämlich die Succession der *διδάσκαλοι*, die einst *μαθηταί* älterer *διδάσκαλοι* (bis hinauf zu den Aposteln) gewesen waren, und die Succession der Propheten (im montanistischen Kampf spielt das eine Rolle, s. mein Lehrbuch der Dogmengesch. I³, S. 395). Wie unvermeidlich der Gedanke der Succession beim Besitz eines Lehrdepositums war, zeigen aus ältester Zeit die Pastoralbriefe einerseits (s. z. B. 2 Ti 2, 2: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι*), die gnostischen Sekten andererseits, die auf die *διαδοχαί* ihrer Lehrer bis zu den Aposteln hinauf das größte Gewicht legten (zahlreiche Stellen, s. bes. Ptol. ep. ad Floram bei Epiph. h. 33, 7: *ἡ ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν*). Unter solchen Umständen ist es verwegen, die apostolische Succession der Bischöfe auf die Beeinflussung durch römisch-rechtliche Gedanken zurückzuführen (Tschirn, Ztschr. f. KG. XII, S. 220—231), mögen sie immerhin als ein starkes Nebenmoment mitgewirkt haben. War der *ὀρθὸς λόγος θεοῦ* die Hauptsache in der Kirche, auf der sich alles auferbaute, und waren die monarchischen Bischöfe zu despotischen Führern und Lehrern (Übergang der Lehrfunktion auf sie, s. o.) geworden, so braucht man nicht erst zu fragen,

woher und warum der Successionsgedanke auf sie übertragen worden ist. Er mußte sich von selbst einstellen, und auch die Thatsache, daß er sehr bald ausschließlich nur an den Bischöfen haftete und alle anderen Successionen dahinschwanden, verlangt keine Erklärung; denn sie ist nur ein Spezialfall in der allgemeinen Entwickelung des Episkopates, der alle anderen Rivalen besiegt. Eine Erklärung fordert lediglich die Beobachtung, daß der Apostolat in der Form des Zwölfapostolats hier als das Fundament der Successionskette eingeführt ist. Diese Einführung setzt das Absterben des allgemeinen Apostolats und zugleich die durch den gnostischen Kampf abgezwungene Nötigung voraus, alles in der Kirche auf die Augenzeugen zurückzuführen und den apostolischen Beweisapparat mit der zu beweisenden Sache (die Anbetung des gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen) zu verknüpfen (Näheres über die Entwickelung der Vorstellungen vom Zwölf-Apostolat s. in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd I). Die These, daß die Bischöfe per successionem die evangelische Wahrheit als Charisma von den Aposteln empfangen haben, daß sie deshalb als Lehrer in ihrem Gesamtzeugnis den Apostolat (nämlich der Zwölf, Paulus läuft nur mit) darstellen und daß nur auf diese Weise die veritas in ecclesiis custoditur, hätte sich vielleicht auch ohne den gnostischen Kampf eingestellt; sie hat sich aber faktisch infolge dieses Kampfes entwickelt. Sie begegnet uns zuerst bei Irenäus (III, 2, 2; III, 3, 1. 4; III, 4, 1; IV, 26, 2. 5; IV, 33, 8) und Tertull. (de praesc. etc.). Die These blieb aber — abgesehen davon, daß sie sich auffallend langsam durchgesetzt hat — insofern noch lange eine schillernde, als der einzelne Bischof sie nicht ohne weiteres für sich geltend machen konnte. Selbst die bischöflichen Inhaber von Apostelstühlen, obgleich sie ein immer größeres Gewicht erhielten, konnten nicht als einzelne sagen: „Ich bin ein untrüglicher apostolischer Lehrer, weil Inhaber eines apostolischen Stuhls“; sie konnten vielmehr ihre Apostolicität und Untrüglichkeit nur im Zusammenhang und in Übereinstimmung mit allen Bischöfen geltend machen.

Vorstufen (über das bereits Entwickelte hinaus) hatte — wie jedes kirchliche, scheinbar ganz neue Organisationselement — auch diese Apostolicität der Bischöfe. Sie liegen in der Zuordnung der *ποιμένες* zu den Aposteln, Propheten und Lehrern im Epheserbrief, in der Zuordnung der *ἐπίσκοποι* zu den *ἀπόστολοι* im Hermas, und in der Thatsache, daß das Lehren, welches früher die Apostel und Lehrer geübt hatten, erst auf die Bischöfe, dann auf den Bischof überging (wenn man bei dem allen das weitere Faktum im Auge behält, daß die Hochschätzung der ganzen Gruppe der alten *λόγον λαλοῦντες* in der Erinnerung allmählich auf die Zwölf allein übertragen wurde). Die Vorstufen liegen aber auch in den Persönlichkeiten einzelner Bischöfe, deren Tugend und Kraft ihnen ein apostolisches Ansehen verlieh, das dann auf den ganzen Stand übertragen wurde. Die Gemeinde von Smyrna beschließt die Charakteristik ihres Bischofs Polykarp mit den dankbaren und stolzen Worten: *μάρτυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.* Wie groß sein Ansehen war, geht daraus hervor, daß die Heiden in Smyrna meinten, die Christen würden nun den Gekreuzigten fahren lassen und den verbrannten Polykarp verehren (ep. Smyrn. 17). Er war ihnen wie ein Apostel! Auch Lucian in seiner Schrift über Peregrinus Proteus berichtet von der außerordentlichen Verehrung der Christen in Bezug auf ihre Vorsteher. Daß die Bischöfe apostolische Qualitäten erhielten, ist also auch eine Folge ihrer vorzüglichen Bewährung.

Die Vorstellung von der apostolischen Qualität der Bischöfe hatte die notwendige Folge, daß die alte und z. T. richtige Überlieferung, die Apostel hätten die kirchlichen Beamten eingesetzt, sich nun so spezialisierte, die Apostel (bezw. immer ein Apostel) hätten in den einzelnen Gemeinden die Bischöfe eingesetzt. Dies nahm man schon am Ende des 2. Jahrhunderts in Asien, Rom und Lyon an und faßte demgemäß die Bischofslisten. Ursprünglich zählte man aber dabei den einsetzenden Apostel nicht als den ersten Bischof (so findet man es noch in der alten römischen Bischofsliste bei Irenäus und hin und her auch später noch). Aber sehr bald (schon um 220) fing man an, den Apostel selbst als den ersten Bischof anzusehen und zu zählen. Das ist ein Beweis, daß die Gleichung Apostel und Bischof nunmehr perfekt geworden ist (in Bezug auf das Lehramt in der Gemeinde).

Der Episkopat erhob sich durch die Qualität des Apostolats, die seine Würde krönte, hoch über die Presbyter und brachte so an überragendem Ansehen sofort wieder ein, was ihm durch die Gleichstellung mit den Presbytern als Priestern (denn der terminus „Hoherpriester“ für den Bischof hat sich nicht durchgesetzt; er blieb merkwürdigerweise für Christus reserviert) verloren zu gehen drohte. Die Kompetenzen der Presbyter blieben

hohe, sofern sie als Kollegium fungierten; denn hier behauptete sich die relative Gleichheit mit dem Bischof. Leider wissen wir aber von der Thätigkeit der Presbyterkollegien fast nichts. Dürfen wir uns ihr Wirken nach Art der Energie denken, die das Presbyterkollegium zur Zeit der Sedisvakanz nach dem Tode des Fabian in Rom entwickelt hat, so gewinnen wir eine hohe Vorstellung; aber der Fall ist wohl nicht zu verallgemeinern. Als Einzelne bedeuteten die Presbyter wahrscheinlich wenig, wo es nur eine gottesdienstliche Versammlung an einem Ort gab, aber viel, wo es mehrere waren; denn dann leiteten sie im Auftrag des Bischofs den Gottesdienst der Teilversammlungen.

Die Diakonen — ursprünglich (nach I Tim., I Clem., Hermas und Didache) von den Episkopen wenig verschieden — bleiben dem Bischofe so nahe stehend wie einst den Bischöfen; ihre Thätigkeit und Kompetenzen sind nun umschrieben durch die dienende Hilfeleistung beim Gottesdienst, bei der Armenpflege und der Seelsorge. Von disziplinären Funktionen können ihnen nur die niederen zugefallen sein, mit richterlichen hatten sie nichts zu thun. In Verfolgungszeiten war ihr Amt besonders exponiert, da sie sich dem öffentlichen Wirken nicht zu entziehen vermochten. Die apostolische Kirchenordnung c. 6 sagt: *οἱ καλῶς διακονήσαντες καὶ ἀμέμπτως τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν* (vgl. 1 Ti 3, 13). Man konnte also direkt vom Diakonat zum Episkopat aufsteigen. Die Nachricht ist in Bezug auf die Zustände der späteren Zeit wichtig, wo in einigen Gemeinden (Rom!) der Archidiakonat die sicherste Vorstufe für den Episkopat gewesen ist und nicht der Presbyterat. Eine nachweisbare Vorgeschichte besitzt der Archidiakonat in dem 2. Jahrhundert nicht (noch weniger natürlich im ersten; AG 6 gehört nicht einmal ideell hierher); denn die einzige Stelle (Hegesipp bei **Euseb. IV**, 22: *Ἀνίκητος, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος*), die man anführen kann, läßt verschiedene Auslegungen zu. Doch ist es überwiegend wahrscheinlich, daß eine besondere Affinität dieses Diakons zu dem Bischof hervorgehoben werden sollte. Über die fortwirkende allgemeine Affinität von Bischof und Diakon, die in der neuen Verfassung durch die zwischengeschobenen Presbyter nur bedroht, aber nicht aufgehoben war, sollte kein Streit sein. Das Bischofsamt hat bei seiner Entwickelung zur Monarchie sowohl die Presbyter als auch die Diakonen depotenziert. Jenen entzog es die Vorsteherwürde; sie sind nun nicht mehr *οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι*. Diese drückte es völlig auf die Stufe von höheren Dienern herab.

Der ordo ist abwärts bei der Stufe Diakonen noch nicht abgeschlossen. Zwar hat es im 2. Jahrhundert noch keinen geordneten **clerus minor** gegeben (s. über ihn meine Abhandlung über den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen i. d. TU II, 5; **„servus dei minoris loci"** bei Tertullian, **de fug.** 11, bezieht sich nicht auf die niederen Weihen), und die Behauptung Abälards (**ep. ad Hel.** 7), die Kirche habe, wie allgemein bekannt, die ganze Stufenleiter des geistlichen Standes vom Thürhüter bis zum Bischof von der Synagoge übernommen, ist unrichtig; aber als die neue Ordnung mit dem Bischof an der Spitze sich entwickelt hatte, wurden dem ordo die **viduae** (vielleicht auch die **virgines**, bezw. die Jungfrauen unter den Witwen) sowie in einigen Provinzen die Diakonissen (wir kennen sie für das 2. Jahrhundert nur aus der **ep. Plinii ad Traian.**) und die Lektoren und Exorcisten hinzugesellt. Für die Lektoren ist das aus Justin, Tertullian, **de praescr.** 41, aus apost. Kirchenordnung 3, aus Rückschlüssen vom 3. und 4. Jahrhundert her und aus den Weihegebeten zu erweisen, und da der Exorcist lange Zeit hindurch mit dem Lektor zusammengeht, so ist es auch für diesen gewiß. Die merkwürdige Zusammenstellung hat ihren Grund darin, daß beide ursprünglich als charismatische Personen galten (die Lektorfunktion bedingte nämlich eine gewisse Lehrfähigkeit). Da der ordo sie, die noch bestehenden, nicht ignorieren konnte, so mußte er sie in sich aufnehmen. Es war eine Art von Kapitulation. Wie er diese Funktionen später zu klerischen Ämtern umgebildet und mit anderen Stufen, die im 2. Jahrhundert schwerlich schon existierten, kunstvoll verknüpft hat, gehört nicht mehr hierher. Zu den Kapitulationen ist es auch zu rechnen, daß sich der ordo veranlaßt sah, die Konfessoren in seine Mitte aufzunehmen, bezw. ihnen ein Amt zu geben. Die Spannung von Amtsträgern und Heroen ist natürlich uralt (s. auch die Andeutungen bei Hermas). Tertullian sagt **de fuga** 11, der geringe Bruder solle Konfessor werden, **„ut maioris loci fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit"**. Hieran reihen sich viele andere Zeugnisse (namentlich für das Abendland). Derselbe Tertullian erzählt auch, Valentin habe Bischof werden wollen, aber ein anderer sei ihm **ex praerogativa martyrii** vorgezogen worden (**adv. Valent.** 4). Hippolyt (bei **Euseb. V**, 28) berichtet, daß der Konfessor Natalis in Rom zum Bischof gewählt worden

sei. Bischöfe konnten sie natürlich nicht alle werden, aber daß sie, wenn sie seit der Mitte des Jahrhunderts in den Klerus aufgenommen wurden, fast ganz unten anfangen mußten, ist für die Höhe bezeichnend, auf der der Klerus damals stand.

Schon Clemens hat im Korintherbrief die Stufen des Amts mit den militärischen Rangstufen verglichen und so die Kirche mit einer großen Armee. Nachdem ein wirklicher Klerus geschaffen war, scheint das Bild, die Rangstufen betreffend, nicht mehr beliebt gewesen zu sein — vielleicht weil es zu zutreffend war. Gewiß, die Kirche war keine Armee, aber die Kleriker waren die Krieger Gottes — in diesem Sinn blieb das Bild stets in Kraft — und waren ein Offizierkorps von bewunderungswürdiger Disziplin und Festigkeit. Der Bischof war jedoch nicht nur dux, dominus, iudex und rex, sondern in erster Linie pastor, magister und sacerdos. *Σωτήρ* aber ist er m. W. nicht genannt worden, und das will viel sagen. Es gab also noch Grenzen!

Neben dieser Armee mußten allmählich die absterbenden alten Apostel, Propheten und Lehrer vollends verschwinden. Sie verschwanden in dieser Ordnung: zuerst die Apostel, aber dann auch die Evangelisten; sie gingen z. T. in den Stand wandernder Asketen über und haben als solche vielleicht eine Bedeutung für das werdende Mönchtum gehabt (s. namentlich die pseudoclementinischen Briefe de virginitate). Die Propheten folgten ihnen; sie sind in der großen montanistischen Krise untergegangen. Am längsten haben sich die Lehrer gehalten. Wir finden sie noch am Anfang des 3. Jahrhunderts als Gemeindelehrer in Phrygien und Isaurien (z. B. in Laranda, Ikonium und Synnada, s. Euseb., h. e. VI, 19, 18) sowie in ägyptischen Dörfern, wo sie sogar mit den Presbytern zusammen die Leiter der Gemeinden waren (Euseb. VII, 24, 6).

23. Die Eigenschaften, die man von den Klerikern verlangte, sind beiläufig schon zur Sprache gekommen. Nur nach einer Prüfung (*δοκιμάζειν*) konnten sie angestellt werden, und das Suffragium der Gemeindeversammlung darf auch noch zu dieser Prüfung gerechnet werden. Daß sie nur einmal verheiratet seien und ihr eigenes Hauswesen in Ordnung haben, wurde auch verlangt. Doch kann die Monogamie im Sinne eines strikten Verbots der successiven Polygamie nicht unverbrüchliches Gesetz gewesen sein; das lehren die Kämpfe Tertullians und Hippolyts. Vor der Anstellung von Neophyten wird öfters gewarnt. Unter den Tugenden, mit denen die Kleriker geschmückt sein sollten, wird die Gastfreundschaft, Uneigennützigkeit, Sanftmut und Nüchternheit besonders hervorgehoben (s. zu dem allen schon die Pastoralbriefe). Sehr wichtig ist der Grundsatz, der schon im 2. Timotheusbrief ausgesprochen ist, daß sich der kirchliche Beamte als Kriegsmann Gottes nicht in weltliche Händel verflechten soll. Damit wurde der Grund zu jener Abkehr von dem Weltlichen gelegt, der dem Klerus als besonderem Stand einen festen Halt gab und ihn von den Laien loslöste, s. meine „Militia Christi" 1905. — Sofern es auch einen Gemeindedienst der Frauen gab, war er von dem der Männer streng getrennt (s. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche, 1902; von der Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche, 1905; L. Stöcker, Die Frau in der alten Kirche, 1907); eine merkwürdige Stelle darüber in der apost. Kirchenordnung c. 8.

Wo sich ein Stand mit besonderen Pflichten entwickelt, entwickeln sich auch Standesrechte. Das oberste Standesrecht der Kleriker war der Anspruch auf eine besondere Ehre und auf Gehorsam (I Clem.). Das zweite Standesrecht war das Recht, den Unterhalt aus dem Amte zu ziehen, d. h. von den Gemeindegliedern zu fordern (s. o., Paulus). Das dritte Standesrecht waren Ehrenplätze im Gottesdienst (für den Bischof und die Priester; sie saßen, während die anderen standen). Das vierte Standesrecht war, daß Anklagen gegen die Kleriker erschwert waren (s. o. I Tim.). Die Bedeutung des zweiten Standesrechts wurde dadurch noch erhöht, daß die Gemeindekasse ganz unter der Disposition des Bischofs stand (über eine dunkle Stelle, ein Aufsichtsrecht der Presbyter betreffend, s. zu Apost. KO. c. 2). Näheres über die Gemeindekasse und das Gemeindevermögen hier darzulegen, verbietet sich, weil die spärlichen Stellen, die wir aus dem 2. Jahrhundert besitzen, nur im Zusammenhang mit den Quellenstellen des 3. Jahrhunderts behandelt werden können. Feste Gehalte bezogen die einzelnen Kirchenbeamten so wenig wie der Bischof. Hippolyt beurteilt es als eine greuliche Neuerung, daß die schismatische Kirche der Theodotianer in Rom ihrem Bischof einen monatlichen Gehalt aussetzte (bei Euseb. V, 28). Überschlägt man die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse, so erscheint diese Maßregel wirklich als etwas sehr Ungehöriges und Übles (hat sich der Bischof, der Opferwilligkeit der Gemeinde mißtrauend, die Summe garantieren lassen?).

24. Die Kirche als Transformation der Judenkirche und der Synagoge erhielt eben

dadurch auch den Antrieb zu gewissen Rechtsbildungen sowie zu den Formen, in die sie die Rechtsbildungen faßte. Eine Rechtsbildung war aber, wie schon angedeutet, auch dadurch gegeben, daß die Kirche Beschlag auf das gesamte Leben und Denken ihrer Gläubigen legte (sowie auf ihr gesellschaftliches Verhältnis zueinander) und alles einer festen Ordnung zu unterwerfen suchte (vgl. z. B. die sog. „Haustafeln" in den paulinischen Briefen). Indessen sind dies nicht die stärksten Wurzeln der Rechtsbildung. Sie liegen auf einem anderen Boden (s. meine Abhandlung „Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche" in der „Kultur der Gegenwart" 1905). Die Kirche sah sich einem hochkultiviertem Staate gegenüber, zu dessen Rechte sie aber vom Anfang an ein eindeutiges Verhältnis nicht zu gewinnen vermochte. Hätte sie ihn in jeder Beziehung negiert, so wäre sie bald von ihm zertrümmert worden. Hätte sie einfach auf ihn eingehen können, so wäre es zu einer eigenen Rechtsbildung nur in sehr bescheidenem Umfang gekommen. Eben weil ihr Verhältnis zu ihm ein kompliziertes war, weil sie sich zugleich ihm unterordnete (Rö 13) und ihn bekämpfte (Jo-Apk, 2c.), ihn sich unbewußt zum Vorbild nahm und ihn negierte, kam es zu dauernden Rechtsbildungen in ihrer Mitte. Prinzipiell hat Sohm Recht: die Negation der Welt, die Überweltlichkeit, die brüderliche Gleichheit und das Bewußtsein charismatischer Leitung duldeten eigentlich überhaupt keine Rechtsbildung. Liest man z. B. Hermas, Simil. 1 f. und verwandte Stellen, so muß man zu dem Glauben kommen, diese Kirche verwerfe mit dem Privatbesitz überhaupt jede Rechtsordnung; aber nicht einmal bei Hermas ist es so gemeint — Besitz plus Almosengeben ergeben auch nach ihm einen erlaubten Zustand —, und die Mehrzahl der Christen erkannte die gewordenenen Rechte des Standes und Besitzes als gestattete Güter an (trotz aller Deklamationen gegen das von der Idololatria durchsetzte Saeculum) und bemühte sich sehr bald um eine schrittweise Verbesserung. Könnte man als grasfressendes und nacktes Tier in den Bergen leben, ruft Irenäus aus (IV, 30, 3) — nur dann wäre man berechtigt, mit dem Besitz auch allen Handel und Wandel und die staatlichen Ordnungen des Friedens, welche das Recht schafft, als Unrecht zu negieren; aber ein Ideal ist ihm das nicht!

Das kirchliche Recht (im weiteren Sinn) entstand also hauptsächlich aus der Notwendigkeit, für die Rechte und Rechtsordnungen, die im Staate galten und die man nicht anerkennen konnte, andere analoge zu substituieren und die, welche man anerkennen konnte, zu verbessern. Es entstand durchaus nicht als ein prinzipielles Unternehmen, sondern entwickelte sich langsam, so zu sagen von Fall zu Fall. In der ersteren Richtung ist schon Paulus thätig gewesen, wenn er es den Christen untersagt, vor den weltlichen Gerichten Recht zu suchen, und sie anweist, sich an befähigte christliche Brüder zu wenden (1 Ko 6). Aber die ganze Schöpfung der kirchlichen Verfassung mit ihren Beamten bis zur Entwickelung des monarchischen Episkopats in jeder Lokalgemeinde ist als eine Rechtsbildung aufzufassen, die entstanden ist, weil man die bestehende Verfassung mit ihren Beamten nur sehr bedingt und in engen Grenzen anzuerkennen vermochte. Die Kirche, von der Ordnung und Festigung des Hauses und der Bildung kleiner Gesinnungsgemeinschaften ausgehend, schreitet so bis zur städtischen Verfassung vor und schiebt sich allmählich in diese ein. Die lokale Organisation: der Bischof, das Presbyterkollegium, die Diakonen u. s. w. — wirkt sofort als Rivale der städtischen Verfassung, wenn sie auch wahrscheinlich ohne diese bewußte Absicht und nicht als Nachbildung entstanden ist. Aber daß sie der städtischen Verfassung so ähnlich wurde, ist doch kein bloßer Zufall. Auf dieser Linie ist die Entwickelung fortgeschritten zur Provinzialverfassung (s. u.) und weiter zur Reichsverfassung, immer halb negierend, halb zustimmend, aber eben deshalb durch Nachahmung oder Rezeption dieser Formen sie im und am Staate negierend — die sicherste Methode, um den Staat zugleich auszuhöhlen und zu unterminieren. Auf der anderen Linie aber (Verbesserung der sittlich-rechtlichen öffentlichen Ordnungen) geht die Kirche vielfach der staatlichen Rechtsentwickelung des 2.—4. Jahrhunderts (Sklavenrecht, Schutz der Ehe, Verschärfung der Ahndung der geschlechtlichen Sünden und Verbrechen, Armengesetzgebung, Ausgleich der Stände u. s. w.) voran und läßt ihn, seitdem sie selbst (Mitte des 3. Jahrh.) als große öffentliche Macht sich enthüllt hat, als rückständig erscheinen. Auch hier bringt also die Entwickelung des Rechts in der Kirche den Staat in eine Zwangslage, aus der er sich nur durch Anerkennung und Privilegierung der Kirche zu retten vermag. Das alles sieht man schon im 2. Jahrhundert sich anbahnen, in welchem die Kirche bereits so zu sagen die Stadt erobert hat, die Eroberung der Provinz beginnt und dem Kaiser und dem Reich durch ihre Apologeten mitteilt, daß ihnen nichts übrig bleiben wird, als sich die geistliche und sittliche Herrschaft der Kirche gefallen zu lassen.

In die Civilstandsgesetzgebung des Staates hat zuerst der römische Bischof Kallist scharf eingegriffen durch die Bestimmung, die Hippolyt (Philos. IX, 12) so wiedergegeben hat: *Γυναιξὶν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ γε ἐκκαίοιντο ἀναξίᾳ ἢ ἑαυτῶν ἀξίαν μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τὸ νομίμως γαμηθῆναι* [es handelte sich also um vornehme christliche Jungfrauen, die einen christlichen Mann gleichen Standes nicht bekommen konnten, einen heidnischen nicht nehmen, aber auch ihren Stand nicht durch eine Mesalliance verlieren sollten], *ἔχειν ἕνα ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην, εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην.* Der Bischof schafft also Ehen, die die Kirche anerkennt, während sie vor dem staatlichen Forum ungiltig sind!

Das kirchliche Recht (im engeren Sinn) = ius ecclesiasticum (s. meine Abh. i. d. Sitz.-Ber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1903, 26. Febr.) geht in seinen Anfängen auch schon in das 2. Jahrhundert zurück. Die Vorstellung, daß die Kirche „iura" bezw. ein „ius" besitze, ist älter als der hierarchische Kirchenbegriff; sie ist u. W. zuerst von Tertullian auf verschiedene Funktionen der Kirche, vor allem aber auf die potestas clavium angewendet worden. Diese ist der Kirche von Christus gegeben. Die spezifische Vorstellung eines „ius ecclesiae" ist an der Schlüsselgewalt erwachsen, und die Ausbildung des Bußverfahrens, welches dem Prozeßverfahren verwandt ist, hat naturgemäß diese Vorstellung zur Entwickelung gebracht und gekräftigt (die Priester erscheinen als indices; also verfahren sie nach einem „ius"). In Afrika sowohl wie in Rom ist die potestas ligandi et absolvendi das ius der Kirche und wird auch so genannt (Tertullian, de pudic. 21). Außerdem braucht Tertullian das Wort „ius" „iura" von der Kirche, weil ihr genossenschaftlicher Charakter zukommt, sowie im Sinne des Beamtenrechts: Der Brudername, der „Friede", die Gastfreundschaft sind „iura" in der Kirche (de praescr. 20). Die Kirchen „miscent (inter se) unius institutionis iura" (l. c. 27). Den Frauen kommt das ius docendi nicht zu (de bapt. 1). Das „ius baptizandi" haben der Bischof, die Kleriker bezw. auch die Laien (l. c. 17). Die Häretiker „nullum ius capiunt Christianarum litterarum" (de praescr. 32).

25. Auf die Verfassung häretischer Gemeinschaften und der Montanisten muß hier noch ein Blick geworfen werden, wenn es auch nur Weniges ist, was wir von ihnen wissen. Soweit jene in der Form von bloßen Schulen existierten (Tertullian, de praescr. 42: „plerique nec ecclesias habent"), bieten sie in diesem Zusammenhang kein Interesse; sie sind wie Philosophenschulen, manche mit einer fast abgöttischen Verehrung des Meisters (s. d. Karpokratianer und Elkesaiten), gruppiert. Aber andere waren in der Form von Kirchen, andere in der Form von Mysterienvereinen organisiert (für beide spielte die Überlieferung eine ebenso große Rolle wie in der großen Kirche). Ersteres gilt sicher von den Marcioniten; auch die Gegner haben nicht geleugnet, daß sie eine Kirche sind und Kirchen haben (Tertullian, adv. Marc. IV, 9: „faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae"). Es war nicht zu leugnen; denn sie hatten nicht nur ihre zahlreichen Märtyrer (Euseb. V, 16, 21 und sonst), sondern auch ihre Bischöfe und Presbyter (Beispiele Acta Pionii 21, Euseb., de mart. Pal. 10; Presbyter auch auf einer marcionitischen Kirchengebäude-Inschrift aus der Nähe von Damaskus; das Gebäude heißt auf der Inschrift merkwürdigerweise „*Συναγωγή*"), ihre Gläubigen und Katechumenen. Nach Adamantius (p. 16) nannten die Marcioniten den Marcion ihren Bischof. Aber obgleich sie somit vieles mit der kirchlichen Organisation teilten, waren sie weniger ceremoniell wie diese, und die Ordnungen waren absichtlich nicht so feste. Die Schilderung der häretischen Verfassung bei Tertullian, de praescr. 41 f. geht nachweisbar hauptsächlich oder ausschließlich auf die Marcioniten. Hier aber heißt es: „Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. imprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint ... simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cuius penes nos curam lenocinium vocant. ... ipsae mulieres haereticae quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere. ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. nunc neophytos collocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ... itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt ... ceterum nec suis praesidibus reverentiam noverunt". Diese Schilderung wird von Epiphanius und Hieronymus z. T. bestätigt.

Jener sagt (h. 42 p. 304): *μυστήρια παρ' αὐτῷ ἐπιτελεῖται τῶν κατηχουμένων ὁρώντων* (vgl. 305), und dieser bemerkt, Marcion habe sich für die Vermischung von fideles und catechumeni auf Ga 6, 6 berufen (*κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*). Die dunkle Angabe des Letzteren (ep. 133, 4): „Marcion Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet") bekräftigt es, daß Frauen in dieser Kirche lehren durften. Vgl. Epiphanius p. 305): *δίδωσι καὶ ἐπιτροπὴν γυναιξὶ βάπτισμα διδόναι*, Esnik: „Marcion ging so weit, daß er selbst den Frauen sogar anempfahl zu taufen, was keiner der früheren Häretiker zu thun wagte ... keiner ließ sonst die Frauen zum Priestertum gelangen". Die ideale Kirche war für Marcion eine hohe Potenz (Ga 4, 26 las er *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν γεννῶσα εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν*), aber den stärker sich entwickelnden Ritualismus der großen Kirche verschmähte er (Doch hatte er auch seinen Ritualismus, wenn er z. B., wie mehrfach bezeugt, seine Jünger am Sabbath fasten ließ, um den Judengott zu trotzen). Propheten und Prophetinnen gab es bei Marcion, wie es scheint, nicht, wohl aber bei Apelles, den Basilidianern, Marcianern u. a. Das Gegenbild zur lockeren Verfassung der marcionitischen Kirche bildeten die als Mysterienvereine organisierten christlichen Sekten. Am Besten kennen wir die Marcianer (Iren. I, 13 f.). Hier hat man mutatis mutandis den späteren katholischen Bischof, der im stande ist, das geheimnisvolle Opfer zu vollziehen, an dessen Person Kräfte der Gnade gebunden sind — die Spendeformel lautet: *μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς χάριτος ... λάμβανε ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ χάριν ... λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον*, dann von der Empfängerin: *εὐχαριστεῖ Μάρκῳ τῷ ἐπιδιδόντι τῆς ἰδίας χάριτος αὐτῇ* — und durch dessen Vermittelung allein man zur Vereinigung mit Gott gelangen kann. Die *ἀπολύτρωσις* (I, 21, 1) wird nur vom Mystagogen erteilt. Ähnliches in den koptisch-gnostischen Schriften. Aber auch bei den Valentinianern zerfielen die „*μαθηταί*" in Jünger verschiedener Grade; stufenmäßig stieg man zum Anteil an den höchsten Erkenntnissen auf (s. die ep. Ptolemaei ad Floram). Umgekehrt proklamierte Epiphanes, der Sohn des Karpokrates, über Plato hinausgehend, den Kommunismus und die Abschaffung jedes menschlichen Gesetzes (bei Clem., Strom. III, 2, 6 f.: *ἡ ἰδιότης τῶν νόμων τὴν κοινωνίαν τοῦ θείου νόμου κατέτεμεν καὶ παρατρώγει*). Ob in der Sekte die Anarchie wirklich durchgeführt war, wissen wir nicht.

Aus der Organisation der montanistischen Gemeinden in Phrygien auf alte Stufen der allgemeinen kirchlichen Organisation zurückzuschließen, ist nicht wohl statthaft. Das gilt auch von den Rechten, die sie den Frauen einräumten; denn so weit ist auch die älteste Kirche nie gegangen (Epiphan. h. 49, 2: *ἐπίσκοποι παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες, καὶ τὰ ἄλλα· ὡς μηδὲν διαφέρειν φύσιν· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ*, vgl. Ambrosiaster zu 1 Ti 3, 11). Wir haben zwei Gruppen von Nachrichten über die montanistische Organisation; die eine bezieht sich auf die allerfrühste, die andere auf eine späte Zeit. Dort heißt es, daß Montanus — er schaltete als Werkzeug des Parakleten (zusammen mit den beiden Prophetinnen) mit unbedingter Autorität — die Gläubigen nach Pepuza (in die Wüste) geführt habe, um daselbst den wiederkehrenden Christus zu erwarten. Um die Gemeinde der Heiligen zu vergrößern (und zu ernähren?), stellte er Männer an, die bei seinen Anhängern Gaben zu sammeln hatten (Euseb. V, 18, 2: *ὁ πρακτῆρας καταστήσας ... ὁ ἐπ' ὀνόματος προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος*, s. 18, 7), die auch zur Besoldung der Propagandaprediger dienten (*ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον*). Sicherlich ist diese Organisation eine ganz vorübergehende gewesen und hat außerdem in den zugebilligten Gehältern kein altertümliches Element. Sodann berichtet Hieronymus (ep. 41, 3): „apud nos apostolorum locum episcopi tenent; apud eos episcopus tertius est; habent enim primos de Pepusa Phrygiae patriarchas, secundos, quos appellant cenonas, atque ita in tertium i. e. paene ultimum locum episcopi devolvuntur". Diese Organisation ist augenscheinlich jung und wird zu der Zeit, da Hieronymus schrieb, in den montanistischen Gemeinden Phrygiens bestanden haben. Interessant ist sie vor allem dadurch, daß sie keine monarchische Spitze hat und daß die Bischöfe an dritter Stelle stehen, d. h. diese Organisation bestätigt es, daß ursprünglich etwas ganz Neues geschaffen werden sollte, nämlich eine Universalorganisation der Kirche in Pepuza. Daher konnten die lokalen Bischöfe, soweit sie die neue Prophetie anerkannten, nur als Annexe angeheftet werden, nachdem man wohl oder übel gezwungen war, mit ihnen zu rechnen. Die „Patriarchen" werden wohl dem Montanus und den beiden Prophetinnen entsprechen sollen (aber schon der Name besagt, daß sie schwerlich

ursprünglich so genannt worden sind), und die „Cenones" (= *κοινωνοί*) wahrscheinlich den ersten Genossen der Propheten, die ja auch eine große Rolle gespielt hatten. Man hat also wohl die älteste Organisation der Sekte kopieren wollen. Rätselhaft ist die Angabe bei Epiphanius (h. 49, 2): *πολλάκις ἐν τῇ αὐτῶν ἐκκλησίᾳ εἰσέρχονται λαμπαδηφοροῦσαι ἑπτά τινες παρθένοι λευχείμονες, δῆθεν ἐρχόμεναι ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ.* Eine ständige Einrichtung scheinen diese sieben Jungfrauen nicht gewesen zu sein. Epiphanius hat wohl selbst nicht gewußt, was die abgerissene Kunde bedeuten sollte.

26. Noch ein wichtiger Punkt in der Organisation der Kirchen in der ältesten Zeit bedarf der Aufmerksamkeit. Es ist in dem ersten Teil dieser Darstellung wiederholt die fundamentale Antinomie und Spannung betont worden, welche die Entwickelungsgeschichte der Verfassung beherrscht: die Gemeinde als Missionsgemeinde, als Schöpfung eines Apostels, als sein Werk (Universalorganisation), und wiederum die Gemeinde als in sich geschlossene Lokalgemeinde (als solche aber auch Abbild und Auswirkung der himmlischen Kirche). Als Schöpfung eines apostolischen Missionars ist die Gemeinde ihrem Stifter verantwortlich, ist von ihm abhängig und verpflichtet, die Grundsätze einzuhalten, die er bei seiner gemeindestiftenden Thätigkeit überall befolgt und die in der allgemeinen Kirche gelten. Als geschlossene Lokalgemeinde ist sie weniger und mehr — einerseits etwas, was in seiner konkreten irdischen Existenz und Vereinzelung nicht sein sollte, andererseits aber Auswirkung des Ganzen im Teil; in dieser Hinsicht trägt sie die Verantwortung selbst und hat niemanden über sich als den himmlischen Kyrios. Durch ihren irdischen Stifter ist die Gemeinde eine unter anderen Gemeinden; als *ἐκκλησία θεοῦ* steht sie für sich, und jede Beziehung zu anderen Gemeinden liegt in der Sphäre der Freiwilligkeit. Paulus hat Beides gewollt, die Abhängigkeit der Gemeinde und ihre Selbstständigkeit zugleich. Darin liegt die Antinomie.

Aber in diese Spannung und zwischen den Gegensatz der Universal- und der Lokalorganisation schob sich von Anfang an ein dritter Faktor ein, erst fast unmerklich, dann immer deutlicher — nur vorübergehend war er in der Gruppenbildung der von einem und demselben Apostel gegründeten Gemeinden gegeben —: das war der innere und äußere Zusammenhang der in einer Provinz liegenden Gemeinden. Bereits die paulinischen Briefe, die Apostelgeschichte und die Apokalypse bieten dafür die Belege. Dem Apostel Paulus gliederte sich sein Missionsgebiet ebenso nach Provinzen, wie nach der Apostelgeschichte Judäa, Samaria, Syrien, Cilicien ꝛc. als christliche Provinzen erscheinen. Sein Kollektenwerk betreibt der Apostel, indem er die Gemeinden je einer Provinz zusammenfaßt; er faßt Korinth und Achaja zusammen, die galatischen Gemeinden, die asiatischen und macedonischen, ebenso wie Johannes die asiatischen. Auch weiter finden wir es so. Ignatius sorgt nicht nur für die antiochenische, sondern mit ihr auch für die syrische Kirche. Dionysius von Korinth schreibt an die Gemeinden auf Kreta und an die Gemeinden im Pontus. Von Lyon aus schreiben die Brüder an die Brüder in Asien und Prygien, und die Kirchen Asiens stehen dem Irenäus als eine geschlossene Einheit vor Augen. Fast immer ist die Hauptstadt der beherrschende Mittelpunkt auch der kirchlichen Provinz gewesen. Jerusalem — so lange es bestand — Antiochien, Korinth, Rom, Karthago und Alexandria greifen aber noch über die nächste Provinz hinaus, sowohl kraft ihrer Bedeutung als Großstädte, als auch kraft der energischen christlichen Thätigkeit, die sie entfalteten. Für Jerusalem und Rom braucht das nicht erst erwiesen zu werden. Antiochien griff nach Cilicien, Mesopotamien und Persien über, Karthago bis nach Mauretanien, Alexandria in die Pentapolis. Ephesus ist freilich lange Zeit hindurch nicht die kirchliche Metropole Asien allein gewesen — Smyrna und andere Städte rivalisierten mit ihm —, aber auch das war nur die natürliche Folge der politischen Verfassung Asiens.

Ein Doppeltes war die Folge dieses Thatbestandes. Erstlich gewann die Provinzialeinteilung des Reichs und mit ihr der provinziale Geist auf die Kirche Einfluß. Indem sie durch natürliche Umstände genötigt wurde, auf sie einzugehen, entwickelt sich nicht nur ein provinziales Christentum, sondern auch ein provinziales Kirchentum, d. h. die Kirche muß ihre Organisation, die vom *οἶκος* zur *πόλις* aufgestiegen war, volens nolens zur *ἐπαρχία* entwickeln. Zwischen die mehr oder weniger ideale Gesamtkirche und die Lokalkirche schiebt sich die Provinzialkirche. (Vorübergehend und am Anfang deckte sich die durch einen Apostel vertretene Gesamtkirche mit der durch denselben Apostel vertretenen Provinzialkirche, und beide hielten die selbstständige Ausbildung der Lokalkirche nieder, vgl. das Wirken des Johannes in Asien). Aber auch die Provinzialkirche weist fast schon im Momente ihrer Entstehung über sich selbst hinaus auf die Diöcesan- oder Patriarchal-

kirche, weil Antiochien nicht nur die syrische Stadt, sondern auch die orientalische, Alexandrien nicht nur die ägyptische Stadt, sondern auch die libysche ꝛc., Rom nicht nur die italienische Stadt, sondern auch die abendländische, ja die ökumenische ist. Zweitens aber gewann der Bischof der Provinzialhauptstadt einen zunächst faktischen, bald aber durch rechtliche Attribute fixierten Supremat in der Provinz. Gegen Duchesne habe ich Missionsgesch. I[2], S. 373 ff.) gezeigt, daß er diesen Supremat nicht als der ursprünglich einzige Provinzialbischof gewann — als hätte es im Anfang nur je einen Bischof in jeder Provinz gegeben —, sondern als Metropolit neben und über anderen Bischöfen (vorbehalten bleibt, daß hier und dort am Anfang nur ein Bischof in einer Provinz war, weil die kleine Zahl von Christen weitere Gemeindegründungen zunächst nicht zuließen; vorbehalten bleibt auch die besondere Organisation in Ägypten, wo sich der monarchische Episkopat wahrscheinlich überhaupt erst spät entwickelt hat und, nachdem er für Alexandrien gewonnen war, langsam von dort aus in den schon verhältnismäßig großen, bisher kollegial verwalteten Gemeinden eingeführt wurde; der alexandrinische Bischof ist wirklich eine Zeitlang der Bischof Ägyptens, weil der einzige, gewesen und hat daher auch in der Folgezeit als Metropolit eine besonders große Gewalt besessen; umgekehrt zeigt das konservierte Recht der alexandrinischen Presbyter, den Bischof zu wählen und zu weihen, noch immer die alte Verfassung). Die Metropolitanverfassung mit den Vorrechten des Metropoliten kündigt sich nicht nur im 2. Jahrhundert an, sondern ist in deutlichen Zügen, wenn auch rechtlich noch nicht fixiert, bereits vorhanden. Die Vorrechte des Metropoliten weisen aber ebenso über sich selbst hinaus auf den Universalbischof, den episcopus episcoporum (wie ihn schon Tertullian nennt) d. h. den römischen Bischof, wie die kirchliche Metropolitanverfassung als Provinzialverfassung auf die zukünftige kirchliche Reichsverfassung weist.

Mächtige Stützen empfing die Metropolitanverfassung durch die Praxis, daß die Bischöfe der Provinzialhauptstädte den brieflichen Verkehr und Austausch der Gemeinden untereinander leiteten, und durch die Einrichtung der Synoden. Daß diese in Asien (montanistische Kämpfe, Osterstreit) aufgekommen sind, ist nicht zufällig, sondern in den dortigen politischen Verhältnissen begründet. Eben deshalb ist es aber auch nicht wahrscheinlich, daß sie sich direkt aus den alten und fortbestehenden Gemeindeversammlungen entwickelt haben (Sohm). Aber ein Zusammenhang ist wohl anzunehmen, da die Praxis, Abgesandte fremder Gemeinden zur Gemeindeversammlung heranzuziehen, nachweisbar ist. Auch das Selbstbewußtsein und der Anspruch, die Gemeindeversammlung dürfe des Beistandes des hl. Geistes sicher sein und könne in seinem Namen sprechen (s. o.), ist auf die Synoden übergegangen. Über ihre Aufgaben s. Euseb. V. 16, 10; Tertull., de ieiun. 13: „Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur"; de pudic. 10: „[Pastor Hermae] ab omni concilio ecclesiarum inter apocrypha et falsa iudicatus". Ursprünglich wahrscheinlich — gewiß ist das nicht — auch Laien zu ihren Mitgliedern zählend (s. Euseb., l. c.), wurden sie bald Bischofssynoden, wenn auch die übrigen Kleriker nicht ausgeschlossen waren. Den Landtagen ähnlich, aber diese unnützen Versammlungen bald weit hinter sich lassend, erhielten sie durch das Gewicht der Fragen, die verhandelt wurden, die höchste Bedeutung (nicht im Abendland, und das ist wieder ein Beweis, wie stark hier alles von der politischen Organisation abhängig ist; denn im Abendland spielte das Landtagswesen keine wichtige Rolle). Die „repraesentatio totius nominis Christiani" mußte das Bewußtsein, die Stätte des hl. Geistes zu sein, noch steigern. Es ist eine gradlinige Entwickelung, die von hier zu den Diöcesansynoden (Orient, 3. Jahrhundert) und zur Reichssynode führt und die dieser die Qualität der Unfehlbarkeit verliehen hat. Aber diese Entwickelung mußte mit der Entwickelung der Metropolitanverfassung zur Monarchie notwendig in Konflikt geraten, und die Unfehlbarkeit der Synoden setzte dieser Entwickelung zunächst eine unübersteigliche Barriere entgegen.

In der Verfassungsgeschichte der Kirche in den ersten beiden Jahrhunderten sind bereits alle Elemente zu finden, die in der Folgezeit eine Rolle gespielt und sich ausgestaltet haben, ja sie sind bereits sämtlich wirksam gewesen. Auch der faktische Primat Roms ist unverkennbar (s. mein Lehrbuch der Dogmengesch. I[3], S. 439 ff.). Eine Revolution, um das zu erreichen, was im 4. und 5., im 9. und 11., im 16. und 19. Jahrhundert gewonnen werden sollte, war nie nötig. Immer konnte man auf bereits Vorhandenes zurückgreifen; man brauchte es nur in den Vordergrund zu schieben, zu „entwickeln" und rechtlich zu

fixieren. Aber sehr verschiedene „Entwickelungen" waren möglich. Diejenige, welche sich durchgesetzt hat, konnte in keiner Periode ohne Entrechtung, daher auch niemals ohne Fiktionen, um diese Entrechtungen zu verschleiern, durchgesetzt werden. Komplizierter ist nichts geworden — kompliziert waren die Verhältnisse am Anfang —, vielmehr ist in Wahrheit eine immer größere Vereinfachung eingetreten; das Äußerliche freilich erscheint in größerer Vielgestaltung. Einen Bruch hat nur die Reformation vollzogen. Sie hat an diesem Punkte, der Organisation, der Verfassung und des Kirchenrechts, tiefer in die Geschichte und ihre Hervorbringungen eingegriffen als an irgend einem anderen. Sie hat nicht nur die mittelalterliche Kirchenverfassung bei sich zerstört, sondern sie besitzt auch keinen Zusammenhang mehr mit der Kirchenverfassung des 2. und des 1. Jahrhunderts. Sie hat sich als lutherische Reformation auf den einzigen Grundsatz zurückgezogen, den sie allerdings aus den ältesten Urkunden zu begründen vermag und mit dem sie das Wichtigste trifft, daß das Wort Gottes verkündet werden müsse und daß ein Amt für diese Verkündigung nicht fehlen dürfe. **Adolf Harnack.**

Vergerio, Pietro Paolo, geb. 1497/98, gest. 4. Okt. 1564. — Seine Schriften: Das erste Verzeichnis gab Niceron in den Hommes Illustres (t. 38, p. 69 ff.) in 55 Nummern: bis auf 89 kommt dann Sixt (s. u.); darüber beträchtlich hinaus Weller im Serapeum XIX (1858) und XXVI (1866). Als vollständig kann die Uebersicht bezeichnet werden, welche Hubert (Die publizist. Thätigkeit Vergerios, Göttingen 1893, S. 259 ff.) in 171 Nummern bietet. Die Ergänzungen gegenüber Weller beruhen zumeist auf dem Material der einzigartigen Sammlung in der Guicciardiniana in Florenz (s. Benrath, Ochino, 2. Aufl. Vorrede S. VII [Braunschweig 1892]). Vgl. Reusch, Index Bd I nebst Register zu Bd II (1883–85). Die in Tübingen bei Morhard 1563 begonnene Sammelausgabe ist nicht über den Primus tomus Operum hinausgekommen; einiges ist in der Biblioteca della Riforma neu gedruckt worden (Dodici Trattatelli, sowie Storia di Fr. Spiera) Florenz 1883. Jener 1. Bd enthält: Secretarii Pontif. Actiones tres — Consilium quorundam Episcoporum de Emend. Eccl. — Ad sereniss. Sigismundum ... regem ... Epistola — Dialogi Quattuor adversus Hosium — Postremus Catalogus Haereticorum 1559 — De Idolo Lauretano; Lud. Vergerius latine vertit — Scholia in binas Pauli IV. literas (1556) — Quod Papa celebrans Concilium ... Irrtümlich wurde V. zugeschrieben das Juan Valdés' Lac Spirituale in der Ausgabe von Koldewey 1864 (den wahren Verf. nennt die 2. Ausgabe, Heilbronn o. J.).

Briefe: (80) Briefe an Bullinger in dessen Korrespondenz Bd I (Quellen zur Schweizergeschichte Bd XXIII); v. Kausler und Schott, V.s Briefwechsel mit Herzog Christoph, Stuttgarter Litt. Verein (Tübingen 1875); (43) Briefe V.s an Herzog Albrecht von Preußen (1556–63) aus dem Königsberger Archiv, gedruckt bei Sixt, V. (s. u.); Nuntiaturberichte aus Deutschland 1533 ff. (ed. Friedensburg 1892); Briefe V.s und an V. finden sich ferner handschriftl. in der Markusbibliothek (Venedig), im Archiv in Mantua, in den Vadiana der St. Galler sowie in der Simlerschen Sammlung in Zürich, im Marburger Archiv (s. Hubert S. 17 und 135), in der Staatsbibliothek in München (Camerarius VIII, Nr. 4) u. a. Auch gedruckt sind solche in versch. Sammlungen, z. B. in Lettere volgari an Vittoria Colonna (97b, 99b, 125b), von Ottonello Vida an V. ebd. 109b, an Contarini 126b, wie denn in den Regesten Contarinis (s. Dittrich ebd. Register s. n.) nicht wenige. Fünf Briefe V.s an seine Schwester Anna bei Ferrai, Prozeß, Arch. stor. it. 1885, V, S. 165—169; weitere in: Monum. stor. pubbl. della Deput. di Storia patr. Ser. IV, vol. V, Venedig 1887.

Schriften über V. I. Allgemeine Darstellungen: Sleidanus, De Statu Rel et Reipublicae ... (pass. in p. I—III, s. Index in der Ausg. von 1786 [Frankfurt]); Bayle, Dictionnaire s. n. (noch nicht in der 1. Ausgabe); Salig, Hist. der Augsb. Conf. II, S. 1148—1200; Schelhorn, Apologia pro P. P. V. (gegen della Casas Invektive, die bei Salig II, S. 1184 abgedruckt ist) 1754 (1760); Meyer, Evang. Gemeinde in Locarno, 2 Bde, Zürich 1836, passim, s. Register; Sixt, P. P. V., päpstlicher Nuntius u. s. w., 2. Ausg. 1871; Friedensburg, Nuntiaturberr. aus Deutschland Bd I (1533 ff.) Gotha 1892, allg. Einleitung; Benrath, Gesch. der Ref. in Venedig (1887) S. 45 ff.; Comba, I Nostri Protestanti II, S. 395—476. katholischerseits: Cantù, Italiani illustri II, 1875; ders., Gli Eretici d'Italia, I—III (1865 f.) passim; Stancovich, Biografie Istriche, Capodistria 1888 (2. Aufl.); vgl. die Charakteristik Vergerios in der Einleitung zur Korresp. Bullingers (Quelle zur Schweizergesch. XXIII [1902]) und den Index zu Calvins Opera im CR XXII.

II. Spezielles: Ueber sein Leben bis 1549 giebt V. selbst Auskunft in: Di un libro di fra Ippolito Chizzuola (1563), bei Hubert Nr. 169, vgl. 171; über seine Thätigkeit als Nuntius vgl. Baumgarten, Karl V., Bd III (1892); über die Episode bei Spiera in Padova s. La Historia di M. Franc. Spiera (Hubert, Nr. 18). Den Prozeß behandeln Comba (Riv. Crist. 1873, H. 8—10) und Ferrai (Arch. Stor. Ital. 1885 disp. 2—5); andere Spezialia s. bei Benrath, Ref. in Venedig S. 119 f. Die Scene s. Begegnung mit Luther ist auf Grund der Veröffentlichung Friedensburgs (s. o.) mehrfach dargestellt worden. Sembritzki hat seine erste Reise nach Polen (und Königsberg) instruktiv behandelt (Altpreuß. Monatsschrift 1890).

Es giebt unter den Italienern des 16. Jahrhunderts, welche zu Vertretern der Reformation geworden sind, keinen, über den schon die zeitgenössischen Urteile so sehr auseinander gehen wie über den, dessen deutsche Biographie den Titelvermerk trägt: Päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und — Vorkämpfer des Evangeliums. Wenn die einen seine Umwandlung aus verletzter Eitelkeit oder unbefriedigtem Ehrgeiz oder noch Schlimmerem zu erklären bei der Hand sind, so versagen die anderen seiner eigenen Versicherung nicht den Glauben, daß ein tiefer gehendes Studium der hl. Schrift, ein genauerer Einblick in das widerchristliche Wesen der römischen Kirche, besonders aber die furchtbare Erfahrung am Krankenbette Spieras (s. u. S. 548, 27) ihn getrieben habe, mit seiner Vergangenheit zu brechen. Aber auch nachdem dies erfolgt war, lautet das Urteil auf protest. Seite über ihn noch verschieden; es wird erforderlich sein, auch da genauer auf die Quellen zurückzugehen, um ihn in den Zielen die er sich setzt und der Art, wie er sie verfolgt, zu würdigen. Pier Paolo Vergerio — der „jüngere" (s. Hubert in der Bibliogr. Nr. 1), weil ein gleichnamiges Glied seiner Familie schon in der Litteratur des 15. Jahrhunderts begegnet — war in Capodistria geboren, studierte in Padua, wo er 1518 den juristischen Doktorgrad erworben haben soll und wo wir ihn 1521 noch finden. Von dort aus ließ er durch Burkhard Schenk, dem er bei der Besorgung von Reliquien für den Kurfürsten Friedrich von Sachsen behilflich war, Spalatin seinen Wunsch vortragen, nach Wittenberg (nicht „Württemberg" wie Ferrai meint) zu weiteren Studien zu kommen. Aber der Plan wurde nicht realisiert und aus Padua 1. Mai 1522 datiert des V. erste Publikation (Hubert, Bibliographie Nr. 1), der im Jahre 1526 eine zweite folgte — jenes eine juristische Vorlesung, die er „**Patavii in amplissimi jurisconsultorum scholis**" gehalten hat, dieses eine Abhandlung in Gesprächsform über die venetianische Staatsverfassung (ebd. Nr. 2: **De Republica Veneta liber primus**). In praktischer Thätigkeit finden wir V. dann in Verona, Padua und Venedig — dort schloß er Beziehungen zu leitenden Persönlichkeiten, insbesondere dem Patriarchen von Aquileja, Marino Grimani, und trat mit Diana Contarini 1526 in die Ehe. Bei der Beglückwünschung des zum Kardinal ernannten Grimani 1528 hielt V. eine Rede (ebd. Nr. 3), die ein starkes kirchliches Interesse erkennen läßt, und schon im nächsten Jahre folgte in „**tre libri volgari**" (ebd. Nr. 4) an den König von Frankreich gerichtet, eine Bekämpfung der Ketzerei. Der Verlust seiner Gattin nach kurzer Ehe, vielleicht auch der Blick auf seine schnell zu hohen Stellungen in dem kirchlichen Dienste gelangten Brüder — des Bischofs Giov. Battista und des päpstlichen Sekretärs Aurelio — hat V. bestimmt, selbst diese Laufbahn einzuschlagen. Er that es mit so raschem Erfolge, daß wir ihn schon 1533 als päpstlichen Nuntius bei König Ferdinand in Angelegenheiten des vom Kaiser verlangten Konzils thätig sehen (vgl. Sleidan, **Comment. lib. VII, t. I, p.** 395 [Frankfurt 1775]), und daß Paul III. ihn alsbald wiederum nach Deutschland entsandte. Wenn die Kurie mit der Berufung des Konzils zögerte, so steht V. nicht auf ihrem Standpunkte; er drängt darauf und er thut auch in Deutschland was er kann, um ein Konzil vorzubereiten. „Er meinte wohl einmal" (Hubert, S. 6), „die Konzilssache sei in seiner Zeit von solcher Wichtigkeit, daß sich jeder, der den Glauben an Christus liebe, immerwährend damit beschäftigen müsse". Das Konzil aber müsse umfassende Reformen vornehmen (s. Friedensburg, S. 393, 396). Mit diesem Gedanken ging er über das hinaus, was die Reformkommission unter Paul III. im J. 1536 in ihrem **Consilium de Emendanda Ecclesia** niederlegte. Es ist anzuerkennen, daß hier das persönliche Interesse hinter dem sachlichen zurücktritt (wie Friedensburg S. 32 ff. treffend ausführt). Die Rundreise des Nuntius weist nun die merkwürdige Episode einer persönlichen Begegnung mit Luther (Köstlin, Luther 5. Aufl. II, 370 ff.) auf (7. Nov. 1535), über die bereits Pallavicini (l. III, c. 18) gegen Sarpi (l. I, § 74) gehandelt hat. Was dieser letztere mitteilt, ist allerdings, wenn man lediglich den jetzt zugänglichen Berichten des Nuntius (bei Lämmer, **Analecta Romana** 128 ff. und bei Friedensburg, Nuntiaturberr. I, 539 ff.) Glauben schenkt, nicht ganz entsprechend, sofern V. weit weniger von etwaiger Rückkehr Luthers zur katholischen Kirche als von dem Konzil gesprochen haben will. Wenn aber V. mit diesem Gedanken bei den deutschen Protestanten wenig erreichte, so ist dies nicht einem Mangel an Eifer oder an Geriebenheit zuzuschreiben. Das hat auch Paul III. erkannt, der V., nachdem er ihn durch Überweisung des Bistums Modrusz in Kroatien, dann des heimatlichen Capodistria belohnt hatte, noch zweimal über die Alpen sandte. Doch begab V. sich zunächst in seinen Sprengel. 1540 tritt er wieder hervor — bei dem Religionsgespräch in Worms, wo er in französischem Auftrage erschien, wie er denn auch in der Vorrede der Schrift „**Ad oratores Principum Germanorum qui Vormatiae con-**

venerunt" (s. Hubert, Bibliographie Nr. 9) sich an den König Franz I. wendet. Wenn er die Schrift betitelt „De Unitate et pace Ecclesiae", so ist es der Gedanke eines allgemeinen Konzils, den er als Heilmittel befürwortet. Gewisse Konzessionen — daß Mißbräuche vorhanden seien und daß man auch in Rom an deren Beseitigung zu gehen sich anschicke — gaben seinen Gegnern Gelegenheit zum Angriff (vgl. Sleidan III, 151). Er selbst aber, über Regensburg 1541 in die Heimat zurückgekehrt, beschloß, nun durch eindringende Studien sich zu wappnen. Daß damit die Brücke beschritten war, auf der der Anfang seines Überganges zur evangelischen Kirche zu suchen ist, ahnte V. nicht; noch überschritt er nicht die Linie der innerkirchlichen Reformversuche, wie Contarini u. A. sie eingehalten haben (vgl. Hubert, S. 13 f. sowie meine Gesch. der Ref. in Venedig, S. 47). Allein nach dem Siege der Intransigenten in der Kurie, denen zuerst Contarini zum Opfer fiel, war auch das verdächtig. Und als nun eine Denunziation (durch Frà Bonaventura aus Zara 13. Dez. 1544, abgedruckt in Rivista Crist. 1873, p. 301 ff.) Anlaß zum Prozeß vor dem Venetianischen Inquisitionsgericht gegeben und V. allerdings freigelassen, aber noch nicht in voller Form absolviert worden war, bediente sich der Kardinal von Santa Croce (Cervini) dieses Mittels, um V. — so lange die Sache nicht seitens der höchsten Instanz erledigt sei — von der Teilnahme an dem Trienter Konzil abzuhalten. V. blieb in Riva abwartend, kehrte dann aber tiefgekränkt zurück. Mit einem Hirtenbriefe an seine Capodistrier vom September 1546, der uns nicht mehr vorliegt (bei Hubert Nr. 12), beginnt nun die publizistische Thätigkeit, welche sich mehr und mehr gegen die Kurie wendet. Von seiner Abweisung vom Konzil an hat V. später seinen Protestantismus datiert (vgl. Hubert, Nr. 160 B 7); einer der nächstfolgenden Schriften, der oft gedruckten Geschichte Spieras (Hubert, Nr. 18), hat er den schneidend scharfen Scheidebrief an den Suffraganbischof Rota von Mantua beigegeben (s. Sixt V, S. 161—170). Noch ehe dieser erschien, hatte schon Muzio in den Vergeriane (gedr. Venedig 1550; der beigefügte Brief datiert vom 13. Januar 1546) seinen Landsmann offen des „Luthertums" angeklagt. Daß dessen Wandlung aber erst durch die Erfahrungen an Spieras Lager (s. d. Art. Spiera Bd XVIII, S. 648 f.) definitiv geworden, wird von V. selbst zuverlässig versichert; die 12 Abhandlungen, deren Abfassung wohl in diese Zeit fiel und die er unter dem 1. Januar 1550 dann in Basel erscheinen ließ (Hubert, Nr. 26), geben über seine dogmatische Stellung genaue Auskunft (vgl. m. Reform. in Venedig S. 52 f.).

Inzwischen waren nach dem erfolgten Bruch mit Rom auch noch andere Schriften erschienen (Hubert, Nr. 19—25), während von seiten der Gegner der Prozeß wieder aufgenommen worden war. Das Material auch dieses zweiten Prozesses liegt in vollem Umfange im Archivio de' Frari in Venedig vor; da aber der Abschluß eines Prozesses gegen einen Bischof der römischen Kurie vorbehalten bleibt, so ist auch dort das Urteil gesprochen worden und zwar im Konsistorium vom 3. Juli 1549, in welchem die Anklage in 34 Punkte zusammengefaßt und V. seines Amtes entsetzt und der Freiheit verlustig erklärt wurde (Breve bei Raynald, Ann. Eccles. ad a. 1549 § 23). Zwei Monate vorher war V. aus Italien geflüchtet, vor dem 15. Mai befand er sich in Chiavenna (Mainard an Bullinger unter diesem Datum s. Korresp. I), Ende Mai in Chur; dort und in Poschiavo hat er die nächsten Monate zugebracht, dann reiste er nach St. Gallen und Basel (Dez. 1549); im Januar 1550 folgte er einem Ruf als Pfarrer in Vicosoprano. Die letzten Früchte polemischer Schriftstellerei aus Italien brachte V. noch mit — sein Basler Gastfreund Curio gab sie heraus: Le otto difensioni etc. (bei Hubert, Nr. 31), ein Gegenstück zu den „12 trattatelli".

Die polemischen Schriften des V. sind so zahlreich und mannigfaltig, daß auch nur eine Aufzählung derselben sich hier verbietet. Indem er vom Auslande aus auf die Förderung der evangelischen Bewegung in Italien einzuwirken sucht, verfaßte er die meisten in italienischer Sprache: das Papsttum, sein Ursprung, seine Politik, die kirchlichen Bücherverbote, die Jubiläen, der Heiligen- und Reliquiendienst u. dgl. bilden den Gegenstand; durch ausgedehnten Briefwechsel mit flüchtigen oder im Vaterlande verfolgten Italienern, durch Anknüpfen stets neuer Beziehungen dient V. dem gleichen Zweck. Noch einmal, 1557, ist er von Görz aus wenigstens bis an die Grenze des venetianischen Gebietes vorgedrungen — aber den Boden Italiens hat er nicht mehr betreten. Bis 1553 wirkte er in Vicosoprano, auch in Pontresina, Casaccia und Samaden; in Poschiavo errichtete er eine Druckerei. Doch befriedigte ihn die bescheidene amtliche Thätigkeit nicht. Die der Gemeinde sich anschließenden Italiener waren ohnehin in Fragen des orthodoxen Bekenntnisses nicht sicher und brachten viel Rumor — V. hat Anstand genommen, doch nicht aus dogmatischen Gründen, die 1553 aufgestellte rhätische Konfession zu unterschreiben;

schädlich, ja unleidlich erschien ihm die Konzentration der gesamten Kirchenleitung in der einen Hand des Synodalvorstehers. Man versteht es auch, daß V. Kräfte in sich brach liegen fühlte. So hat er mit Freuden einem Rufe des Herzogs Christoph von Württemberg Folge geleistet (1553); jetzt erhielt er, in Tübingen wohnhaft, den Titel eines Rates und hatte im Dienst des Herzogs Übersetzungen zu machen, Korrespondenzen behufs Informationen zu führen, Reisen zu unternehmen und alles zur Befestigung und Ausbreitung der evangelischen Lehre zu thun (Schott in der 2. Aufl. der Encyklopädie Bd XVI, S. 354). Deshalb unterstützte ihn der Herzog reichlich auch bei der Herausgabe fernerer zahlreicher Schriften. „Ein unstätes Wanderleben führte V. auch in diesem letzten Teile seines Lebens. Beinahe kein Jahr verging, ohne daß er eine größere Reise unternommen hätte. Im Oktober 1554 besuchte er in Straßburg Sleidan, dem er wichtige und interessante Materialien für sein Geschichtswerk geliefert hatte (vgl. Hubert, S. 150ff.); im April und Mai 1555 war er wieder in Graubünden, besonders um den ausgezeichneten Juristen Gribaldi für Tübingen zu gewinnen" (s. oben Bd VII, 159, 49). Seit 1556 wendete er seine Blicke nach Polen; die erste Reise dorthin führte ihn zunächst in persönliche Beziehungen zum Herzog Albrecht von Preußen; am 20. Juli gleich nach der Ankunft schreibt er an Melanchthon (Staatsbibl. in München, Camerar. VIII, Nr. 4). Dem Herzog verdankte er, daß die bei Hubert verzeichneten Schriften Nr. 113ff. in Königsberg gedruckt worden sind. Seit dem gleichen Jahre datieren die bei Sixt gedruckten Briefe an Albrecht. Der eigentliche Zielpunkt der Reise war jedoch Polen selbst und die Förderung und Verteidigung der evangelischen Bewegung, die bis in die Mitte der fünfziger Jahre bedeutende Erfolge erzielt hatte (s. d. Art. Polen, Bd XV, S. 519f.). Daß V. 23 Jahre vorher in Wien die jetzt mit dem Könige Sigismund II. in zweiter Ehe vermählte Katharina von Österreich aus der Taufe gehoben hatte, verschaffte ihm am Hofe Zugang, wie er denn auch mit dem Beschützer der Protestanten, dem Fürsten Radziwill in Wilna, in Beziehung trat (vgl. Duae Epistolae, bei Hubert, Nr. 114, ebd. 115). Seinen Hauptzweck, den Schachzügen des Nuntius Lipomano zu begegnen, hat er im ganzen erreicht (vgl. die Korrespondenz mit Herzog Christoph und Hubert, Bibliographie Nr. 124, 124[a], 126). Im Herbst 1559 reiste er, nachdem seine Streitschrift gegen den Bischof Hosius von Ermland (Hubert, Nr. 131, 140) erschienen war, zum zweitenmal nach Polen. In der Zwischenzeit war er 1557 in Wien, um Maximilian II., mit welchem Herzog Christoph in vertrautem Briefwechsel stand, in seiner evangelisierenden Richtung zu bestärken; 1558 trat er mit Elisabeth von England in Korrespondenz, die indessen nicht zu dem vom Herzog vorgeschlagenen Schutz- und Trutzbündnisse führte. Bei dem Tode Franz I. von Frankreich (Dez. 1558) wurde ihm die Bitte dorthin zu reisen abgeschlagen, auch dem Religionsgespräch in Poissy (s. oben Bd XV, S. 497) durfte er nicht beiwohnen, „wofür er sich in knabenhafter Weise rächte" (s. Baum, Beza II, 419ff.); „auch die Hoffnung bei dem 1560 wieder zusammengetretenen Konzil in Trient gegenwärtig sein zu können, schlug fehl" (Schott, a. a. O. S. 356f.). In Graubünden finden wir ihn wieder 1561, 1562, 1563, 1564, teils kirchlich teils politisch beschäftigt. „Ein wesentliches Verdienst erwarb sich V. um das Zustandekommen der Bibelübersetzung in das Südslavische (Slovenische); im Dezember 1554 traf er mit Primus Truber (s. d. A. oben S. 136) zusammen, überwand die Bedenklichkeiten des bescheidenen Mannes, stellte den Schutz und die Teilnahme Herzog Christophs bei dem Werke in Aussicht und versprach auch sonst Geldbeiträge zu beschaffen" (Schott, S. 356).

In all diesen Jahren setzte V. mit Eifer seine polemische Schriftstellerei fort: die verschiedensten Fragen hat er weiter behandelt, die Konzilsfrage steht dabei in erster Reihe. Wie ein christliches Konzil beschaffen sein müsse, das legt er den Freunden im Veltlin in einer seiner letzten Schriften im Jahre 1562 noch dar (Hubert, Nr. 168); hinter dieser hat das Verzeichnis nur noch die Antwort auf den Angriff des Frà Chizzuola in italienisch und lateinisch (Nr. 169, 171), sowie den ersten (einzigen) Band der „Opera" (s. o.), zu dessen Herausgabe 1563 V. 200 Gulden vom Herzog Albrecht erhalten hatte. Mit diesen Veröffentlichungen schließt seine litterarische Thätigkeit ab. Seit Frühjahr 1565 kränkelte V., am 4. Oktober starb er. Der Herzog wies ihm seine letzte Ruhestätte in der Georgenkirche an — ein ihm gewidmetes Epitaphium mit ehrender Unterschrift ist 1636 auf Betreiben der Jesuiten entfernt worden und, obgleich später wieder eingesetzt, findet es sich jetzt nicht mehr.

„Eine gerechte Würdigung dieses Mannes" sagt Schott a. a. O. S. 357, „ist bei seiner Vielseitigkeit und seinem vielbewegten Leben außerordentlich schwierig. Daß Rom in dem übergetretenen Bischof nur den Apostaten sah, ist begreiflich; redlich hat V. die An-

feindungen, welche er von dorther erfuhr, heimgezahlt — sein protestantischer Glaube ist mit einer guten Beigabe Haß gegen das Papsttum und seine Vertreter gemischt. Über seine maßlose Eitelkeit, über seine unangenehme Vielgeschäftigkeit und seine Sucht, sich in alles zu mengen, hatten auch die Protestanten sehr zu klagen, offene ehrliche Einfachheit darf man bei ihm nicht suchen. Aber sein Verdienst bleibt, den Übertritt zu einem andern Glauben, zu welchem ihn Gewissen und äußere Verhältnisse trieben, wirklich ausgeführt zu haben, vor dem Bruch mit seiner Kirche und seiner Heimat nicht zurückgeschreckt zu sein, während die meisten seiner Landsleute noch im letzten Augenblick umkehrten. Darin liegt aber das Tragische seines Lebens, daß er diesen Schritt that zu einer Zeit, als die Sache der Reformation in Italien schon sehr übel stand, und daß V., der diesen Zustand wohl kannte, doch durch keine weltlichen Vorteile sich bestimmen ließ, Katholik und Bischof zu bleiben, dürfen wir ihm sicher zu hoher Ehre anrechnen." **Benrath.**

Verklärung s. d. A. Seligkeit Bd XVIII S. 179.

Verlöbnis 1. bei den Hebräern s. d. A. Familie bei d. H. Bd V S. 741,21, **2. bei den Christen** s. d. A. Eherecht Bd V S. 218, 38.

Vermigli, Pietro Martire, italienischer Reformator, geb. 1500, gest. 1562. — Seine Schriften: Una semplice dichiarazione sopra i dodici articoli della Fede cristiana (1542). Neudruck in: Biblioteca della Rif. It. Firenze 1883, lat. als „Catechismo" in den Loci Communes (s. u.). — Se gli Evangelici siano scismatici per essersi separati dai Papisti. ebd. 1884, ist eine ital. Bearbeitung der betr. Ausführungen in dem lat Kommentar zu den Büchern der Könige (s. u.) und ist unter dem Titel: Trattato della vera Chiesa cattolica e della necessità di vivere in essa, dell' eccellente teologo M. Pietro M Vermigli separat 1573 erschienen. — Defensio doctrinae veteris et apost. de sacr. Eucharistiae contra Steph. Gardiner o. O. u. J. — Defensio ad Smythei libellos de coelibatu . . . et votis, Basel 1559. — Die Akten der Oxforder Disputation: Tractatio de Sacr. Euch., nebst Disputatio de eodem sacr . . . Londini 1549 (Zürich 1552, 1557, London 1562), englisch frz. 1562. — Dial. de utraque persona in Christo (Zürich 1561 u. ö.). — In selectissimam S. Pauli priorem ad Cor. epistulam (Edward VI. gewidmet), Zürich 1551. — In epist. S. Pauli ad Romanos, ebd. 1561. — In librum Judicum, ebd. 1565. — In duos libros Samuelis, ebd. 1564, 1567, 1595. — Regum libri duo cum Commentariis, ebd. 1571. — In primum l. Mosis qui Genesis dicitus Commentarii, Zürich 1569, 1572, 1579, Heidelberg 1606. — Preces sacrae ex Psalmis Davidis desumptae, Zürich 1564; frz. 1565; engl. 1599. — Comm. in Coment. Jeremiae, Zürich 1562; 1629. — Dialogus de utraque Christi natura, Zürich 1562 u. ö. — Loci Communes D. Petri M. V. (ed. Masson), London 1576; 2. Ausg (ed. Gualther) Zürich 1580, 1587; Heidelberg 1593, 1613, 1622; Genf 1624; Amsterdam 1656; engl., 1583. Briefe in: Zürich Letters, passim. — Litteratur: Simler, Oratio de vita et obitu D. P. M. Zürich 1562; Schlosser, Leben des Th. Beza und des P. M. V., Heidelberg 1807; Schmidt, P. M. V., Leben und ausgew. Schriften, 1858. Hist. de exhumatione Catharinae D. P. Martyris conjugis (Argentor. 1561). Nach Jociscus, De vita Oporini hat dieser gedruckt: De Catharina Vermilla P. Martyris uxore historia. Strype Annals of the Ref. I, 1; Wood, Hist. Univ. Oxon. I. Vgl. den Index zu den Opera Calvini (CR) XXII.

„Der gelehrteste" unter den italienischen Protestanten des 16. Jahrhunderts ward in Florenz geboren am 8. September 1500. Frommer Sinn führte den 16jährigen gegen des Vaters Willen in das unfern der Stadt unter Fiesole gelegene Kloster der Chorherren vom hl. Augustin. Seine Studien vollendete er in Padua; dort hat er die Dialektik theoretisch und praktisch kennen gelernt und sich mit der aristotelischen Philosophie gründlich vertraut gemacht, hat er doch in späteren Jahren noch die nicomachische Ethik seinen Vorlesungen über die Sittenlehre zum Grunde gelegt und selbst einen Kommentar zu derselben herausgegeben. Das Griechische studierte er schon in Padua, Hebräisch lernte er von einem jüdischen Arzte in Bologna. Inzwischen hatten ihn seit 1525 die Oberen als Fastenprediger ausgesandt, während er in mehreren Klöstern Vorlesungen über alte Litteratur und Philosophie hielt. Praktisch wirksam finden wir ihn zuerst in Spoleto, wo er als „Reformator" des Ordens in das verweltlichte Kloster eine bessere Zucht einführte und durch seine Predigten die Eintracht unter den Bürgern wieder herstellte. V. schien zu den höchsten Würden bestimmt. Nach drei Jahren zum Prior des großen Klosters S. Pietro ad Aram in Neapel ernannt, hat sich dort sein Schicksal entschieden.

Dieser hochbegabte Mann, den ein Contarini nicht hoch genug rühmen konnte (vgl. Lämmer, Monun. Vatic. [1861] S. 301), trat dem um Juan Valdés (s. d. Art. oben S. 380 ff.) sich sammelnden Kreise bei. Die ebenso tiefwurzelnde wie abgeklärte Valdéssche

Theologie und Frömmigkeit traf in ihm den rechten Boden — auch Ochino (s. d. Art. Bd XIV, S. 257), der seit 1538 in Neapel wirkte und bei dem sich dort der Umschwung vorbereitete, hat Einfluß auf V. geübt. Ähnlich wie diese hat er jetzt biblisch gelehrt und gepredigt, ohne doch in offene Opposition zu dem Hergebrachten zu treten, wie das denn überhaupt in dem Valdésschen Kreise nicht üblich war. Noch 1541 übertrug ihm 5 der Konvent das wichtige Amt eines Visitators im Orden, das ihn freilich von Neapel entfernte. Im folgenden Jahre finden wir ihn als Prior von San Frediano in Lucca. Hier ging V. bestimmter reformatorisch vor, zwang die Chorherren zum Leben nach der Regel (vgl. Eynard, **Lucques et les Burlamacchi** [1848] S. 306) und legte den größten Nachdruck auf die Vorbildung der Novizen. Einen Celso Martinengo aus Bres- 10 cia, Paolo Lacisio aus Verona, Emanuele Tremellio (s. d. Art. oben S. 95 ff.) berief er, die klassischen Sprachen und das Hebräische zu lehren; vor allem unterstützte seine Bestrebungen Celio Secondo Curione (s. d. Art. Bd IV, S. 354, 57 ff.); V. selbst erklärte den Römerbrief. Die 1542 verfaßte Schrift „**Una semplice dichiarazione**" (s. o.) zeigt seine evangelisch-theologischen Ansichten, wie er sie in Neapel und auf Grund von 15 reformatorischen Schriften aus Deutschland gebildet hatte. Dem Rate der Stadt, der schon 1525 ein Dekret gegen ketzerische Schriften erlassen hatte (s. Tommasini, **Sommario della storia di Lucca im Arch. stor. ital.** Bd X [1847], **Docc.** S. 162), machte der Kardinal Guidiccione, Bischof von Lucca, im Juni 1542 Anzeige; dann wurden acht „lutherische" Sätze des Predigers Don Constantino denunziert, der entfloh 20 — endlich V. selbst angeklagt, der vor das Ordenskapitel nach Genua citiert wurde. Er zog es vor, sein Vaterland zu verlassen — in Pisa feierte er mit den oben Genannten das Abendmahl nach evangelischer Weise; mit ihm zog Giulio Santerenziano, der bis zum Ende sein treuer Gefährte geblieben ist. In dem zweiten Index des Senates von Lucca (1545) bekam die Abschiedsschrift V.s (Inhalt s. bei Schmidt, S. 37 ff.) eine hervor- 25 ragende Stelle angewiesen.

Über Florenz, wo V. mit Ochino zusammentraf, Bologna und Ferrara, wo die Herzogin Renata ihn gütig aufnahm, und Verona gelangte er nach Zürich, Basel, dann Straßburg; hier übernahm er die Professur des ATs. An die Gesinnungsgenossen in Lucca richtete er ein Schreiben, welches lateinisch (**De fuga in persecutione**) in den 30 **Loci communes** abgedruckt ist. Vier Jahre lang hat V. sein Wissen und sein Lehrtalent mit großem Erfolge in Straßburg bewährt (**Statuts etc.** [s. u.] S. 32 f. u. **passim**). Nach dem schmalkaldischen Kriege folgte er wie andere der Einladung Cranmers und übernahm eine Professur in Oxford 1547. Seine Vorträge über das Abendmahl führten zu einer mehrtägigen Disputation im Mai 1549 (s. o. die Akten); in das englische 35 Glaubensbekenntnis von 1552 wurden die Hauptlehren von Erbsünde, Gnadenwahl und Rechtfertigung nach seiner Formulierung aufgenommen, und daß die anglikanische Kirche von Transsubstantiation nichts wissen will, wird dem Ergebnisse der Disputation mit verdankt. Nachdem V. noch mit Butzer an der Aufstellung der neuen Liturgie (**Book of Common Prayer** von 1552) beteiligt gewesen war, erreichte ihn, obwohl Marbach da- 40 gegen wirkte, eine Einladung zur Rückkehr in die alte Straßburger Stelle (vgl. **Statuts et Privilèges des Univ. franç. [Strassbourg]** von Fournier, Paris 1894, S. 203 f.) — nach der Thronbesteigung der blutigen Maria 1553 gab er dem Raum. Inzwischen war in Oxford seine Gattin gestorben, wie vorher auch Butzer und Fagius. An ihrer aller Leichen hat die grabschänderische Wut der Fanatiker sich bethätigt (s. o. **Historia** 45 **vera**, von Konrad Hubert verfaßt und mehrfach in **Indices libr. proh.** verzeichnet; vgl. Reusch, Index I, S. 420).

Als die Nachricht darüber kam (1556), war V. in schweren litterarischen Kampf verwickelt und zwar über die Abendmahlslehre gegen Westphal (s. d. Art. und Schmidt, Vermigli S. 178 ff.). — Er hatte Straßburg, wo die alte Weitherzigkeit einem engherzigen Kon- 50 fessionalismus Platz gemacht hatte (s. d. Art. Marbach, Bd XII, S. 245, 54, 246, 18 und Schmidt a. a. O. S. 169 ff.) wieder verlassen, um in Zürich die letzten Jahre im Frieden und in gesegnetem Wirken zu verbringen. Noch von Straßburg aus hatte V. an die von der Inquisition hart bedrängten Evangelischgesinnten in Lucca ein Schreiben zur Stärkung gerichtet (lat. durch T. Duno, **Loci com.** p. 1100 sq., Auszug bei Schmidt S. 160 ff.); 55 viele entwichen seit 1555, meist nach Genf, wo wir dann Vertreter der Familien Balbani, Burlamacchi, Calandrini, Cattani, Diodati, Micheli, Minutoli, Turretini u. a. finden (vgl. Galiffe, **Refuge ital. de Genève** [1881]. Auch in den Osten richtete er, veranlaßt durch Lismanin, der 1556 bei ihm und Zanchi (s. d. A.) in Straßburg erschien, seinen Blick: sein Schreiben an die Polen, welches die von Stancaro (s. d. A. Bd XVIII, S. 752) zur Be- 60

sprechung gebrachte Frage nach dem Verdienste des Todesleidens Christi verhandelte, vom 14. Februar 1556 datiert, findet sich in den **Loci communes** S. 1109 ff. Es sind darin auch beachtenswerte Winke für die Durchführung der Reformation und die Einrichtung evangelischen Kirchenwesens gegeben.

So finden wir denn V., nachdem er Berufungen nach Genf und nach Heidelberg abgelehnt hatte, mit Ochino in Zürich vereinigt; mit einer bedeutenden Lehrthätigkeit verband sich umfangreiche theologische Schriftstellerei — abgesehen von Gutachten und zahlreichen Korrespondenzen z. B. mit Melanchthon, Calvin und englischen Theologen, haben wir von ihm als größere Werke aus der Zeit die **Defensio** gegen Gardiner (s. o.) 1559, sowie die gegen Smith (s. o.); auch einige in Oxford gehaltene Vorlesungen gab er jetzt heraus. Abgesehen von erneuerter Verwahrung in der Abendmahlsfrage sind ihm, der mit Calvin entschiedener Prädestinatianer war, dogmatische Kämpfe auch in Zürich nicht erspart geblieben — daß der über den freien Willen laxer lehrende Bibliander 1560 quiesziert wurde, war durch ein Gutachten von V. entschieden worden. Bei dem durch Brenz (s. d. A. Bd III, S. 386, 36 ff.) hervorgerufenen Streit über die Ubiquität trat er mit dem **Dialogus de utraque natura in Christo** (s. o.) der ubiquitistischen Lehre entgegen, ohne daß ihm (und Bullinger) die Lösung der schwierigen Frage gelungen wäre. Ergebnisreicher schien seine Mitwirkung bei dem Gespräche zu Poissy 1561 (s. d. Art. Bd XV, S. 498 ff.), wo er als Landsmann der Königin sich höchst ehrenvoller Aufnahme erfreute, zu werden; allein das Gespräch hatte das Schicksal der meisten — es blieb ohne Frucht, die deckende Formel wurde von der Sorbonne verworfen (über V.s Anteil s. Schmidt, S. 254 ff.). Den mit einem anerkennenden Schreiben der Königin nach Zürich Zurückgekehrten (Nov. 1561) fand schon Zanchi vor, der sich Hilfe im Streit mit Marbach zu holen kam — das Gutachten, welches die Züricher in diesem Prädestinationsstreite ausgestellt haben, der an den Tag brachte, wie sehr die lutherischen Theologen selbst von der Stellung, die einst ihr Meister gegen Erasmus verfochten hatte, abgewichen waren, ist von V. verfaßt als seine vorletzte Schrift; es findet sich in der **Opera Zanchii** [1619] Bd VII, 1, 72 ff. und deutsch teilweise bei Schweizer, Centraldogmen I, 454 ff. In der letzten Schrift, vom April 1562, äußerte er sich gutachtend über die seitens der Frankfurter (reformierten französischen) Gemeinde ihm vorgelegte Frage: ob es angängig sei, angesichts des Verbotes eigenen Gottesdienst zu halten, also in Ermangelung eigener Geistlichen, die Kinder von lutherischen Predigern taufen zu lassen? — und zwar: lieber gar nicht als von diesen, da Taufe zur Seligkeit nicht notwendig; aber Wiedertaufe unter keinen Umständen! Schon hatte sich V. zu einer neuen Antwort auf einen Angriff von Brenz' Seiten angeschickt, im Sommer 1562, da ergriff ihn eine epidemische Krankheit; das Ende vor Augen, traf er Fürsorge für seine zweite Gattin, vermachte seine Bücher und Manuskripte dem treuen Santerenziano und starb am 12. Dezember 1562 im festen Glauben an „Jesum Christum, den der Vater als einzigen Heiland den Menschen gegeben hat". Josias Simler, sein Nachfolger, hielt ihm die akademische Gedächtnisrede (**Oratio** s. o.), andere Freunde schrieben sein Lob in lateinischen Versen nieder, eine silberne Denkmünze mit seinem Bilde wurde geprägt; seine einzige Tochter, erst an einen Italiener verheiratet, wurde später Pfarrfrau in Thalwil. Seine Kommentare zu den Büchern Samuelis und der Könige, sowie zu einem Teile der Genesis und den Klageliedern (s. o.) u. a. gaben die Freunde heraus — sein bedeutendstes litterarisches Denkmal bleiben die von Masson (in London 1575, später noch mehrfach) gedruckten **Loci communes**, umfassende Auszüge und ganze Schriften enthaltend. **Benrath.**

Veronica s. d. A. Christusbilder Bd IV S. 71, 8. Zur Litteratur ist nachzutragen: v. Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur chr. Legende, Leipzig 1899; C. G. N. de Vooys, **De middelnederlandse Legenden over Pilatus, Veronica en Judas. Tijdschr. v. Nederl. Taal- en Letterk. XX**, 1901; de Waal, Die antiken Reliquiare der Peterskirche, RQS VII 1893 S. 253; L. Cust u. v. Dobschütz, **The Likeness of Christ in The Burlington Magazine**, 1904 Sept.

Versöhnung. — J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis, 2. A. 1857—60 und Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren I—IV, 1856—59, dazu C. Weizsäcker, JdTh 1858; A. Ritschl, Die chr. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, 3. A. 1888 f.; G. Kreibig, Die Versöhnungslehre auf Grund des chr. Bewußtseins, 1878; Th. Häring, Zum Begriff d. Sühne, ThStK 1888 und Zur Versöhnungslehre, 1893; M. Kähler, Die Versöhnung durch Christus, 2. A. 1907 und Dogmatische Zeitfragen II, 1899; G. A. Fr. Ecklin, Der Heilswert des Todes Jesu, 1888 und Erlösung und Versöhnung, 1903; K. W. Ziegler, Die Ver-

söhnung mit Gott, 1902; O. Kirn, Die Versöhnung durch Christus, 1902; O. Bensow, Die Lehre von der Versöhnung, 1904; P. Mezger, Das Kreuz Christi und das moderne Denken, 1907. — Franz Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrief, 1857, Anhang; A. Ritschl, De ira Dei, 1859; F. Weber, Vom Zorne Gottes, 1862; E. Riehm, Der Begriff der Sühne im AT, 1877; A. Schmoller, Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opferthora, ThStK 1891; C. v. Orelli, Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen Versöhnungslehre, ZkWL 1884; J. Herrmann, Die Idee der Sühne im AT, 1905; E. Kühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, 1890; A. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895; G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu, 1901. — F. Chr. Baur, Die chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1838; G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern, 1905; J. Gottschick, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, ZThK 1901 und Studien zur Versöhnungslehre des MA., ZKG XXII—XXIV; O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, 1901; H. Cremer, Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs, ThStK 1880; Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre, ebd. 1893; H. Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Werk Christi, ThStK 1894; A. Krauß, Das Mittleramt nach dem Schema des munus triplex, JdTh Bd 17; über Luthers Versöhnungslehre: J. Köstlin 2. A. 1901, Th. Harnack 1862/86 und Gottschick, Propter Christum, ZThK 1897. — Die ältere Litteratur findet sich bei Baur u. Ritschl verzeichnet. Außerdem die dogmatischen Darstellungen von Schleiermacher, K. J. Nitzsch, Thomasius, Philippi, J. T. Beck, W. Fr. Geß, J. A. Dorner, Frank, Luthardt, J. Kaftan, Th. Häring, die biblisch-theologischen von Oehler, H. Schultz, Dillmann, Marti, Stade, B. Weiß, Holtzmann, Beyschlag, die dogmengeschichtlichen von A. Harnack, Loofs, R. Seeberg.

1. Unter den Begriffen, welche die Aufhebung der Sünde bezeichnen, hat Versöhnung einen engeren Spielraum als Erlösung. Während die letztere ebenso das Verschwinden der aus der Sünde folgenden Übel wie das der gottwidrigen Willensrichtung selbst und der mit ihr verbundenen Schuld ausdrücken kann, wird Versöhnung nur von der Wegnahme der an der Sünde haftenden Schuld gebraucht. Dieser Verselbstständigung des Schuldmoments liegt die Erkenntnis zu Grund, daß die Gestaltung des persönlichen Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott die eigentliche Lebensfrage der Religion bildet. Nicht alle höheren Religionen, die sich durch die beherrschende Stellung der Erlösung in ihrem Ideenkreis als Erlösungsreligionen charakterisieren (vgl. A. Erlösung, Bd V S. 461 f.), teilen diese Erkenntnis. Sie entsteht nur da, wo die Sünde, von aller bloß physischen Unreinheit und natürlichen Unvollkommenheit unterschieden, als Willensgegensatz gegen Gott gefaßt und Gott selbst als die persönliche Autorität gedacht wird, die das sittliche Gesetz giebt und wahrt. Dann entsteht notwendig die Aufgabe, auch die Erlösung an einer ethischen Norm zu orientieren, also das religiöse Verlangen nach der schützenden Huld der Gottheit mit der Geltung einer sittlichen Ordnung auseinanderzusetzen, die in der Richtung des göttlichen Willens begründet ist. Diese maßgebende Stelle hat der Gedanke der Versöhnung nur in der christlichen Religion; aber er gewinnt sie in steigendem Maße auch schon in ihrer israelitischen, speziell prophetischen Vorstufe, worin die geschichtliche Kontinuität der beiden biblischen Religionsstufen am deutlichsten hervortritt. Beide erkennen das tiefste religiöse Problem in der Frage, wie trotz der in ihrer umfassenden Wirklichkeit anerkannten und als willensmäßiger Widerspruch gegen Gott gewerteten Sünde die beseligende Gemeinschaft mit Gott möglich ist, und sie sehen in seiner Lösung durch Gottes offenbarende That den höchsten Erweis seiner Liebe. In dem Versöhnungsgedanken begegnen sich so die Sehnsucht des nach Gott verlangenden Herzens und der Ernst des Gewissens, dem Gottes Gegensatz gegen die Sünde mit schmerzlicher Klarheit bewußt ist. An der Möglichkeit und Wirklichkeit der Versöhnung hängt darum hier die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erlösung überhaupt. Giebt es eine mit der sittlichen Ordnung zusammenstimmende Aufhebung der Schuld, eine Vergebung der Sünden, die wirklich als That des heiligen Gottes feststeht, so ist auch zur Aufhebung der den Willen knechtenden Sündenmacht und des lebenbedrohenden Übels durch die göttliche Liebe der Weg gebahnt. Daraus erhellt, wie sehr gerade im Versöhnungsglauben die Eigentümlichkeit des Christentums sich ausprägt. In ihm findet die christliche Auffassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit, von Gottes Wesen und Christi Wirken, von der Bedeutung der Sünde und dem Wert der Gnade ihren bestimmten Ausdruck wie ihren festen Halt.

Auch in anderen Religionen spielen die Begriffe Versöhnung und sühnen eine Rolle; aber ihr Sinn ist ein charakteristisch verschiedener. Sofern die Gottheit immer gewisse Forderungen mindestens kultischer Art an ihre Verehrer stellt, ist mit der Möglichkeit ihrer absichtlichen oder unabsichtlichen Verletzung zu rechnen, welche die Ungunst der Gott-

heit hervorruft und in der Versagung von Wohlthaten oder Verhängung von Plagen spürbar wird. Solche Verfehlungen gilt es dann zu sühnen d. h. durch ein bestimmt vorgeschriebenes kultisch-technisches, vielfach recht mechanisches Verfahren (Zaubersprüche, Reinigungen, Opfer) zu beseitigen oder auszugleichen. Aus der auf das widrige Vorkommnis selbst bezogenen Suhnung folgt dann die Versöhnung der Gottheit, die Umwandlung ihrer Ungunst in neue Gunst, deren Wert namentlich in der Wegnahme ihrer Plagen und der Wiederaufnahme ihres Wohlthuns erblickt wird. Sühnung und Versöhnung sind hier menschliche Veranstaltungen, zu denen sich die Gottheit passiv, jedenfalls rezeptiv verhält. Wo man die Gottheit selbst um Sühnung angeht (so Agni in der indischen Religion — Oldenberg, Relig. des Veda 291 — oder Apollo in der griechischen — Chantepie de la Saussaye II², 381 —), hängt dies damit zusammen, daß sie als reinigende Naturmacht oder als höchste priesterliche Instanz gedacht ist. Im Unterschied davon führt schon das AT die sühnende Wirkung des Opfers auf göttliche Stiftung zurück Le 17, 11 und das NT weiß nur von einer Versöhnung, die Gott selbst aus freien Stücken vollzieht und darreicht 2 Ko 5, 19. Eine weitere Differenz liegt darin, daß auf heidnischem Boden eine Versöhnung nur von Fall zu Fall notwendig wird, wenn besondere, das menschliche Wohl beeinträchtigende Erfahrungen auf eine Ungnade der Gottheit hindeuten, während sie nach christlicher Auffassung die unerläßliche und beständige Grundlage alles wahren, den Hemmungen der Welt entnommenen Lebens bildet. Darum findet hier das religiöse Verlangen auch nur in einer alle Beziehungen und Momente des menschlichen Daseins umfassenden Versöhnung Ruhe. Endlich gilt schon dem AT keine bloß mechanisch-kultische Leistung als hinreichend, um schwerere Verschuldungen auszugleichen. Das NT vollendet diese Verinnerlichung des Versöhnungsgedankens, indem es nur das sittlich vollkommene Thun und Leiden des sündlosen Gottessohnes als wirkliche Sühne gelten und nur den reuevollen Glauben an ihrer Geltung Anteil gewinnen läßt.

Die Worte Versöhnung und versöhnen vereinigen in unserer deutschen Bibel die Bedeutungen von *ἱλάσκεσθαι*, eine Verfehlung unwirksam machen bezw. Verzeihung für sie auswirken und *καταλλάσσειν*, entzweite Parteien vereinigen, entfremdete Personen in den Friedensstand versetzen (vgl. Kähler, Dogm. Zeitfragen II, 3 ff.). Beide Vorstellungen sind insofern verschieden orientiert, als *ἱλάσκεσθαι* auf geschehene Verfehlungen geht und Sache des menschlichen Priesters ist, wenn schon auf Grund und im Rahmen einer göttlichen Ordnung, während bei *καταλλάσσειν* Gott immer das handelnde Subjekt ist, niemals das Objekt, auf das gewirkt wird. Daraus darf man nicht folgern, daß die Versöhnung im Sinn des NT bloß Umstimmung der sündigen Menschen sei. Die Notwendigkeit einer geordneten Ausgleichung der Sünde für Gottes Urteil wird schon dadurch im Bewußtsein erhalten, daß es auf *ἱλασμός* abzielende Handlungen giebt, an die der Erfolg der *καταλλαγή* geknüpft ist (vgl. Rö 3, 25; 1 Jo 4, 10). Offenbar aber liegt das unterscheidende Neue der christlichen Anschauung nicht darin, daß es sühnende Akte für begangene Verfehlungen giebt — in dieser Beziehung wird es nur darauf ankommen, an welche Bedingungen man dort und hier die göttliche Verzeihung geknüpft denkt — sondern darin, daß es eine Selbstbewegung der Gottheit giebt, die darauf abzielt, das gestörte Verhältnis wiederherzustellen.

Etymologisch scheint sühnen — ahd. suonen, mhd. süenen —, wovon versöhnen herstammt, so viel wie herstellen, ausgleichen, sei es durch gerichtlichen Spruch, sei es durch friedliche Einigung über einen entsprechenden Ersatz zu bedeuten (s. die WBB. von Heyne und Kluge).

2. Der Glaube des alttestamentlichen Frommen, daß es für den Sünder einen Weg zur Versöhnung mit Gott giebt, wurzelt in der Grundüberzeugung der israelitischen Religion, wonach das Verhältnis Gottes zu seinem Volk auf erbarmender Liebe beruht. Aus Liebe hat Jahwe Israel erwählt Ho 11, 1, ohne daß dessen Vorzüge dabei ins Gewicht gefallen wären Dt 7, 7 f.; 9, 4 f. In Liebe bleibt er ihm darum auch zugethan Jes 49, 15 f., denn er ist „barmherzig, gnädig, langsam zum Zorn und reich an Huld und Treue" Ex 34, 6 f. Mit derselben Souveränität, mit der er den Bund geschlossen hat, hält er ihn aufrecht. Wenn er vergiebt, thut er es „um seinetwillen" Jes 43, 25, aus freier eigener Bewegung. Es giebt darum hier keine Gott abgerungene Versöhnung; sie kann nur das freie Geschenk seines Erbarmens sein. Darauf gründet sich ebenso die Demut wie die Zuversicht des alttestamentlichen Heilsglaubens. Und da sich dieser Charakterzug des israelitischen Gottesbegriffs in dem Bestand und der Festigkeit des Bundesverhältnisses ausprägt, kann auch statt Gottes Erbarmen die Thatsache des Bundes als Gewähr seiner Bereitschaft zur Vergebung genannt werden Ps 106, 45; Mi 7, 20. Ist aber Israels

Verbindung mit Jahwe kein Naturverhältnis, sondern eine Stiftung seines Gottes, so bestimmt derselbe Wille, der den Bund aufgerichtet hat, auch seine Ordnungen. Diese können nur sittliche Ordnungen sein. Denn Jahwes Grundeigenschaft, die Heiligkeit, ist, wenn auch nicht von Anfang an, so jedenfalls in prophetischer Zeit wesentlich als sittliche Erhabenheit gedacht, die das Böse abwehrt und vernichtet (vgl. A. Heiligkeit Bd VII S. 571 f.). Jahwe duldet darum keinen Frevel in seiner Nähe Pf 15. Ein sündiges Volk kann nur so lange im Bundesverhältnis mit ihm stehen, als sein Eifer rege bleibt, sittliche Greuel aus seiner Mitte zu entfernen und die ihm durch Gottes Erwählung aufgegebene Heiligkeit d. h. sittliche Gleichartigkeit mit Gott zu verwirklichen. Ist darum Gott vermöge seiner Barmherzigkeit zur Vergebung bereit, so kann diese doch nur im Einklang mit seiner Heiligkeit erfolgen und jede Art von Sühne muß dieser sittlichen Bedingtheit der göttlichen Huld genügen. Gegen absichtliche und grundsätzliche Mißachtung der Bundespflicht reagiert Gottes Heiligkeit als Zorn, Le 10, 1 ff.; Nu 11, 1; c. 16; 21, 5 ff., der sich auch gegen die Gemeinde wendet, wenn diese sich durch schlaffe Nachsicht mit dem Schuldigen seines Frevels teilhaftig macht Jos c. 7. Wie anderwärts so wird auch in Israel die Vorstellung vom Zorn Gottes zunächst durch auffallende Strafgerichte erregt. Allein mit der Vertiefung des Sündenbewußtseins erweitert und verfeinert sich die Vorstellung. Der Gebrauch des Worts in den Psalmen z. B. 6, 1—8; 38, 2—15; 102, 10 f. läßt erkennen, daß zuletzt jede unvergebene Schuld als Gegenstand des göttlichen Zorns gilt. Diesem Thatbestand wird Ritschls Theorie (Rechtfertigung und Versöhnung II, 130 ff.) von dem allmählichen Verschwinden der Zorneserfahrung aus dem aktuellen Bewußtsein der Heilsgemeinde und von der ausschließlichen Verknüpfung des Zorns mit dem Endgericht nicht gerecht. Dagegen muß anerkannt werden, daß den Propheten und Psalmsängern Jahwes Zorn nicht als eine ihn beherrschende Gesinnung gilt, die seine Liebe aufzuheben vermöchte, sondern als eine je und je zu menschlicher Erfahrung kommende Bethätigung seiner Heiligkeit. Darum liegt auch im Zorn Gottes keine Schranke der Verzeihung, die nicht in seiner Heiligkeit schon enthalten wäre. Bezeichnet die Heiligkeit die sittliche Vollkommenheit Gottes nach ihrem prinzipiellen Wesen und darum auch in ihrem scharfen Gegensatz gegen das menschliche Verhalten, so drückt die Gerechtigkeit ihre mit menschlichem Thun vergleichbare Erscheinung in Gottes Herrscherwalten aus. Sie ist die sich selbst gleiche Normgemäßheit und unbedingte Sachgemäßheit des göttlichen Regiments. Vor einer Beschränkung des Begriffs auf die Handhabung der Strafe muß uns schon die Erinnerung warnen, daß der Orient und das Altertum überhaupt keine abstrakte Scheidung von richtender und verwaltender Thätigkeit kennt. So hat auch Gottes Gerechtigkeit ihre Norm an dem Gesamtinhalt seines Willens, an der Heiligkeit wie an der erbarmenden Liebe. Dem entsprechend erscheint sie ebenso strafend in seinem Gericht über die Schuldigen Jes 5, 16; 10, 22 f.; 28, 17; Pf 7, 12, wie heilschaffend in seiner Rettung der Unterdrückten Pf 7, 9—11; 9, 5 ff.; 76, 10 und in der Förderung der ihm vertrauenden Frommen Pf 31, 2; 71, 2. 15 f.; 103, 17 f.; 116, 5. Deshalb steht Gottes Gerechtigkeit, weit entfernt die Vergebung zu hindern, die in Reue bei ihm gesucht wird, in einer sehr nahen Beziehung zu dem Heil, das Israel von ihm erhofft. Obwohl wir nun nicht erwarten dürfen, daß die beiden in der alttestamentlichen Gottesidee enthaltenen Bestimmungen der verzeihenden Liebe und der die Sünde abwehrenden Heiligkeit von Anfang an auf allen Punkten sich vereinigen, so streben sie doch zusammen und in der prophetischen Zeit werden sie so verknüpft, daß die Gnade die beherrschende Stellung gewinnt, während die Heiligkeit, ohne jene äußerlich zu beschränken, Maß und Form der göttlichen Sündenvergebung bestimmt, also die „Schutzwehr der Liebe", richtiger noch ihre immanente sittliche Ordnung ist. Dies tritt namentlich in der Heilspredigt Deutero-Jesajas hervor, die Gottes Gnade zugleich als die Macht sittlicher Erneuerung verkündigt.

Wie fast alle Religionen, so kennt auch die israelitische eine Sühnung menschlicher Verfehlungen durch Opfer. Besonders verbindet sich diese Wirkung mit den blutigen Opfern. Über den ursprünglichen Sinn dieser religiösen Handlung und die mannigfachen Abwandlungen ihrer Bedeutung erlaubt der heutige Stand der religionsgeschichtlichen Forschung kaum ein Urteil. Was die letztere bisher gezeigt hat, ist vor allem, daß schwerlich einer der speziellen Gesichtspunkte, durch die man das Rätsel zu lösen versucht hat, zu seiner vollen Aufhellung zureicht. Ältere, stark sinnliche Vorstellungen verschmelzen mit jüngeren, geistigeren zu einem schwer analysierbaren Ganzen. Das sühnende Opfer speziell ist weder bloß Huldigungsgeschenk, noch aus der Herstellung einer Blutsgemeinschaft mit der Gottheit zu erklären. Eher dürften Vorstellungen von Beschwörung oder

von Beschwichtigung der Gottheit durch eine geheimnisvoll-schaurige Gabe im Hintergrund stehen (vgl. W. Wundt, Völkerpsychologie II, 2 S. 334—342). Auch die Annahme, daß beim Sühnopfer eine Substitution des Tiers für den der Strafe der Gottheit verfallenen Menschen stattfinde, ist für eine frühe Periode kaum auszuschließen (vgl. A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 2. A., S. 368 und J. Herrmann, Idee der Sühne 102). Ob der letztere Gedanke dem israelitischen Bewußtsein in biblischer Zeit noch deutlich gewesen ist, macht freilich das rituelle Verfahren zweifelhaft; für die herrschende religiöse Vorstellung ist das Opfer kein Strafgericht, sondern das Mittel zur Abwendung eines solchen. Auch die Grundbedeutung des Wortes כִּפֶּר, das die wiederherstellende Wirkung des Opfers bezeichnet (bedecken oder abwischen?), steht keineswegs so fest, daß aus ihr sichere Schlüsse zu ziehen wären. Für das religiöse Problem der Versöhnung auf dem Boden der israelitischen Religion sind aber die Fragen nach der Bedeutung des kultischen Opfers nur von untergeordnetem Belang. Das Opfer hat hier einen bestimmt begrenzten Spielraum. Einmal weil es, wie schon bemerkt, nicht dazu dient, die göttliche Gnade hervorzurufen, vielmehr von dieser gestiftet ist. Sodann weil es Opfersühne nur für untergeordnete Verfehlungen giebt, denen das Merkmal der Auflehnung wider Jahwe fehlt Nu 15, 30; 1 Sa 3, 14. Endlich weil für die prophetische Anschauung das Opferwesen hinter die Forderungen des sittlichen Gehorsams zurücktritt Jer 7, 21 ff.; Jes 1, 17; Ho 6, 6. Darum findet auch Gottes verzeihendes Erbarmen da, wo der Wirkungsbereich des Opfers aufhört, keineswegs eine Grenze. Auch bei schweren Verschuldungen, die kein Opfer ausgleichen könnte, läßt er Verzeihung eintreten auf eine That sittlichen Eifers Nu 25, 13, oder auf die Fürbitte eines treuen Knechtes hin Ex 32, 30 ff. oder im Blick auf die frommen Väter oder Glieder des Volks Le 26, 42; Dt 9, 27; 1 Kg 11, 12 f. 32; 15, 4 f.; 2 Kg 8, 19; 19, 34. Dieser Gedanke findet seinen krönenden Abschluß in der Weissagung vom leidenden Gottesknecht Jes 53. Sein schuldloses und geduldiges Leiden und Sterben schafft dem Volk Sühne und eröffnet ihm eine neue Zukunft des Heils. Hier ist — gleichviel wie man den Knecht Jahwes deuten mag — an die Stelle der kultischen Sühne eine ethische getreten, die nicht im Leiden als solchem liegt, sondern durch die religiöse Kraft und sittliche Treue bedingt ist, in der es getragen wird. Sofern nun aber diese Motive der göttlichen Vergebung, insbesondere der Bund mit Israel fortwirkend zu denken sind, giebt es auch eine Verzeihung der Schuld ohne besondere sühnende Handlungen, wo man in Bedrängnis und Trauer Dt 4, 29 ff.; Jer 3, 21 f., in Erkenntnis der Schuld Jer 14, 20, mit zerknirschtem Herzen Ps 51, 19; Jes 57, 15, in demütigem Vertrauen Ho 6, 1; Jes 63, 16 zu Gott seine Zuflucht nimmt und ernstlich auf seine Wege umkehren will Ez 18, 31; 33, 11. Diese Umkehr gilt aber der Prophetie nicht als eine menschliche Leistung, sondern als eine Frucht der Erziehung Gottes und seines Geistes Jer 31, 18; Ez 11, 19 f.; 36, 26 f.

3. Die prophetischen Gedanken über des Menschen Schuld und das Erbarmen des heiligen Gottes wirken auch im NT fort. Das Neue ist, daß nun die Gewißheit der göttlichen Bundesgnade eine zugleich umfassendere und festere Grundlage in Christus und seinem Heilstode empfängt. Die Gedankengänge, in denen sich diese Gewißheit ausprägt, folgen in weitgehendem Maß den Spuren des AT Bundschließung und Opfer, die Vertretung der Ungerechten durch den Gott wohlgefälligen Gerechten, der sühnende Wert unschuldigen Leidens, all das kehrt in Anwendung auf Christi Heilswerk wieder. Man hat es nun freilich auffallend gefunden, daß in den synoptischen Evangelien nur zwei Worte Jesu über die versöhnende Kraft seines Todes überliefert sind, von denen das eine diesen als Lösegeld bezeichnet, durch das die Vielen schuld- und straffrei werden Mc 10, 45, das andere ihn als Opfergabe zum Zweck einer neuen Bundesschließung deutet Mt 26, 28 (in Anlehnung an das Bundesopfer Ex 24, 3—11). Beide Aussagen lassen der genaueren Auslegung einen weiten Spielraum. Klar ist jedoch, daß das *λύτρον* nicht zunächst sittliche Erneuerung, sondern Schuldbefreiung wirkt, also Silnde gutmacht und Ungnade abwendet, und daß Jesu Tod als das Gemeinschaft mit Gott erschließende und verbürgende Opfer den Wirkungskreis der kultischen Opfer weit überschreitet. Dem Wort vom Lösegeld liegt ohne Zweifel der Gedankenkreis von Jes 53 zu Grunde, was schon aus der weitgehenden Entsprechung der leitenden Begriffe *λύτρον* = אָשָׁם, *ἀντὶ πολλῶν* = חֵטְא רַבִּים נָשָׂא hervorgeht. Der Grund, der Jesu Dienen bis zum Tode diese Wirkung giebt, wird mehr angedeutet als ausgesprochen. Er kann aber im Einklang mit Jesu sonstiger Verkündigung nur darin gesucht werden, daß seine Treue bis in den Tod die sittliche Bedingung erfüllt, unter der Gottes allezeit bereite verzeihende Gnade an den „Vielen" wirksam werden kann. Die scheinbare Isolierung dieser Stellen, die zu Bedenken gegen ihre Echtheit

Anlaß gegeben hat (F. Chr. Baur), verschwindet, wenn man sich deutlich macht, daß auch
die sonstige Verkündigung Jesu sein messianisches Auftreten als den Anbruch einer Heils-
zeit Lc 4, 21; Mt 11, 5 f. 25 ff.; 13, 16 f. und die Bürgschaft einer nahen göttlichen
Rettungsthat Mt 5, 4 ff.; 16, 27 f.; Lc 18, 7 f. bezeichnet. Diese rettende Erweisung der
göttlichen Liebe, die mit seinem Wirken begonnen hat, erreicht ihre vollendende Spitze in
dem neuen Bund, den sein Tod besiegelt. Am wenigsten darf man aus dem Gleichnis
vom verlorenen Sohn Lc 15 die Entbehrlichkeit einer Sühne folgern. Es spricht nur von
dem letzten Grund der Verzeihung, der Vaterliebe Gottes, ohne den Weg ihrer geschicht-
lichen Vermittelung mit beschreiben zu wollen. Und kein Israelit wußte es anders, als
daß Gottes Verzeihung den Bestand seiner Bundesgnade voraussetze, die hinfällig werden
müsse, wenn Gottes Heiligkeit mißachtet werde.

Das übrige NT bezeugt übereinstimmend, daß es Vergebung der Sünde und wahr-
hafte Gemeinschaft mit Gott nur durch Vermittelung Christi für uns giebt. Die einzelnen
Lehrbegriffe unterscheiden sich aber darin, daß Paulus diese Heilswirkung ausschließlich an
Christi Tod knüpft, der aber in dieser Hinsicht von der Auferstehung nicht getrennt werden
kann Rö 4, 25, während bei Johannes Jesu Person als solche das Heil verbürgt 1 Jo
2, 2, ohne daß freilich ein besonderes Moment seines Todes für die Heilsvermittlung bei
ihm fehlte Jo 6, 51; 12, 24. Der Hebräerbrief läßt das Mittleramt Christi, zu dem sein
Opfertod wesentlich gehört 9, 15 ff., erst mit seinem Eingang in das himmlische Heiligtum
zum Abschluß kommen 9, 24. Darüber wie Christi Tod das Heil beschafft hat, finden
sich bei den neutestamentlichen Schriftstellern im wesentlichen 5 Vorstellungen, die sich
freilich nicht immer bestimmt gegeneinander abgrenzen lassen. 1. Sie folgen der Ana-
logie des Opfers 1 Pt 1, 2; Hbr. 9, 14. 26; 10, 10; 1 Jo 1, 7; Apk 5, 12; 7, 14. Dabei
wird dessen sündentilgende Wirkung nicht erklärt, sondern vorausgesetzt, weshalb wir den
betreffenden Stellen auch wesentlich nur die Aussage des Erfolgs entnehmen können.
Paulus verwendet die Opfervorstellung nur gelegentlich 1 Ko 5, 7; Eph 5, 2 und ohne
sie lehrhaft zu betonen, wofern man nicht ἱλαστήριον Rö 3, 25 als Sühnopfer versteht,
wogegen manches spricht. 2. Christi Tod wird als die Erfüllung der gesetzlichen Straf-
forderung aufgefaßt, die dem Walten der Gnade im Wege stand. Das ist unverkennbar
Ga 3, 13 der Fall. Man vergißt aber den Rahmen, in dem diese Stelle sich findet, wenn
man sie zur Norm aller andern paulinischen Erklärungen erhebt. Sie gehört einer Ar-
gumentation gegen die fortdauernde Gültigkeit des alttestamentlichen Gesetzes für die
Christengemeinde an. Und der paulinische Gedanke von der bloß zeitweiligen Geltung
des Gesetzes Ga 3, 19; Rö 5, 20 muß uns davon abhalten, die in Jesu Tod befriedigte
Gesetzesvorschrift mit der unverbrüchlichen sittlichen Norm des göttlichen Handelns zu
identifizieren. 3. Jesu Tod ist als sittliche That von unvergleichlicher Reinheit und Größe
geeignet, die Sünde des Menschengeschlechts gutzumachen und die zerrissene Gemeinschaft
mit Gott wiederherzustellen Rö 5, 19; Phi 2, 8; 1 Pt 2, 22; Hbr 7, 28; Jo 10, 17.
Dies entspricht der alttestamentlichen Anschauung, daß der Fortbestand des Bundes Gottes
mit seinem Volk durch den Gehorsam seiner treuen Knechte ermöglicht werde. Überboten
wird diese aber dadurch, daß es hier der eigene Sohn (Rö 8, 32) ist, dessen fehllose Voll-
kommenheit und lückenlose Treue den von ihm mit Erbarmen umfaßten Sündern zu gute
kommt. Dabei kann (wie in Mc 10, 45) der Tod als Höhepunkt des sittlichen Gehor-
sams mit dessen vorausgehender Bethätigung zusammengefaßt werden; es kann aber auch
4. der Tod Christi unter den besonderen Gesichtspunkt gestellt werden, daß er als williges
Leiden des Schuldlosen das Verderben zum Stillstand bringt und so die Schuldigen rettet.
Diese Anschauung vom Sündetragen des Gerechten, die in Jes 53 ihr Vorbild hat, ist sicher
nicht im Rechtsleben zu Hause. Viel eher verbinden sich in ihr uralte religiöse Vorstellungen
von der sühnenden Kraft unschuldigen Bluts mit jüngeren ethischen Gedanken über die
Kraft heiligen Leidens, Gottes Erbarmen auf sich zu ziehen und menschliche Gewissen zu
erschüttern. Im NT begegnet sie uns namentlich 1 Pt 2, 22 f.; Jo 1, 29; wahrscheinlich
liegt sie aber auch da zu Grunde, wo Jesu Tod als Lösegeld oder Kaufpreis bezeichnet
wird Ga 1, 4; 1 Ko 6, 20; 7, 22. 5. Noch tiefer greift ein anderer Gedankengang, den
namentlich Paulus ausspricht. Christus ist von Gott zum Anfänger einer neuen Mensch-
heit bestimmt, der zweite Adam. Indem er, dem göttlichen Auftrag gehorsam, von der
Feindschaft der gottwidrigen Welt den Tod erleidet und durch Gottes Macht auferweckt
wird, zieht er die Menschheit, die sich durch ihn bestimmen läßt, in die gleiche Erfahrung
hinein. In diesen großen Thatsachen seines Mittleramtes ist die Umkehr der Menschheit
aus einem Leben wider Gott zu einem Leben für Gott nicht nur abgebildet, sondern an-
gebahnt und gewährleistet. Darum ist sein Tod ihr Tod und seine Auferstehung ihre

Versetzung in ein neues Dasein: 2 Ko 5, 14 ff.; Rö 5, 12 ff.; 6, 3—10; Ga 2, 19 f. und in besonderer Anwendung auf die Beseitigung des Gegensatzes von Juden und Heiden Eph 2, 14 ff. Das Unterscheidende dieser Gedankenreihe gegenüber allen früheren liegt darin, daß sie nicht in besonderen alttestamentlichen Voraussetzungen, sondern ganz in der
5 Anschauung der geschichtlichen Offenbarung und in der christlichen Glaubenserfahrung wurzelt. Auch sie bedarf aber der Ergänzung durch den johanneischen Gedanken, daß der Menschheit neues Leben nur durch den Tod und die Auferstehung dessen kommen konnte, der von Anfang an das Leben in sich trug und sich darum mit immer wachsender Deutlichkeit als der Bürge der Gnadengegenwart Gottes offenbaren konnte. Diese
10 mannigfach verschiedenen Weisen, den Tod Christi auszulegen, treffen aber zuletzt doch in einem gemeinsamen Gedanken zusammen, daß nämlich die vergebende Gnade Gottes eine heilige Ordnung in sich trägt, die bald mehr äußerlich, kultisch und gesetzlich, bald mehr innerlich, ethisch und religiös verstanden wird. Immer behält sie etwas Geheimnisvolles, das menschliche Gedanken nur annähernd enträtseln. Am wenigsten kann dies einer juri-
15 stischen Deutung gelingen. Auch schon der Gedanke der Stellvertretung, den manche Stellen zweifellos an die Hand geben 2 Ko 5, 15; 1 Pt 3, 18 ist zu mechanisch für den Tausch der Liebe, um den es sich handelt, und für den weisheitsvollen Weg Gottes, der freieste Liebesthat und erziehenden Ernst verbindet. Eine Versöhnung aber, der dieses Moment heiliger Ordnung fehlte, wäre mit dem Gottesbegriff der biblischen Religion wie
20 mit ihrem Urteil über die Sünde unverträglich.

Nur Paulus verwendet für den Erfolg des sühnenden Eintretens Christi den zusammenfassenden Begriff der Versöhnung, *καταλλαγή* Rö 5, 10 f.; 11, 15; 2 Ko 5, 18—20. An seinen Sprachgebrauch hat sich darum auch vorzugsweise die Erörterung über den Sinn dieses Begriffs in der biblischen Religion angeschlossen. Offenbar versteht er darunter
25 die Einigung getrennter Parteien (1 Ko 7, 11), die Herstellung eines bleibenden Friedensbundes zwischen Gott und Mensch. Dabei wahrt er durchaus Gott die Initiative, indem er mit dem Verbum *καταλλάσσειν* immer Gott als Subjekt, den Menschen als Objekt verbindet. Gottes zum Verzeihen bereiter Liebeswille ist ihm Voraussetzung, nicht erst Erfolg der Versöhnung. Daraus darf man aber nicht folgern, daß die letztere bei Paulus
30 in einer Umstimmung der Menschen aufginge. Wenn er auch begreiflicherweise die aufzuhebende „Feindschaft", wo er genau redet, nur dem Menschen zuschreibt, Rö 8, 7; Kol 1, 21, so ist doch seine Meinung die, daß auch auf Gottes Seite ein Hindernis der Gemeinschaft zu überwinden war. Darum sagt Rö 3, 25 f., daß es nur unter Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit zu einer Rechtfertigung des Sünders kommen konnte. Aber
35 diese Gerechtigkeit ist auch hier nicht an seiner Heiligkeit allein sondern zugleich an seiner Gnade orientiert; nur unter dieser Bedingung konnte der Ausgang sittlich neuschaffendes Heil sein. In der Versöhnung erscheint Gottes Liebe Rö 5, 8 in unbedingter Einheit mit seiner die Sünde verurteilenden Heiligkeit Rö 8, 3, deren schöpferische Macht aber nicht auf die bloße Wahrung der gesetzlichen Ordnung eingeschränkt werden darf. In dieser
40 Einheit von Liebe und Ernst ist Gottes Gnade erziehend, sittlich fördernd Tit 2, 12 *χάρις παιδεύουσα*. Der Umfang des in Christus geschlossenen Friedensbundes erstreckt sich der göttlichen Absicht nach auf das ganze Menschengeschlecht 2 Ko 5, 15. Aber nur die Glaubenden treten wirklich in ihn ein Rö 3, 25, da er an die Zugehörigkeit zu Christus gebunden ist 2 Ko 5, 21. Die Versöhnung ist objektiv, sofern sie in Christus
45 geschichtlich vollzogen ist, und bedarf doch zugleich fortgehender subjektiver Verwirklichung in den Gliedern seiner Gemeinde 2 Ko 5, 20.

4. Von diesen biblischen Gedanken ist zunächst überraschend wenig im Bewußtsein der ältesten Kirche lebendig geblieben, soweit sich dieses in der Litteratur spiegelt. Besonders im Morgenland tritt für lange Zeit der bestimmte Gedanke der Versöhnung hinter
50 den allgemeineren der Erlösung zurück. Dies ist unverkennbar darin begründet, daß man in der Sünde mehr die Verderbensmacht als die Schuld erkennt und würdigt. Jesus ist darum auch nicht so sehr der Befreier von Schuld als der Wiederhersteller des von der Sünde angerichteten Schadens. Seine Heilsbedeutung liegt mehr in seiner Menschwerdung und Lehrwirksamkeit als in seinem Kreuzestod. Justin läßt sich zwar durch Ga
55 3, 13 daran erinnern, daß Christus den Fluch aller auf sich genommen habe (Dial. c. Tryph. 95); aber er weiß diesem Gedanken keine betonte Stellung in seiner Gesamtanschauung zu geben. Tieferen Einfluß üben die paulinischen Gedanken auf Irenäus. Bei ihm wird die Parallele von Adam und Christus wieder lebendig; beide sind Vertreter der gesamten Menschheit und bestimmen in entgegengesetzter Weise ihre Art und
60 ihr Los. Christus bildet in seiner Person einen neuen heiligen Anfang der Menschheit,

er macht durch seine Festigkeit in der Versuchung den Ungehorsam Adams wieder gut und eröffnet so der abgeirrten Menschheit aufs neue den Weg zur Vereinigung mit Gott und zu unvergänglichem Leben. Aber es ist schwer zu sagen, wie sich in dieser Rekapitulation physische Regeneration und Wandlung des religiösen Verhältnisses zu Gott zueinander verhalten. Die spätere griechische Theologie hat sie wesentlich als höheren Naturvorgang verstanden, der in der Menschwerdung zum entscheidenden Vollzug kommt. Die Gegenwart des Logos in der Menschheit verzehrt alles Schlechte und schützt vor dem Verderben (Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien). Dabei hatte man aber doch das Bedürfnis, für die auffallende Thatsache des Kreuzestodes, die in dieser Erlösungslehre so wenig Licht empfing, eine Erklärung zu geben. Sie fand man lange Zeit darin, daß man ihn als Befriedigung eines Anspruchs des Teufels deutete. Marcion hatte zuerst gemeint, der Gott der Güte habe die Freilassung der sündigen Menschen von dem Demiurgen, dem Vertreter der harten Rechtsordnung, nur durch dieses Zugeständnis an sein Gesetz erlangen können. In dieser Anschauung konnte darum etwas Bestechendes liegen, weil sie der Erinnerung entsprach, daß Jesu Tod von den gesetzlichen Pharisäern ausging; sie enthielt überdies, wenn auch in unklarer und widerspruchsvoller Weise, die Ahnung, in Jesu Tod habe eine Auseinandersetzung mit einer von der Gnade zu unterscheidenden Ordnung stattgefunden. Daraus erklärt sich das Bestreben, sie unter möglichster Tilgung ihres dualistischen Hintergrunds auf den Boden der Kirche zu verpflanzen. Irenäus thut dies, indem er ein eigentliches Recht des Teufels auf die Menschen ablehnt, vielmehr in Gottes Rücksichtnahme auch auf diesen schlecht begründeten Anspruch eine besondere Billigkeit sieht (adv. haer. V, 1, 1) und aus Jesu passiver Hingabe an die Gewalt der apostasia einen aktiven Kampf gegen sie macht (V, 21, 3). Origenes ist ihm darin gefolgt; Spätere wie Gregor von Nyssa haben daraus einen Betrug des Teufels gemacht, der sich außer stande sah, den sündlosen Gottessohn festzuhalten. Das sittlich Anstößige sucht er dadurch zu beseitigen, daß er in diesem göttlichen Betrug die gerechte Vergeltung für den teuflischen Betrug sieht, durch den die Menschen um ihre Seligkeit gekommen waren.

Auch im Abendland verschmähte man diese eigentümliche Lehre nicht; selbst Augustin hat sie in mannigfachen Formen ausgeführt (vgl. Scheel S. 298 ff.) und noch Anselm muß sich den Weg zur Entwickelung seiner eigenen Gedanken bahnen, indem er ihre Unmöglichkeit darlegt. Eine kirchlich anerkannte Theorie über den Sinn des Leidens Christi giebt es für die ersten christlichen Jahrhunderte nicht. Gregor von Nazianz spricht dies direkt aus, indem er sagt, man könne in der Deutung desselben ohne Gefahr irren (Orat. 33). Es finden sich wohl Ansätze zu einer Theorie, ohne daß diese jedoch konsequent und einheitlich durchgeführt würden. So verwendet Origenes den Opferbegriff, ohne ihn freilich näher zu erklären; Tertullian und Cyprian entwickeln im Anschluß an die Anschauung von der Buße juristische Gedanken. Wie gewisse freiwillige Leistungen für sich angesehen Verdienste sind, gegenüber begangenen Verfehlungen aber zu Satisfaktionen werden, so hat auch Christi Tod die Kraft, Gott für die Sünde der Menschheit genugzuthun. Ambrosius und Hilarius folgen dieser Spur, indem sie in Christi Tod ein zu Gunsten der Menschen und in Erfüllung einer göttlichen Forderung übernommenes freiwilliges Strafleiden sehen.

Wie mannigfach die Gedankengänge sich kreuzen, zeigt die interessante altkirchliche Parallele zu Anselms Cur Deus homo, die Schrift des Athanasius *Περὶ ἐνανθρωπήσεως λόγου*. Ihre Hauptgedanken sind folgende: Nachdem durch die Sünde der Tod eine rechtmäßige Herrschaft über die Menschheit erlangt hat, giebt es nur dadurch eine Ausgleichung der göttlichen Wahrhaftigkeit, welche die Anerkennung dieses Rechtszustands fordert, und seiner Ehre, welche die Vereitelung seines Schöpfungsplans nicht zugeben kann, daß der Tod seine Herrschaft an dem Menschenleib des Logos auswirkt. Dieser hat vermöge des ihm einwohnenden Logos solchen Wert, daß er als *λύτρον*, *κατάλληλον*, *θῦμα* für alle gelten kann. Damit ist die Schuld aller bezahlt, der Fluch durch den Fluchtod des Kreuzes getilgt, der Tod ausgelöscht. Auf den Tod des Erlösers folgt notwendig seine Auferstehung, denn der Leib, in welchem das Wort Wohnung gemacht hatte, konnte weder verwesen, noch durfte er im Grabe bleiben. Er sollte vielmehr dazu dienen, die Gnade der Unsterblichkeit zu offenbaren. Diese Reflexionen kommen dem Gedanken der Versöhnung nahe und doch erreichen sie ihn nicht ganz, da auch hier nicht auf die Schuld der Nachdruck fällt. Nicht der Heiligkeit Gottes, sondern dem Rechtsanspruch des Todes geschieht durch das Kreuz Genüge. So viel darum auch von der Zweckmäßigkeit des Todes Jesu und seiner einzelnen Umstände die Rede ist, im strengsten ethischen Sinn notwendig ist dieser Weg doch nicht. Athanasius kann auch von der Erlösung durch

Christi Lehrwirksamkeit oder durch die metaphysische Neuschöpfung der Menschheit reden, ohne daß in diesen Gedankengängen der Kreuzestod eine notwendige Stelle hätte. Auch er steht auf dem Boden der herkömmlichen Erlösungslehre, die auch für seine christologischen Gedanken maßgebend ist; die biblische Idee der Versöhnung hat er nur gestreift.

5 Auch Augustins Gedankenarbeit ist für die Versöhnungslehre nicht so fördernd gewesen, wie man, aus seiner Betonung des Gegensatzes von Sünde und Gnade folgernd, erwarten möchte. Er hat zwar die Sünde insbesondere im Rahmen der Bußlehre als Beleidigung Gottes gewürdigt und nicht selten dem Schuldgefühl wie dem Friedensverlangen des Menschenherzens tiefen Ausdruck verliehen. Man kann auch aus seinen 10 Äußerungen eine Reihe weiterführender Gesichtspunkte zusammenstellen, die auf eine ethische Heilslehre, wenn schon mit stark juristischem Einschlag hindeuten. (Dies thut namentlich Gottschick in ZThK 1901). Gottes Liebe ist Grund des Versöhnungswerks und braucht nicht erst durch eine sühnende Leistung hervorgerufen zu werden (in Joann. ev. 110, 6). Christus ist Mittler vermöge seiner menschlichen Natur (Conf. X, 43). Als sündloser 15 Mensch bringt er das sühnende Opfer seines Todes, er bezahlt die Schuld, duldet stellvertretend die Strafe und befreit uns dadurch von Strafe und Schuld (Serm. 171, 3). Er ergänzt diese Leistung durch seinen aktiven Gehorsam und ersetzt damit unseren Mangel (Contra Faust. 19, 7). In all dem ist er das Haupt der Gemeinde, für die er handelt und leidet. Aber neben diesen an die spätere Versöhnungslehre Anselms und der Refor- 20 matoren anklingenden Elementen stehen ganz andere, die sie verdunkeln und durchkreuzen. Eine strenge Durchführung der Beziehung des Todes Christi auf Gottes sittliche Ordnung hindert schon die von Augustin festgehaltene Vorstellung, daß dieser Tod ein Lösegeld an den Teufel ist (de trin. XIII, 15, 19). Er bezieht Gottes Zorn nicht auf die Schuld, sondern nur auf die Strafe der Sünde (Enchir. 33, 10). Er grenzt Christi aktiven 25 Gehorsam nicht gegen den Gedanken des Vorbilds ab. Er nimmt weiterhin auch die griechische Anschauung auf, wonach schon die Menschwerdung erlösend ist, was die Bedeutung der geschichtlichen Leistung Christi mindestens einschränkt. Und schließlich schwächt er das Gewicht der Versöhnung überhaupt dadurch ab, daß er in der Sündenvergebung nur die Vorbereitung und den Anfang des Heils sieht, während erst die Mitteilung der 30 Liebe recht mit Gott vereinigt (de fide et symb. 9, 19: non reconciliamur nisi per dilectionem). So ist der Theologe Augustin trotz mancher fruchtbaren Ansätze doch der metaphysischen und eudämonistischen Heilslehre der Griechen näher geblieben, als manche seiner persönlichen Zeugnisse erwarten lassen (vgl. namentlich das Buch von Scheel und dessen Abhandlung ThStK 1904).

35 5. Mit Anselm von Canterbury beginnt nicht nur ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Versöhnungslehre, er ist überhaupt der erste, der sie in strengem Zusammenhang entwickelt. Minderwertige Theorien wie die von einem Lösegeld, das dem Teufel bezahlt worden wäre, hat er endgiltig beseitigt. Die Absicht seiner Schrift Cur Deus homo ist, nicht bloß die Angemessenheit, sondern die strenge Notwendigkeit der Mensch- 40 werdung aus ihrem Zweck, dem Tod des Gottmenschen darzuthun. Er übernimmt die Zwei-Naturenlehre, aber er löst sie aus dem Zusammenhang mit der metaphysischen Heilslehre, in dem sie ursprünglich steht, heraus, indem er den Tod als den Höhepunkt des Heilswerks, die Menschwerdung als ihre bloße Voraussetzung behandelt. Ja er isoliert den Tod Christi auch gegenüber der vorausgehenden Wirksamkeit seines Lebens, indem er 45 diese als pflichtmäßig, den Tod als freiwillig und außerhalb der göttlichen Forderung liegend bezeichnet. Damit schafft er sich die Möglichkeit, ihm einen schlechthin einzigartigen und unvergleichlichen Wert zuzuschreiben, den nichts in der Welt sonst haben kann. Weshalb eine solche Leistung erforderlich war, ergiebt sich aus der Auffassung der Sünde und des Verhältnisses Gottes zu ihr. Die Sünde ist Versagung des Gott geschuldeten Dienstes 50 und — auf die Willensrichtung gesehen — Verletzung seiner Ehre. Im letzteren Moment wurzelt vornehmlich ihre Schuld (1, 11). Soll sie aufgehoben werden, so genügt nicht die Erstattung des Geschuldeten, es muß dazu als Ersatz für die Kränkung eine satisfactio kommen, die der Beleidigte festsetzt. Nun scheint hier dem Belieben des Gekränkten ein Spielraum zu bleiben, der auch den gänzlichen Verzicht auf die satisfactio 55 denkbar macht. Allein für Gott ist ein solcher Verzicht ausgeschlossen. Würde Gott ohne Genugthuung verzeihen, so wäre die Ordnung seiner Welt gestört und die Ungerechtigkeit empfinge einen Freibrief. Es bleibt nur die Alternative: satisfactio aut poena (I, 12. 15). Damit steht die Notwendigkeit der satisfactio fest, wenn die poena, d. h. die Verdammnis des Menschengeschlechts abgewendet werden soll. Nun gilt es, ihre Höhe zu 60 bestimmen. Diese bemißt sich nach der mensura peccati. Menschliche Leistungen wie

Reue, Entsagung, Gehorsam, Werke der Barmherzigkeit können schon darum nicht in Betracht kommen, weil sie ohnehin gefordert sind, also keine gutmachende Kraft für Unterlassungen und Verfehlungen haben können. Es kann aber überhaupt nur eine **satisfactio** genügen, die größer ist als die ganze Welt. So gewichtig ist die Sünde (**Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum** I, 21). Nun will aber Gott verzeihen; sonst würde er den Zweck aufgeben, zu dem er die Menschen geschaffen hat, und dies stritte gleichfalls wider seine Ehre. Damit ist eine **satisfactio** gefordert, die größer ist als alles, was außer Gott existiert und die doch von der Menschheit ausgehen muß, die den Ersatz schuldet. Dieser Bedingung kann nur der Gottmensch entsprechen (II, 6). Die Gabe, die er bringt, muß er selbst sein, aber er muß sie auf eine Weise darbringen, die von seiner Pflicht nicht umfaßt wird. Nun ist er wie alle vernünftige Kreatur Gott den Gehorsam seines Lebens schuldig; den Tod dagegen schuldet er als der Sündlose nicht (II, 10 f.). Nur in der freiwilligen Lebenshingabe des Gottmenschen kann darum die verlangte **satisfactio** gefunden werden. Die unvergleichliche Schwere der Sünde derer, die ihn töten, offenbart den unvergleichlichen Wert dieses Lebens. In seiner Hingabe liegt ein Verdienst von einzigartiger Größe, das Gott nicht unbelohnt lassen kann (II, 19). Der Sohn kann freilich für sich selbst keine Belohnung empfangen, da er alle Güter besitzt und keines Nachlasses bedarf; aber wenn er bittet, sie den Menschen zuwenden zu dürfen, die er unvermögend sieht, sich selbst zu befreien, so wird ihm das der Vater nicht abschlagen. Empfänger dieses Geschenks können freilich nur diejenigen sein, die Jesu Vorbild nachfolgen, ihre Sünde bekennen und sich bessern (II, 19 vgl. 16). So erweist sich uns der Tod des Gottmenschen als die einzig mögliche aber auch für die Sünden der gesamten Menschheit überschwänglich zureichende Satisfaktion und wir sehen in diesem Verfahren der Heilsstiftung den vollen Einklang der Barmherzigkeit Gottes mit seiner Gerechtigkeit (II, 20). Neben dem hier verfolgten Gedankenzug spielt auch die machtvolle Überwindung des Teufels eine nebensächliche, mehr episodische Rolle (I, 22. II, 19).

H. Cremer glaubte diese Anselmsche Satisfaktionstheorie nur vom Boden germanischer Rechtsanschauung aus erklären zu können. Harnack, Loofs, Gottschick u. a. haben auf die kirchliche Bußlehre als ihr Fundament verwiesen. Daß hier eine, vielleicht die entscheidende Anknüpfung liegt, ist unbestreitbar; ob sie aber allein ausreicht, ist doch fraglich. Die Art, wie Anselm die Satisfaktion von dem Urteil des Gekränkten abhängig macht, nach dessen Stellung bemißt und auf die Sippe des sie Leistenden beschränkt, scheint doch auf germanische Rechtsgewohnheiten zurückzuweisen. Wie man indessen über die Herkunft der Theorie urteilen mag, deutlich ist, daß Anselm in Christi Tod nicht den Vollzug einer Strafe sieht; diese kommt vielmehr in Wegfall, indem ein freiwilliger Ersatz für Schaden und Kränkung angeboten und angenommen wird. Als solcher Ersatz kann nur eine Leistung gelten, die an sich **meritum** ist, sofern sie von dem Leistenden nicht gefordert werden kann. Auf die aufzuhebende Verfehlung bezogen wird sie zur **satisfactio** (vgl. H. Schultz, ThStK 1894, 205 ff.; Gottschick, ZKG XXII, 389 f.; J. Leipoldt, ThStK 1904, 300 ff.). Christi Tod ist demnach zwar eine stellvertretende Leistung, aber kein Strafleiden. Warum jedoch der Wert dieses Lebens für Gott gerade durch seine Hingabe in den Tod zur Geltung kommt, wird nicht ausdrücklich begründet. Hier schwebt dem Verfasser wohl der Gedanke vor, daß der Verzicht auf irdische Güter immer edler und verdienstlicher ist als ihr Gebrauch, ein Gedanke, den er auch stillschweigend mit dem Opfer in Verbindung gebracht haben mag (vgl. II, 18 die Parallele mit der Verdienstlichkeit der Virginität). Nur wenn man annimmt, daß durch solche heroische Entsagung immer Gott geehrt wird, entsteht ein Zweckzusammenhang zwischen dieser That und der Ehre Gottes. Je ausschließlicher nun aber Anselm einen einzigen Gesichtspunkt verfolgt, die Zweckmäßigkeit des freiwilligen und verdienstlichen Todes Christi zur Herstellung der verletzten Ehre Gottes, desto mehr Gewicht fällt darauf, ob er den Grundgedanken der christlichen Religion entspricht. Das ist nach nur einer Seite der Fall, sofern die Sünde ernstlich als Schuld gewürdigt wird. Dagegen bleibt sein Gedanke von Gott wie von Christi Werk und dessen Wirkung hinter den maßgebenden Gedanken des NT zurück. Gott erscheint in dem Vorgang der Versöhnung direkt nur auf die Wahrung seiner Ehre bedacht. Darin liegt eine Veräußerlichung des biblischen Begriffs seiner Heiligkeit und eine Zurückstellung der göttlichen Liebe. Paulus sieht diese in Christi Heilswerk unmittelbar wirksam, während sie bei Anselm nur das verborgene, erst durch Reflexion zu ermittelnde Agens des Heilswerks ist, ja gleichsam bis zu dessen Vollendung suspendiert bleibt. Die Trennung, die Anselm zwischen dem Wert des Todes Christi und dem Gehalt seines Lebens vornimmt, kann sich zwar auf Paulus einigermaßen stützen, entspricht aber keineswegs dem Ganzen der neutestament-

lichen Anschauung und der Gesichtspunkt des asketischen Verdienstes läßt auch nicht einmal den ethischen Gehalt dieses Todes selbst, die in ihm bewährte Feindesliebe, zur Geltung kommen. Am allerwenigsten aber macht Anselm den Versuch, aus der Heilsthat Jesu neben ihrer Bedeutung für die Herstellung der göttlichen Ehre eine tiefergreifende Wirkung auf das Verhalten der Menschheit abzuleiten. Er erwartet zwar, daß die Menschen sich an Jesu Verhalten ein Vorbild nehmen und sich bessern werden; allein, auch wenn man zugeben wollte, daß eine so einzigartig bedingte Leistung wie seine satisfactio überhaupt nachgeahmt werden kann, so versäumt er doch ganz den psychologischen Antrieb zu dieser Sinnesänderung aufzuzeigen. Diese ethische Unfruchtbarkeit ist, praktisch angesehen, vielleicht der schlimmste Mangel der Theorie. Daß Anselm gelegentlich in seinen Orationes auch den Gesichtspunkt des stellvertretenden Strafleidens aufnimmt (vgl. Bd I S. 569 und Gottschick ZThK 1901, S. 186 Anm. 1), soll nicht unerwähnt bleiben.

Als direkter Antipode Anselms pflegt Abälard zu gelten. Das ist auch insofern richtig, als er den Tod Christi vor allem unter den Gesichtspunkt der höchsten Liebesoffenbarung stellt, die uns zur Gegenliebe erweckt und damit die Sünde vertreibt. Damit bringt er den bei Anselm zurückgedrängten religiösen Grundgedanken der christlichen Heilslehre wieder zu kräftiger Geltung. Allein darüber darf nicht vergessen werden, daß er Christus nicht bloß eine Wirkung auf uns, sondern auch eine Leistung für uns an Gott zuschreibt. Christus erfüllt durch die Liebe, die er übt, das Gesetz Gottes in vollkommener Weise, er ergänzt damit unsern Mangel und kann vor Gott unser Fürsprecher sein. Lenkt schon dieser Gedankengang in die gewohnten augustinischen Bahnen zurück, so ist dies noch mehr der Fall, wenn Abälard von Christus sagt, daß er die Strafe der Sünde unschuldig und freiwillig getragen, damit unsere Strafe in Wegfall gebracht und uns den Himmel geöffnet habe (vgl. Gottschick, ZKG XXII, 400—429). Was von Eigentümlichem bei Abälard übrig bleibt, ist demnach nur, daß er den Ton auf die göttliche Liebesoffenbarung legt und daß er darüber die auf Gutmachung der Sünde zielende Gedankenreihe, die er keineswegs ausschließen will, gelegentlich fast vergessen kann. Eine andere Differenz von Anselm, die Ausdehnung der Heilsbedeutung Christi auf sein gesamtes Leben, teilt Abälard mit seinem Gegner Bernhard von Clairvaux. Von letzterem stammt das später oft wiederholte Wort, daß Christi Leben eine actio passiva, sein Tod eine passio activa gewesen sei (Sermo de pass. Dom. MSL CLXXXIII, 268 f.).

Die weitere Geschichte der Versöhnungslehre in der mittelalterlichen Theologie bedarf kaum einer eingehenden Darstellung, sie ist im wesentlichen Rückkehr zu den unbestimmteren und lose verbundenen augustinischen Vorstellungen. Der von Anselm ausgeschlossene Gesichtspunkt der Strafübernahme wird seit Petrus Lombardus wieder ein stehendes Element der Lehre. Aber Gottschick dürfte darin Recht haben, daß die mittelalterlichen Theologen darunter nicht eine Rechtsstrafe im strengen Sinn, sondern eine diese abwendende peinliche Leistung ähnlich den in der Buße übernommenen verstehen (vgl. Bernh. v. Clairv. MSL CLXXXIII, 389: Mihi incumbit sustinere poenam, poenitentiam agere pro homine quem creavi. Thom. Aquin. in sent. 3, 20, qu. 1, a. 3; Loofs[4], 560). Thomas von Aquino bringt diese Gedanken in eine Art von System. Neben dem beherrschenden Gesichtspunkt des meritum für das Leiden Christi nimmt er den (bei Petr. Lomb. fehlenden) Begriff der satisfactio wieder auf. Er versteht ihn in dem allgemeinen Sinn einer freiwilligen Leistung, welche die Sünden der Menschheit aufwiegt, und begründet diesen Wert des Todes Christi mit der Würde des Gottmenschen, der Größe seiner Liebe und dem Umfang und Grad der von ihm erduldeten Schmerzen. Daneben besagen die Begriffe des Opfers und des Lösegelds nichts spezifisch Neues. Eine deutliche Unterscheidung der Versöhnung als der Wandlung des persönlichen Verhältnisses zu Gott und der Erlösung von Sündenmacht und Sündenstrafe dürfen wir bei Thomas nicht erwarten, am wenigsten die Voranstellung und Überordnung der ersteren. Als erste Frucht der Passion nennt er zwar die Sündenvergebung, aber diese ist ihm an die Erweckung der Liebe geknüpft und darum selbst schon eine habituelle Veränderung des Sünders, während die Versöhnung mit Gott erst an die vierte Stelle zu stehen kommt. Die Wirkung der Genugthuung Christi für die gesamte Menschheit begründet Thomas auf die Stellung Christi als ihres Hauptes, das mit seinen Gliedern eine persona mystica bildet (Summa III, qu. 48).

Hatte schon Thomas für diesen Weg der Heilsstiftung nicht mehr die Notwendigkeit behauptet, die Anselm zu erweisen versucht hatte, sondern sich mit seiner Angemessenheit begnügt, so geht Duns Scotus auf dieser Bahn weiter. Er erklärt die Sünde, deren Unendlichkeit Thomas noch bedingungsweise gelten ließ, für endlich, folgert aus dem

augustinischen Satz, daß der Gottmensch nach seiner menschlichen Natur Mittler ist, die Endlichkeit auch seines Verdienstes und läßt dessen Annahme von seiten Gottes nicht auf einer festen Norm, sondern auf dessen freier Schätzung beruhen. Was somit von der Versöhnungslehre übrig bleibt, ist die Vorstellung von einer verdienstlichen, sündentilgenden Leistung Christi, die von der Kirche gelehrt wird, deren innerer Grund aber der Vernunft unerkennbar bleibt und deren Wirklichkeit nur indirekt aus der Befähigung zu Akten des neuen Lebens festgestellt werden kann. Damit war der hohe Anspruch Anselms, die Rationalität des Dogmas nachzuweisen, gründlich aufgegeben, aber es war auch, und das ist die erfreulichere Kehrseite, für eine von Vorurteilen freie Versenkung in die Thatsache des Kreuzes Christi Raum geschafft. Eine solche hatte die Mystik immer geübt, ohne darum freilich die geschichtliche Heilsthat in ihrem die Gnade verbürgenden Werte voll zu erfassen.

6. Das neue Heilsverständnis der Reformatoren geht nicht von der Frage nach der objektiven Heilsbegründung, sondern nach seiner subjektiven Verwirklichung aus. Daß man das Heil nur im Glauben, in diesem aber das volle Heil empfängt, ist ihre Grundthese. Daß von hier aus auch eine neue Auffassung der Erlösung und Versöhnung selbst gefordert war, trat erst allmählich ins Bewußtsein. Darum erscheint auch in den Bekenntnissen die Versöhnung meist nur im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre. In zwei Punkten mußten freilich von Anfang an die Konsequenzen der Rechtfertigungslehre hervortreten. Die Ausschließlichkeit der Mittlerschaft Christi und ihre das ganze Leben des Christen umfassende Bedeutung mußte in ein helleres Licht treten, wenn es kein menschliches Verdienen des Heils gab, und es auch für die Geltung des Gerechtfertigten vor Gott allezeit auf den Glauben allein ankam. Und sodann forderte der Nachdruck, den jetzt die Sündenvergebung als Zuwendung der göttlichen Gnadengesinnung (**gratia = favor Dei**) gewann, eine klarere Unterscheidung zwischen dem Erlaß der Schuld und der inneren Umwandlung, die aus der Gotteskindschaft und dem Geistesbesitz folgte. Jetzt erst wird darum entschieden die Versöhnung der führende Begriff, der die Spitze des Erlösungswerks bezeichnet.

Luthers Auffassung der Versöhnung ist vor allem durch seine ernste Würdigung der Sünde bestimmt. Diese ist in ihrem tiefsten Wesen Haß und Mißtrauen gegen Gott. Sie richtet sich also in ihrer Spitze gegen ihn und macht vor ihm schuldig. Sündenvergebung ist darum das große, in seinen Konsequenzen alles umfassende Gut, das wir Christus verdanken. Darüber, wie sich die Gewißheit unserer Versöhnung an Christus knüpft, trägt Luther mannigfache Gedanken vor, ohne um ihre Vermittelung und Ausgleichung allzusehr besorgt zu sein, wenn sie nur in ihrem Ergebnis: Christus der Mittler aller Gnade zusammentreffen. Manche Stellen lauten so, als wäre Gottes Gnade der von Ewigkeit her für uns bereitliegende Schatz, den Christus nur zu erschließen und auszuteilen brauchte (EA 18, 312 ff.; 50, 76 f. 89 f. op. exeg. 26, 459). Gottes Wesen wird so ganz mit der Liebe identifiziert, daß neben ihr der Zorn keinen Raum zu haben scheint, sondern zu einer bloß menschlichen Vorstellung herabsinkt (WA 14, 448; EA 18, 317 f.; op. exeg. 5, 179). Allein wo Luther die Hindernisse erwägt, die dieser Gewißheit der Gnade entgegenstehen, da spricht er doch regelmäßig und mit großem Nachdruck davon, daß Christus allein uns die Vergebung erwerben, uns von Gottes Zorn und Strafe, von Gericht und Tod befreien konnte. Dabei kann er bei dem allgemeinen Gedanken stehen bleiben, daß Christi sündlose Gerechtigkeit, sein Gott wohlgefälliges Verhalten uns zu gut gerechnet werde (Ga 2, 164; op. lat. var. arg. 4, 130. 5, 497 f.). Aber viel öfter gründet er die Heilsgewißheit auf die Thatsache, daß Christus in seinem Leiden unsere Sünde auf sich genommen (EA 50, 179), die Strafe erduldet, den Zorn des Vaters getragen und versöhnt hat (EA 7, 310 ff.; 12, 44 ff. 188. 453). Dabei bleibt Christus für sich selbst nicht bloß **justus**, sondern auch **beatus**; aber seinem Gefühl ist dieser Besitz entzogen (WA 5, 602 f. 611 f.). Dieses Nebeneinander von Gerechtigkeit und Strafe, Wohlgefallen und Fluch zu denken, erleichtert Luther sich — ähnlich wie Paulus — dadurch, daß er das Strafe fordernde Gesetz nicht als den eigentlichen, vollen und endgiltigen Willen Gottes versteht. Dadurch bleibt Raum für die hinter dem Gericht stehende Liebe, deren Absichten auch das **opus alienum** des Gesetzes dienen muß (EA op. exeg. 5, 179). Ja Luther kann auch geradezu das Gesetz als eine Gott gegenüber selbstständige Größe darstellen, die sich an Christus, ihrem Herrn, vergreift und damit ihr Recht an ihn und die Gläubigen verliert (Ga 2, 152). Der herrschende Gedanke ist aber doch der, daß Christus durch sein Eintreten für uns die Forderung Gottes an uns befriedigt. Luther liebt das Wort **satisfactio** nicht, weil es einer von ihm als falsch

erkannten Bußlehre angehört (AE 11, 307); aber er behält es doch bei, weil es die unzweifelhafte Befriedigung der göttlichen Forderung ausdrückt. Diese Genugthuung ist so überreich, daß sie alle Ergänzung durch menschliche Satisfaktionen ausschließt (EA 11, 306 f. 317. 324). Kommt in der eben verfolgten Gedankenreihe der Mittler nach seinem Unterschied von Gott in Betracht, so schaut ihn Luther in seinem Heilswerk auch gerne mit ihm zusammen, indem er ihn als den Kämpfer und Helden darstellt, der alle Feinde unseres Heils, Sünde, Tod, Hölle und Teufel überwindet und in seiner Auferstehung über sie triumphiert (EA 45, 315); ja diese Betrachtung kann er geradezu als die höhere und genügendere bezeichnen (EA 11, 324). Hier kommt zum Ausdruck, daß Gott nicht sowohl der Empfänger der Leistung Christi ist, sondern ihr Veranstalter und Stifter. Bringt man diese Anschauung von der Versöhnung auf einen kurzen Ausdruck, so kann man sagen: Luther ordnet Gottes Liebe seiner Gerechtigkeit über, er befaßt Christi Wirken und Leiden unter den ethischen Gesichtspunkt des Gehorsams und der Liebesübung. Er versteht das Leiden im Unterschied von Anselm als wirkliche Übernahme der Strafe und diese gehört ihm zur vollgiltigen Form der Versöhnung, aber sie ist doch nur ein Moment in dieser Veranstaltung der göttlichen Liebe.

Die erste systematische Ausführung der Versöhnungslehre auf protestantischem Boden enthält die **Institutio** Calvins. Sie wendet zuerst das von Eusebius (KG 1, 3) angedeutete Schema des dreifachen Amts auf das Werk Christi an, ohne doch in der Einzelausführung davon maßgebenden Gebrauch zu machen. Inhaltlich ist an Calvins Darstellung bemerkenswert, daß er jeden Gedanken an eine Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade fernhält, der ja auch schon durch seine Fassung der Prädestination ausgeschlossen wird. Gottes Liebe ist nicht Erfolg, sondern Grund der Versöhnung. Christi geschichtliches Werk hat seine Bedeutung darin, daß es ein Hindernis für die Erweisung der göttlichen Liebe beseitigt. Es besteht in seinem Gehorsam überhaupt, doch so, daß seinem freiwilligen Leiden und Sterben, in dem sich jener vollendet, eine besondere Heilsbedeutung zukommt. Sein Tod erweist sich durch die besonderen Umstände, unter denen er erfolgt (die gerichtliche Verurteilung des Unschuldigen, das Fluchholz des Kreuzes u. a.) als ein Tragen der Strafe und des Fluchs unserer Sünde. Er ist darum die **satisfactio**, die wir der richterlichen Gerechtigkeit Gottes schulden. Dazu kommt die innerliche Gerichtserfahrung, die der Ruf der Verlassenheit bezeugt und auf die Calvin auch den **descensus ad inferos** deutet. Gleichwohl ist Christus nicht Gegenstand eines ihm geltenden wirklichen Zornes gewesen; er hat nur **omnia irati et punientis Dei signa** erfahren (II, 16, 11); sein Dulden ist darum ein Leiden um fremder Sünde willen, nicht Zornesstrafe im vollen Sinn. Die Frucht des Todes Christi ist unsere Lossprechung vom Fluch, die Befreiung von Tod und Sündenmacht. Die Auferstehung macht den Heilswert seines Todes erkennbar und ergänzt ihn durch die Mitteilung des neuen Lebens. Von einem Verdienst Christi darf und muß in dem Sinne gesprochen werden, daß es dem Gnadenwillen Gottes nicht entgegengesetzt, sondern untergeordnet wird. Gott selbst ist der Stifter der Versöhnung, aber Christi Verdienst ist das unerläßliche Mittel für unsere Schuldbefreiung und Beseligung (II, 17). Problematisch bleibt in dieser Konstruktion, die sich durch ihre Geschlossenheit auszeichnet, vor allem die Vereinbarkeit der ewigen Erwählung der Einzelnen mit der Freiwilligkeit und Wirksamkeit des geschichtlichen Werks Christi, sowie der Strafcharakter seines Todes, wenn doch an einen Willen Gottes, ihn zu strafen, nicht gedacht werden soll.

Für die Ausgestaltung des Dogmas auf lutherischer Seite wurden die Aufstellungen Andreas Osianders von Bedeutung. Während man bisher das geschichtliche Werk der Versöhnung und seine Zueignung an den Einzelnen in der Rechtfertigung nicht zu trennen pflegte, fordert er deren genaue Unterscheidung. Der Mittler verhandelt mit beiden Parteien gesondert; seine Verhandlung mit Gott ist die **redemtio** oder **propitiatio**, sein Handeln mit den Menschen die **justificatio**. Beide können nicht zusammenfallen, denn die Versöhnung ist vor 1500 Jahren geschehen, ehe die Christenheit der Gegenwart lebte, die Rechtfertigung kann nur an dem geschehen, der glaubt, also als Individuum existiert. Die Versöhnung hat Christus vollbracht, indem er die Strafe trug, die wir nach göttlichem Recht zu leiden hätten (**oboedientia passiva**), und gleichfalls mit stellvertretender Wirkung durch seine unendliche Liebe das Gesetz erfüllte (**oboedientia activa**). Damit hat er bei Gott die Bereitschaft begründet, denen zu vergeben, die an ihn glauben. So ist für das Verhältnis der Gläubigen zu Gott ein neuer Grund gelegt worden und er gilt auch für diejenigen, die noch nicht geboren sind. Die Rechtfertigung dagegen wirkt Christus an den Einzelnen, indem er durch Vermittelung des glaubenweckenden äußeren

Worts als das innere Wort in ihnen Wohnung macht. (Von dem einigen Mittler, Jesu Christo 1551.) Während Osianders Rechtfertigungslehre lebhaft bekämpft wurde, hat seine Unterscheidung von Versöhnung und Rechtfertigung die künftige Lehrentwickelung nachhaltig bestimmt, ihr freilich auch die Aufgabe gestellt, von der berechtigten begrifflichen Unterscheidung zu der von ihm selbst versäumten lebendigen Verknüpfung dieser beiden Größen fortzugehen. 5

Bedenken erregte schon frühzeitig die stellvertretende Bedeutung des aktiven Gehorsams. Georg Karg fand es widerspruchsvoll, daß gleichzeitig die Erfüllung des Gesetzes geleistet und seine Nichterfüllung bestraft werde. Er besorgte überdies nachteilige sittliche Folgen, sofern man aus der Stellvertretung Christi in der Erfüllung des Gesetzes die 10 eigene Entbindung von dieser Pflicht folgern könnte. Die F. C. stellt deshalb die kirchliche Anschauung dahin fest, daß allerdings der ganze Gehorsam Christi, den er agendo et patiendo, in vita et morte sua geleistet, uns zur Gerechtigkeit gerechnet werde. Sie begründet den stellvertretenden Wert des aktiven Gehorsams noch speziell durch den Gedanken, daß der Gottmensch für sich selbst zur Gesetzeserfüllung nicht verpflichtet war 15 (R. 684 f.). Eine Parallele dazu bildet in der reformierten Kirche das Auftreten Johann Piscators und die — freilich viel spätere — kirchliche Entscheidung in der Form. Cons. Helvet.

Die lutherische Kirchenlehre von der Versöhnung ist durch die Bekenntnisschriften selbst nur in einigen Hauptpunkten festgelegt. Die Augsb. Konf. sagt, daß Christus 20 sich selbst zum Opfer für die Sünde gegeben und dadurch den Vater versöhnt hat (a. 3) und unmittelbar darauf, daß er durch seinen Tod für unsere Sünden genug gethan hat (a. 4). Die Apologie bestimmt dies näher als sündloses Tragen der Sündenstrafe R. 93. 190 und nennt Christi Tod ein Opfer zur Stillung des göttlichen Zornes R. 254. Auch der Gr. Kat. spricht von der Stillung der Ungnade des zürnenden Gottes und der Er- 25 werbung seiner Gunst R. 494. Die F. C. endlich bezeichnet Christi Gehorsam im Thun und Leiden (685) als die vollkommenste Genugthuung und Sühne zur Befriedigung der ewigen und unwandelbaren göttlichen Gerechtigkeit R. 696. Die ausgeführte Lehre der Dogmatiker behandelt die Versöhnung im Rahmen des dreifachen Amtes Christi als seine priesterliche Funktion. Das prophetische Amt dient teils der Vorbereitung teils der Deu- 30 tung und Verkündigung des Heilswerks, das königliche bezeichnet seinen bleibenden Ertrag, obwohl es nicht immer innerhalb der Grenzen des Heilswerks entwickelt wird. Der priesterliche Beruf begreift in sich Opfer und Fürbitte; dem entsprechend gelten satisfactio und intercessio als die beiden Teile des munus sacerdotale. Die satisfactio fällt ganz in den Stand der Erniedrigung, sie bildet ja deren eigentlichen Zweck, die intercessio 35 reicht hinüber in den Stand der Erhöhung. Vergebung ohne Satisfaktion würde der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes widersprechen, der ein Gesetz gegeben und dessen Übertretung mit Strafe bedroht hat. Die somit unumgängliche Satisfaktion muß aber unendlich sein, weil die Sünde gegen Gottes Majestät gerichtet ist. Für den Menschen ist sie darum unerschwinglich; nur Christus, der göttliche und menschliche Natur ver- 40 bindet, kann sie leisten. Dabei kommen zwar zunächst Akte und Zustände seiner menschlichen Natur in Betracht; aber die göttliche ist an ihnen in der ihr zukommenden Weise mit beteiligt (genus apotelesmaticum der communicatio idiomatum) und sie bestimmt den Wert derselben. Die Satisfaktion erfordert nämlich ein Doppeltes: 1. Erfüllung der Gesetzesforderung, oboedientia activa und 2. Verbüßung der gesetzlichen 45 Strafe, oboedientia passiva. Beide Formen des Gehorsams sind gleichzeitig zu denken, da Christi Leiden mit seinem Eintritt in menschliche Niedrigkeit beginnt; doch fällt auf den Tod ein besonderes Gewicht. Beide sind stellvertretend in dem Sinn, daß Christus für sich zu ihrer Leistung nicht verpflichtet war. Vermöge seiner Gottheit stand er nicht unter, sondern über dem Gesetz und vermöge seiner Sündlosigkeit brauchte er seinen Fluch nicht 50 zu tragen. Darum konnte er in beiden an unsere Stelle treten. Mit diesem doppelten Gehorsam ist die Genugthuung im strengsten und genauesten Sinn geleistet; es bedarf keiner Nachsicht Gottes mit irgend einem Mangel derselben. Neben der satisfatio steht die satispassio. Wollte man die Äquivalenz der letzteren mit der ewigen Strafe, die der Sünde gebührt, wegen der Auferstehung Christi am dritten Tag bestreiten, so ist zu 55 entgegnen, daß die Gottheit Christi den Wert des von seiner menschlichen Natur vergossenen Bluts zu einem unendlichen macht. Auf die geleistete Satisfaktion gründet sich Christi Verdienst. Der Begriff des meritum erscheint in der altprotestantischen Dogmatik meist nicht wie in der mittelalterlichen als Voraussetzung, sondern als Ertrag der Satisfaktion. Die genugthuende Leistung Christi ist die Grundlage seiner fortgehenden Intercession. 60

Diese hat zwar schon auf Erden begonnen in Jesu Fürbitte für seine Feinde, sie ist aber doch vorzugsweise der Inhalt des himmlischen Priestertums des Erhöhten. Fürbittend beim Vater wendet er den einzelnen Menschen sein Verdienst zu. Die alte Dogmatik will dabei nicht bloß an die fortwirkende Kraft des geschichtlichen Heilswerks gedacht wissen, sie beschreibt die intercessio ausdrücklich als eine persönliche Funktion des Mittlers. Der protestantischen Polemik dient die Verweisung auf sie als entscheidendes Argument gegen die Anrufung der Heiligen. Durch diese Akte des hohepriesterlichen Amtes ist die Versöhnung der Welt vollzogen. Die Strafe ist gebüßt, Gottes Zorn ist abgewendet, Vergebung und ewiges Leben sind für alle erworben. Es bedarf darum nur des Glaubens, um in den Besitz dieser Heilsgüter einzutreten (vorzugsweise nach Quenstedt, Theol. did.-polem.).

Das bleibend Wertvolle dieser dogmatischen Konstruktion liegt in dem Bestreben, den Trost der Sündenvergebung so in Christi Werk zu begründen, daß er mit dem ernstesten Urteil des Gewissens über Gottes Gegensatz gegen die Sünde zusammenbesteht. Die Anselmsche Theorie ist darin fortgebildet, daß neben dem Leiden Christi auch sein Handeln in das Versöhnungswerk mit aufgenommen und die Satisfaktion nicht auf Gottes Ehre, sondern auf seine sittliche Heiligkeit und gerechte Weltordnung bezogen wird. Indem die altprotestantische Dogmatik nun aber den Vollzug der Strafe in die genugthuende Leistung einrechnet, gerät sie auf die Bahn einer juristischen Betrachtung, welche die biblischen Gedanken verkürzt und bei dem Versuch einer konsequenten Durchführung in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt. Sie faßt die Gerechtigkeit Gottes einseitig als Ausführung eines Rechtsstatuts, identifiziert die Gnadeninstitution des Opfers mit der gerichtlichen Strafe und erreicht so nur auf Umwegen den Gedanken der in Christi Heilstod offenbaren Liebe Gottes. Sie vermag den stellvertretenden Wert des aktiven Gehorsams Christi nur durch die unbiblische Annahme seiner exemten Stellung gegenüber dem Gesetz, die Äquivalenz seines Todes mit der ewigen Verdammnis aller nur künstlich und wenig überzeugend zu begründen. Am wenigsten aber gelingt es ihr, zwischen der als Versöhnung Gottes verstandenen Heilsstiftung und der religiös-sittlichen Erneuerung der Menschheit eine innere Verbindung herzustellen.

7. Noch ehe die kirchliche Lehre ihre volle Ausbildung erreicht hatte, war eine Bestreitung ihrer Grundgedanken auf den Schauplatz getreten. Die im Socinianismus verkörperte rationalistische Auffassung des Christentums lenkt im Grunde ganz in die Bahnen der elementaren griechischen Erlösungslehre zurück. Das Bedeutsame in Jesu geschichtlicher Erscheinung, die sich nur durch Sündlosigkeit und gewisse ekstatische Erlebnisse über das allgemeine Menschenmaß erhebt, ist nicht sein Tod, sondern seine Lehrwirksamkeit und seine Auferstehung. Das priesterliche Amt sinkt zu einem leeren Titel herab. Christus offenbart Gottes Heilsratschluß, der im Grunde nur ein neuer Gesetzesbund ist, und besiegelt ihn durch sein sündloses Leben, seine Wunder und seinen Tod. Eine Satisfaktion ist nicht notwendig, da Gott jederzeit die Freiheit hat, die Sünde ungestraft zu lassen. Man darf vielmehr mit gutem biblischem Grund behaupten, daß Gott bußfertigen Menschen ohne Satisfaktion verzeiht. Ja ohne diese Annahme verlieren die Worte Barmherzigkeit und Sündenvergebung allen Sinn; denn sein Recht einfordern ist kein Erbarmen und eine Schuld, die bezahlt ist, kann nicht mehr erlassen werden. Die behauptete Satisfaktion ist aber auch unmöglich, weil durch die Bestrafung eines Unschuldigen die Gerechtigkeit nicht befriedigt wird, Gesetzeserfüllung und Strafe nicht zu gleicher Zeit gefordert sein können und Stellvertretung bei persönlichen Strafen wie bei sittlichen Verpflichtungen unstatthaft ist. Christus hat thatsächlich auch gar nicht geleistet, was er nach dieser Theorie hätte leisten müssen. Sein Tod ist weder der ewige, noch der Tod aller gewesen und die göttliche Natur konnte seinem Leiden nichts hinzufügen, da sie ja nicht in das Leiden eingeht. Christi aktiver Gehorsam aber war für ihn selbst pflichtmäßig, konnte also keinen Überschuß für andere ergeben. Schließlich wird der Vorwurf erhoben, die Satisfaktionslehre gefährde die Moral, sofern sie die Verbindlichkeit zu einem frommen und rechtschaffenen Wandel aufhebe oder doch abschwäche (O. Fock, Der Socinianismus II, 615 ff.; Baur 371 ff.; Ritschl I, 320 ff.). Diese Kritik hält sich nur an die Begriffsform der Kirchenlehre, ohne ihrem tiefsinnigen Inhalt gerecht zu werden, und der Ersatz, den sie für diesen bietet, ist oberflächlich. Aber eines muß man ihr doch zugestehen: indem sie die rechtlichen Gesichtspunkte der Kirchenlehre in ihre Konsequenzen verfolgt, zeigt sie in der That deren Undurchführbarkeit.

Während die kirchlichen Dogmatiker sich meist auf eine biblisch motivierte Abwehr dieser Einwände beschränkten, hat sich Hugo Grotius um eine zusammenhängende Recht-

fertigung des Dogmas bemüht. Was er verteidigt, ist freilich eine von der Kirchenlehre erheblich verschiedene Theorie. Vor allem legt er Gewicht darauf, daß Gott im Werk der Versöhnung nicht als der Beleidigte, aber auch nicht als der Richter gedacht werde, sondern als das Oberhaupt einer Familie, einer sittlichen Gemeinschaft. Einem solchen steht es zu, falls das allgemeine Interesse es erfordert, die gesetzliche Vorschrift zu ermäßigen und insbesondere Strafbestimmungen außer Kraft zu setzen. Er wird dies aber im Interesse der Autorität des Gesetzes nur aus gewichtigen Gründen und womöglich so thun, daß für die unterbleibende Gesetzesvollstreckung eine Kommutation eintritt. Nach dieser allgemeinen Regel verfährt Gott. Er läßt die Schuldigen straflos, um die Menschheit nicht zu vernichten, und läßt zugleich eine Kompensation eintreten. Er überträgt die Strafe auf seinen Sohn, indem er ihn um unserer Sünden willen die äußersten Qualen erdulden läßt. Eine solche Übertragung der Strafe ist weder im Widerspruch mit der Schrift, die eine Heimsuchung der Sünde auch an relativ Unschuldigen kennt, noch mit der allgemeinen Rechtsanschauung — man denke an die Stellung von Geiseln und das Verfahren mit ihnen im Fall des Vertragsbruchs oder an die Dezimierung eines aufständischen Regiments —, noch endlich mit dem Begriff der Strafe. Zum letzteren gehört nur, daß sie ein auf Grund von Übertretung verhängtes Übel ist. Christi Eintreten an unsere Stelle wird durch die mystica conjunctio ermöglicht, die zwischen ihm und uns besteht. Sein Leiden und Sterben ist so als insigne exemplum severitatis Dei zu verstehen, das Gott im Interesse der Gemeinschaftsordnung statuiert. Eine Äquivalenz der Strafe, die wir verdient haben, und derjenigen, die Christus erleidet, ist nicht erforderlich; wie das Subjekt, so kann auch das Objekt der Leistung vertauscht werden; dann tritt der Fall ein, daß non solum alius solvit sed etiam aliud. Das ist dann satisfactio anstatt der im Gesetz zunächst vorgesehenen solutio. Bei dieser Anschauung von der Satisfaktion bleibt die Sündenvergebung voll bestehen; diese empfängt eben ihre rechtliche Möglichkeit durch das Vorangehen jener. Die Autorität des Gesetzes ist aufs neue befestigt, sofern das Strafexempel von künftigen Übertretungen abschreckt. Vom thätigen Gehorsam Christi ist nur gelegentlich die Rede, für die eigentliche Satisfaktion kommt er nicht in Betracht (Defensio fidei cathol. de satisf. Chr. 1617, ed. Joach. Lange 1730). Von der Kirchenlehre entfernt sich diese Theorie vor allem darin, daß in ihr die Satisfaktion nicht in Gottes Wesen begründet und notwendig, sondern aus dem Zweck der Gemeinschaft abgeleitet und darum auch nur zweckmäßig ist. Damit hängt das Weitere zusammen, daß sie sich nicht auf die begangenen Sünden, sondern auf die Verhütung künftiger bezieht. Die eigentlichen Schwierigkeiten der Satisfaktionslehre werden aber auch durch diese halbe Korrektur nicht beseitigt. Der Anstoß der Strafübertragung bleibt bestehen und ein gemildertes Rechtsverfahren ist noch weniger geeignet, das sittliche Weltregiment Gottes zu repräsentieren als die strenge Durchführung des Gesetzes. Dagegen darf es als ein Lichtpunkt der Grotiusschen Theorie bezeichnet werden, daß er die Auffassung Gottes unter dem Schema des Richters für unzulänglich erklärt. Damit lenkt er zum biblischen Begriff der Gerechtigkeit zurück, wenn er auch die Konsequenzen dieses Schritts nicht verfolgt.

Ein neuer Gegner entstand der Kirchenlehre in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Ihr Optimismus lehnte die christliche Schätzung der Sünde ab und meinte einen viel rationelleren Weg zu der getrosten Stimmung zu wissen, welche die Reformatoren aus dem Versöhnungsglauben geschöpft hatten. Ihr erster Angriff galt dem zuletzt festgestellten Punkt des Dogmas, dem thätigen Gehorsam Christi. Töllner erklärt seinen stellvertretenden Wert für unmöglich, da Christus Subjekt des Gehorsams nur als Mensch sein konnte, als solcher aber zu allen ihm möglichen guten Handlungen verpflichtet war, also nicht ersetzen konnte, was andere versäumten. Die Annahme eines aktiven Gehorsams als versöhnender Leistung ist aber auch aus zwei Gründen entbehrlich: einmal, weil der leidende Gehorsam, wenn er uns von Übeln befreit, auch im stande ist, die ihnen entgegengesetzten Güter d. h. die Seligkeit zu vermitteln und sodann, weil Gott nicht mehr von uns fordert, als wir leisten können, mithin auch einen unvollkommenen, aber aufrichtigen Gehorsam gelten läßt. Hinsichtlich des allein noch übrig bleibenden leidenden Gehorsams Christi folgt Töllner der Theorie des Grotius, indem er annimmt, daß auch die an einem anderen vollzogene Strafe abschreckend und moralisch bessernd wirken könne (Untersuchungen üb. d. thätigen Gehorsam Chr. 1768). An die Stelle des biblischen Begriffs der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit tritt hier ein Mittleres zwischen beiden, die Billigkeit, die mit unvollkommenen Leistungen Nachsicht hat und sich begnügt, von den sittlichen Forderungen wenigstens einiges durchzusetzen. Bei diesem Gottesbegriff mußte

aber früher oder später auch der noch behauptete leidende Gehorsam Christi seine Notwendigkeit und seinen Halt verlieren. Der späteren Aufklärung wird denn auch die Versöhnungslehre immer unverständlicher. Steinbart versichert, ihr keinen mit der menschlichen Sittlichkeit oder Glückseligkeit vereinbaren Sinn abgewinnen zu können. Die physischen 5 Folgen unserer Handlungen können nicht aufgehoben werden und ihre moralische Rückwirkung auf unser Selbstgefühl ist nur heilsam. Was Christus uns durch sein Werk erworben hat, könnte also nur der Erlaß willkürlicher Strafen für die Sünde sein. Allein an solche zu denken ist ein jüdischer Irrtum. Christus hat uns darum auch nicht von ihnen befreit, wohl aber von dem Wahn, als ob es solche geben könnte (Baur 507 ff.; 10 Ritschl I, 405 f.). Löffler erklärt die Aufhebung der begangenen Schuld für unmöglich und verweist auf die Besserung als den einzigen Weg, das böse Gewissen los zu werden (Baur 515 ff.; Ritschl I, 408 f.). Aber auch der Supranaturalismus wagte nur einzelne Positionen der alten Lehre zu verteidigen, so die Notwendigkeit einer Sündenvergebung, die der Besserung vorangehe; in der Begründung dieser kam er meist nicht über die 15 Theorie von Grotius hinaus (vgl. Art. Tübinger Schule, S. 153 f. dieses Bandes).

8. Es ist ein Verdienst Kants, die Aufmerksamkeit wieder auf den tiefen Gehalt der orthodoxen Versöhnungslehre gelenkt zu haben. Er that dies vor allem dadurch, daß er die unverbrüchliche Heiligkeit des sittlichen Gesetzes wieder in den Gesichtskreis rückte und von hier aus zu einem ernsten Begriff von Sünde und Schuld kam. Wenn er es auch 20 ablehnt, in dem gerechten Gottessohn, der für die Sünde der Menschheit genugthut, mehr als ein ideales Bild zu sehen, so hat er doch gezeigt, wie weit auch eine Denkweise, der die Geschichte als solche nichts galt, sich mit den Grundideen des Christentums befreunden konnte. Sachlich hat er freilich mit der kirchlichen Versöhnungslehre nur die Prämissen gemein, daß der Mensch von Natur in grundsätzlichem Gegensatz zu seiner sittlichen Be- 25 stimmung steht und daß es vor Gott bezw. vor jedem wahrhaft moralischen Forum auf absolute sittliche Lauterkeit ankommt. Die philosophische Parallele, die er der Kirchenlehre an die Seite stellt, kommt auf den rationalistischen Satz hinaus, daß sich mit dem — freilich unbegreiflichen — Entstehen der guten Gesinnung auch die Befreiung von der Unseligkeit des Schuldgefühls verbinde (Relig. innerh. der Grenzen der bl. Vern. 3. Stück). 30 Die theologischen Kantianer sind entweder wie Tieftrunk dem christlichen Dogma noch näher gekommen, wofern sie die Strenge der Kantschen Moral festhielten, oder wie Stäudlin zu den relativen Maßstäben der Aufklärung zurückgekehrt.

Ferner als Kants moralische Interpretation steht dem eigentlichen Gehalt des Dogmas Hegels spekulative Deutung desselben. Sünde ist nach ihm das schmerzliche Bewußtsein 35 des endlichen Geistes von seiner Endlichkeit. Aber dieses würde gar nicht entstehen können, wenn der Mensch nicht trotz seiner Endlichkeit Geist wäre und deshalb im Grund seines Wesens eins mit Gott. Das Sündenbewußtsein ruft darum mit Notwendigkeit auch diese andere Seite des Thatbestandes ins Bewußtsein. Es folgt ihm vermöge einer inneren Dialektik das Innewerden der Einheit mit Gott, die Versöhnung. Christus ist 40 die geschichtliche Erscheinung dieser ewigen Wahrheit; obwohl diese von seiner Person an sich unabhängig ist, dient er dazu, sie auch den stumpferen Geistern anschaulich zu machen. Sein Tod hat dabei die besondere Bedeutung, die Gemeinde von der sinnlichen Erscheinung zur geistigen Idee emporzuführen (Vorlesungen über die Phil. d. Relig. II). Auf dieser Grundlage hat nachmals Biedermann das christliche Dogma entwickelt und bei aller 45 Bemühung, der Person Christi ein innerliches und bleibendes Verhältnis zu unserer Erlösung und Versöhnung zuzuschreiben, doch nur den Gedanken einer erlösenden Idee und eines sie veranschaulichenden und ihre Aneignung erleichternden Vorbildes erreicht (Chr. Dogm. II, § 815—835). Indessen soll nicht geleugnet werden, daß der erste neuere Geschichtsschreiber unseres Dogmas, F. Chr. Baur, von der Hegelschen Philosophie ausgehend die 50 auf dem Gegensatz von Sünde und Gnade beruhende innere Dialektik des Dogmas energisch zu wahren bemüht ist.

9. Eine Neugestaltung des Dogmas unter religiösen Gesichtspunkten hat Schleiermacher angebahnt (vgl. Bd XVII, 605 f.). Ist auch seine Darstellung des Werks Christi wesentlich nur eine Beschreibung der Erlösung, welche die Gemeinde erfährt und in deren 55 Konsequenz auch das Verschwinden der Übel für das gekräftigte Gottesbewußtsein liegt, so enthält sie doch eine Reihe methodisch wertvoller und fruchtbarer Gesichtspunkte. Christus, der Träger des schlechthin vollkommenen Gottesbewußtseins teilt seiner Gemeinde seine Vollkommenheit und Seligkeit mit. Diese Wirkung ist nicht an besondere Momente seines Lebens geknüpft, sie beruht auf dem allezeit gleichen Gehalt seiner Person. Jeder 60 Moment, in dem die schlechthinige Kraft seines Gottesbewußtseins hervortritt und be-

schämend und anregend auf andere wirkt, gehört mit zu seinem Erlöserberuf. Man darf darum auch von seinem Leiden und Tod nicht besondere Wirkungen ableiten, die nur von ihnen hätten ausgehen können. Nur insofern ist Christi Leiden dem Glauben von besonderem Wert, als sich in ihm deutlicher als sonst irgendwo die Stärke seiner Seligkeit und deren Grund, die Kraft seines Gottesbewußtseins offenbart. Dagegen ist es unstatthaft, weil psychologisch unwahr und dem christlichen Gottesbegriff widerstreitend, von einer Zorneserfahrung oder Straferduldung des leidenden Erlösers zu sprechen. Seine Empfindung gegenüber der Sünde konnte nur die des Mitgefühls und sein Verhältnis zu den Strafübeln nur das ihrer Wegnahme sein. Überhaupt will Jesu Leiden nicht als Passivität, sondern als aktives Tragen und Überwinden verstanden sein. Besonderes Gewicht legt aber Schleiermacher darauf, daß wir uns Christi erlösende Thätigkeit als wirksam auf die Gemeinde denken. Sein Gehorsam ist erlösend nur, sofern er thaterzeugend wird in uns (§ 100, 1) und seine Seligkeit ist versöhnend nur, sofern sie uns befähigt, in seine Stellung zu den Übeln mit einzutreten. So ist Christus das Haupt einer neuen Menschheit, der persönliche Mittler der Einwohnung Gottes in ihr. Betrachtet man die geschichtliche Wandlung, die er herbeiführt, **sub specie aeternitatis**, so kann man sagen, daß Gott die Gemeinde (die aber zuletzt die ganze Menschheit umfassen soll), nur in ihm sieht und ihr um deswillen die Stellung einräumt, die ihrem Haupte zukommt (§ 104, 3). Dies alles aber ist für uns erfahrbar nur in der Form des geschichtlichen Prozesses, der die Gemeinde in Christi Gottesbewußtsein hineinwachsen läßt (Chr. Glaube § 100—105). Man wird an dieser Auffassung vieles vermissen, vor allem, daß sie die Versöhnung hinter die Erlösung zurückstellt, sie auf die Übel der Welt bezieht und damit das entscheidende Gewicht der Sündenvergebung verkennt, weiter, daß es ihr nicht gelingt, den neutestamentlichen Gedanken über den Heilswert des Todes Jesu gerecht zu werden. Wertvoll bleibt aber immer die strenge Einheitlichkeit, mit der Christi Person und Werk, Thun und Leiden des Erlöserberufs, die geschichtliche Heilsstiftung und ihre fortgehende Wirkung verknüpft werden. Damit hat Schleiermacher die isolierende Betrachtung der einzelnen Seiten des Heilswerks, die in der Dogmatik herkömmlich war, überwunden und zur Begründung der Versöhnungslehre auf innere Erfahrung und geschichtliche Anschauung den Anstoß gegeben.

War Schleiermacher durch Reflexion über die christliche Erfahrung zu seiner Auffassung gelangt, so war es bedeutsam, daß andere Theologen auf dem Weg biblischer Forschung zu der Erkenntnis kamen, die Schriftlehre von der Versöhnung decke sich nicht mit dem überlieferten Dogma. So hat G. Menken mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die hl. Schrift nicht von einer Versöhnung Gottes mit der Welt, sondern stets von der Versöhnung der Welt mit Gott spreche, daß sie das Versöhnungswerk aus Gottes Liebe herleite und in Christi Gehorsam, nicht in einem Strafleiden vollbracht sehe. Ebenso hat Rudolf Stier mit exegetischen Gründen den Strafcharakter des Leidens Christi bestritten. J. T. Beck will zwar ein Rechtsverfahren Gottes in der Sühnung der Sünde festhalten; er ordnet es aber der göttlichen Liebe unter und will zwischen dem Strafleiden des Schuldigen und dem rettenden Liebesleiden Christi unterschieden wissen. (Vorlesungen über die christl. Glaubensl. II, 570—589.)

Beide Linien, die strengere Systematik Schleiermachers und der Ertrag einer selbständigen Schriftauslegung, treffen in Hofmanns Versöhnungslehre zusammen. Sie will den biblischen Gedankengängen folgend das Ineinander von Liebesoffenbarung und Heiligkeitserweisung im geschichtlichen Gang und Werk des Erlösers deuten, das freilich leichter in der Anschauung als in der Sprache des Begriffs wiederzugeben ist. Die Menschheit ist, durch den Satan zur Sünde verführt, ein Gegenstand des göttlichen Zornes geworden. Dieser wird als ein bleibendes, in der nunmehr gewordenen Gestalt des Menschheitslebens ausgeprägtes Verhängnis gedacht, das der Mensch in der Ausbreitung der Sünde selbst, in mancherlei Übeln und in der Machtübung des Satans erfährt. Trotz diesem Zorn besteht aber bei Gott der Liebeswille, die Menschheit zu beseligen. Dieser Wille ist die schlechthin übergeordnete Voraussetzung der geschichtlichen Versöhnung. Das Werk der rettenden Liebe beginnt mit der Menschwerdung des Sohnes. Durch sie entsteht in der Menschheit ein persönliches Leben, an dem sich Gottes Liebesgemeinschaft verwirklichen kann. Damit ist innerhalb der adamitischen Menschheit ein neuer Anfang gesetzt. Zur Erstreckung dieser Liebesgemeinschaft auf das Menschengeschlecht kann es aber nur kommen durch das Werk des Heilsmittlers. Es bedarf dazu der Lösung eines doppelten Widerspruchs; Gottes Zorn muß sich auswirken, ohne die Menschheit zu vernichten und sein Gesetz muß erfüllt werden trotz der die Menschheit

knechtenden Sünde. Beides leistet Christus in seinem Berufsgehorsam. Indem er sich inmitten der adamitischen Menschheit nicht nur von Sünde rein erhält, sondern auch berufsmäßige Gegenwirkung gegen die Sünde übt, tritt er in Gegensatz zu seinem Volk, wird von ihm verworfen und getötet. Dieses Leiden, das ihn in seinem Beruf trifft, ist geschichtlich angesehen ein Widerfahrnis, ihm angethan von der Feindschaft der Welt. Der geschichtliche Verlauf entspricht aber einer göttlichen Notwendigkeit. Die Feindschaft der Welt, in letzter Linie der Haß des Satans ist die geschichtliche Vermittelung des göttlichen Zorns, dem er sich mit seinem Eintritt in die Menschheit unterstellt hat. Ohne die Erduldung des Äußersten, was die Gottesfeindschaft ihm anthun konnte, konnte der auf der Menschheit lastende Zorn nicht zum Ende kommen. Dabei ist aber eine zweifache Gestalt des göttlichen Zorns zu unterscheiden. Er gilt anders den Sündern, die zum Heil bestimmt sind, anders denen, die Gottes Heilswerk verwerfen. Der Zorn, den Christus erfährt, kann nur der Zorn im ersten Sinne sein. Sein Leiden ist nicht die Übernahme der Strafe, welche die sündige Menschheit hätte erleiden müssen, sein Tod hat mit der Verdammnis nichts zu thun. Sein Ruf der Verlassenheit sagt nicht, daß ihm der Vater seine Gemeinschaft, nur daß er ihm seine hilfreiche Nähe entzieht. Der Sohn ist also nicht Gegenstand der strafenden Gerechtigkeit des Vaters. Das Heilswerk ist vielmehr auf jedem Punkt gemeinsame That des Vaters und des Sohnes zur Verwirklichung des die Sünde hassenden göttlichen Liebeswillens. Darum spricht man richtiger von einem Erdulden der Sündenfolgen, das vermöge der Freiheit, mit der sich Jesus ihm unterstellt, zur Sühne, zur Gutmachung wird. Vermöge dieser Aktivität bildet das Leiden des Heilsmittlers zugleich den Abschluß seines stufenmäßig fortschreitenden Gehorsams, der mit der Menschwerdung beginnend den Willen Gottes erfüllt und so dem Menschengeschlecht Gerechtigkeit erwirbt. Von stellvertretender Leistung dabei zu reden, ist unangemessen, da Christus nicht ein anderer ist neben der Menschheit, sondern der zweite Adam, ihr Glied und von Gott bestimmtes Haupt. So beschafft sich Gott durch die Menschwerdung des Sohnes die Möglichkeit, seinen Haß gegen die Sünde zu erweisen und doch zugleich Liebe gegen die Menschheit zu bleiben. Das Verhältnis des Vaters zum Sohn ist ein Verhältnis Gottes zu der im Sohn neu beginnenden Menschheit geworden, das nicht mehr durch die Sünde, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt ist. Wer an den Heilsmittler glaubt, den sieht Gott als Glied der Menschheit an, die an Christus die Sühnung ihrer Sünde und ihre Gerechtigkeit hat. (Vgl. Schriftbeweis und Schutzschriften.)

Ihr unverkennbarer biblischer Gehalt und sittlicher Ernst hat diese Lehre nicht vor lebhafter Bestreitung geschützt. (Die Litteratur siehe bei Weber und Bensow.) Ihre Abweichung von der dogmatischen Tradition hat Hofmann nicht verhehlt, ihre Übereinstimmung mit der Grundlehre der Reformation und mit dem religiösen Gehalt des Bekenntnisses mit Recht behauptet. Ihr Hauptverdienst liegt darin, daß sie die fruchtbaren Gedanken Schleiermachers bewahrt, sie in den Zusammenhang einer wirklichen Versöhnungslehre einstellt und mit reichem biblischem Gehalt erfüllt. Über ihre innere Geschlossenheit wird man nicht ebenso günstig urteilen können. Die Umsetzung des gottfeindlichen Hasses, den Christus erfährt, in den Zorn Gottes über die Sünde ist eine gewagte Vertauschung, die nicht überzeugt. Und daß es nicht angehe, die Erduldung des göttlichen Zornes nachdrücklich zu behaupten, aber das Erleiden der Strafe durch Christus zu bestreiten, haben schon seine zeitgenössischen Gegner (z. B. Franz Delitzsch) geltend gemacht. Es war darum nur konsequent, wenn Frank, der auf Hofmannschen Grundlagen weiterbaut, die Erduldung des göttlichen Strafverhängnisses oder des Gesetzesfluchs in seine Theorie wieder aufnahm, während er allerdings mit Hofmann die Identität der von Christus erduldeten Strafe mit der Verdammnisstrafe als ein „schriftloses Theologumenon“ ablehnt (Syst. d. chr. Wahrheit § 35). Im übrigen kann gerade seine Behandlung des Dogmas zeigen, daß es der einheitlichen Deutung des Heilswerks nicht dienlich ist, wenn die Dogmatik alle neutestamentlichen Gedankenformen (Erduldung des Gesetzesfluchs, Loskaufung, Kampf mit dem Satan, priesterliche Selbstdarbringung) ohne Abstufung vereinigen will. In die Nähe Hofmanns gehört auch die Anschauung von W. Fr. Geß. Auch er will nichts von einer Umstimmung Gottes durch das Heilswerk wissen, betont die Verwandtschaft des Sühnens Christi mit seiner Fürbitte und lehnt den Gedanken der Strafsatisfaktion ab. Er sieht aber in Christi Leiden das Tragen des Sündenfluchs, das zwar von keinem Schuldgefühl begleitet war, aber durch die Anerkennung der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts über die Menschheitssünde und durch willige Beugung unter dieses Gericht die Bedingung erfüllte, an die Gottes heilige Ordnung die Sünden-

vergebung geknüpft hat (Christi Person und Werk III; JdTh 1857/58; ThTrK 1889). Die gleichfalls verwandte Anschauung M. Kählers ist besser an späterer Stelle zu besprechen.

Den letzten, nachhaltigen Anstoß zu neuer Durcharbeitung der Versöhnungslehre hat die protestantische Theologie durch A. Ritschls Werk: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" empfangen. Wenn er der Versöhnung ihre Stelle hinter der Rechtfertigung anweist, so will er damit vor allem ausdrücken, daß er sie nicht als Versöhnung Gottes, sondern des Menschen versteht. Sie ist nach ihm der subjektive Ertrag der Rechtfertigung oder Sündenvergebung, die Aufhebung des aktiven Widerspruchs gegen Gott. Seine Ordnung der Begriffe erklärt sich aber noch weiter daraus, daß er die Rechtfertigung nicht auf den einzelnen Gläubigen, sondern auf die Gemeinde bezieht, wodurch sie mit dem geschichtlichen Heilswerk in die engste Verbindung tritt und zum prinzipiellen Ausdruck für die Stellung zu Gott wird, in die Christus seine Gemeinde einführt. Da Ritschl aber auch die Voraussetzungen der Rechtfertigung in weitem Umfang erörtert, geht seine Untersuchung auf alle Fragen ein, welche die Lehre von der Versöhnung (im hergebrachten Sinn des Wortes) zu besprechen pflegte (Gottesbegriff, sittliche Weltordnung, Heilswerk Christi). Hatte die bisherige dogmatische Arbeit immer wieder vor der Schwierigkeit gestanden, daß der Gedanke der Straffatisfaktion sich als undurchführbar erwies, so bezeichnet Ritschl als den letzten Grund dieser Schwierigkeit die Unvereinbarkeit von Recht und Religion. Speziell mit der Erkenntnis von Gott, die wir Christus verdanken, ist nur eine ethische, nicht eine juristische Begründung der Sündenvergebung vereinbar. Es sind darum alle Vorstellungen fernzuhalten, welche auf gesetzliche Genugthuung oder stellvertretendes Leiden hinauskommen; aber auch der Gedanke des Zornes Gottes darf in die Lehre vom Werk Christi nicht eingemischt werden. Gottes Wesen, wie es im Christentum offenbar ist, wird durch den Begriff der Liebe erschöpfend ausgedrückt (III, 260). Die Heiligkeit bezeichnet die Unnahbarkeit Gottes und tritt darum im Fortschritt seiner geschichtlichen Offenbarung von selbst zurück. Der Zorn Gottes hat in der endgültigen Anschauung des NT seine Stelle im Rahmen des Endgerichts; er gilt also nur den Menschen, die der Erlösung widerstreben. Die Deutung der biblischen Gerechtigkeit im Sinne einer doppelten Vergeltung ist Eintragung eines hellenischen Maßstabs; die hl. Schrift kennt nur eine Gerechtigkeit im Sinne der konsequenten Führung zum Heil. Es bedarf aber auch keiner Ergänzung des Satzes: Gott ist Liebe durch Beifügung von Bestimmungen, welche die sittliche Ordnung seines Handelns betonen, denn Liebe ist immer Förderung des höchsten, also des sittlichen Zwecks von Personen und Gottes Liebe ist uns offenbar in ihrer Richtung auf die sittliche Gemeinschaft des Reiches Gottes. Dazu kommt noch ergänzend, daß Ritschls Lehre von der Sünde vorwiegend ihre religiöse Seite, den Mangel an Vertrauen betont und das Moment der Unwissenheit für die Möglichkeit ihrer Vergebung in Anschlag bringt (vgl. Bd XIX, S. 148). Es steht darum nicht so, daß man die Sündenvergebung in erster Linie aus Gottes Liebe abzuleiten, daneben aber noch andere Momente in Rechnung zu stellen hätte; vielmehr ist die Sündenvergebung ganz und ausschließlich das Werk der göttlichen Liebe, die durch kein Rechtsgesetz, durch keine aus einem andern Prinzip stammende sittliche Ordnung beschränkt wird. Damit ist jeder Gedanke an eine Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade, oder an die Befriedigung einer die Gnade hemmenden Gerechtigkeit ausgeschlossen. Die Versöhnung ist durchaus Offenbarung, d. h. geschichtliches Wirksamwerden der göttlichen Liebe. Nun will aber Ritschl es doch vermeiden, daß die Sündenvergebung als etwas Selbstverständliches erscheine. Sie gilt ihm als das Gut, mit dem Christus seine Gemeinde ausstattet und niemand kann ihrer anders gewiß werden als durch ihn. Christus übt in dem gesamten Stoff seines berufsmäßigen Wirkens die Funktionen des Propheten, der Gottes Liebe offenbart, und des Priesters, der die Menschheit vor Gott vertritt. Seine königliche Würde drückt nur den unvergleichlichen Wert und umfassenden Erfolg seiner Wirksamkeit in beiden Richtungen aus. Von diesen beiden Gedanken der Offenbarung Gottes und der priesterlichen Vertretung der Menschheit muß der erste der übergeordnete sein, da nur so der Ausgang der Sündenvergebung von Gottes Liebe sichergestellt ist. Jesus offenbart also durch sein persönliches Handeln, das er selbst ein Dienen nennt und dessen Zweck die Stiftung des Reiches Gottes ist, Gottes Liebe und sofern dies Reich Sündern angeboten wird, seine verzeihende Liebe. Er repräsentiert aber auch in all dem die Menschheit, die bereit ist, den Zweck Gottes zu ihrem eigenen zu machen. Sein Berufsgehorsam ist das Mittel, durch das er sich selbst in der Liebe Gottes behauptet und seiner Gemeinde den Zugang zu ihm erschließt. Denn er leistet diesen Gehorsam nicht nur für

sich, sondern in der Absicht, seine Jünger und die Menschheit überhaupt in dieselbe Stellung zu Gott hineinzuziehen. Die Spitze seines Berufsgehorsams ist sein Tod, in dem darum auch der Wert seiner Person für Gott sich zusammenfaßt. Auch er muß unter den doppelten Gesichtspunkt der Offenbarung und Vertretung gestellt werden. Für den letzteren bietet sich, da rechtliche Ausdrücke ungeeignet sind, der religiöse Begriff des Opfers als die entsprechendste Vorstellungsform dar. Denn das Opfer hat in der alttestamentlichen Religion nichts mit Recht und Strafe zu thun, es ist eine Institution der Gnade zur Aufrechterhaltung der Bundesgemeinschaft mit Gott. Unter dem Gesichtspunkt des Opfers hat Christus selbst den Heilswert seines Todes gedeutet und auch die neutestamentlichen Schriftsteller haben im Opfergedanken ihr religiös orientiertes Verständnis des Heils niedergelegt. Er besagt, daß Christus durch seinen im Tod bewährten Berufsgehorsam seine Gemeinde in die Gottesnähe versetzt und einen neuen Bund mit Gott für sie gestiftet hat, dessen Gut Sündenvergebung ist. Dabei ist aber die gleichartige Bedeutung des Lebens Jesu nicht ausgeschlossen, sondern vorausgesetzt. So wenig wie bei Schleiermacher soll bei Ritschl an einzelne Akte und Leistungen Christi oder einen aus diesen fließenden sachlichen Wert, ein von seiner Person ablösbares Verdienst gedacht werden. Auch hier ist Christus der Erlöser durch den Gehalt seiner Person, nur daß Ritschl diese im Unterschied von Schleiermacher in ihrer freien ethischen Lebensentfaltung anschaut. Die Gemeinde, die diesen Wert Christi und seines Gehorsams versteht, weiß sich darum im Glauben gerechtfertigt, und sofern der Glaube Willensakt ist, der die dargebotene Gemeinschaft mit Gott bejaht, weiß sie sich zugleich im Einklang mit Gottes Endzweck d. h. versöhnt. (Rechtf. u. Vers. III; Unterr. in der chr. Religion.) Diese Konstruktion der Versöhnungslehre führt in energischer Gedankenarbeit eine Tendenz durch, die seit dem Erwachen einer selbstständigen Schriftforschung und eines strengeren systematischen Denkens in unserer Kirche immer wieder hervorgetreten ist. Sie stellt den Gedanken der Liebesoffenbarung Gottes in Christus in den Mittelpunkt und ersetzt die in das Dogma eingedrungenen Rechtsvorstellungen durch sittliche Gesichtspunkte. Einen Schritt in dieser Richtung bezeichnen im Grunde auch die Arbeiten von Schleiermacher und Menken, Beck und Hofmann, Geß und Frank; allein Ritschl giebt dieser Tendenz den rückhaltlosesten und kühnsten Ausdruck und verfolgt die Konsequenzen, die sich aus seinen Ansätzen ergeben, durch das ganze dogmatische System hindurch. Darin liegt das Lehrreiche seiner Arbeit. Aber die Kühnheit und Geschlossenheit ist auch hier durch eine unleugbare Einseitigkeit erkauft. Ritschl hat das religiöse Problem der Sündenvergebung in einer Weise verkürzt, die weder dem biblischen Gottesbegriff, noch dem christlichen Sünden- und Heilsbewußtsein gerecht wird. Indem er aus dem Gottesbegiff das Moment der Heiligkeit ausschließt und die Gerechtigkeit auf Gottes heilschaffendes Thun beschränkt, verhüllt er den schneidenden Widerspruch der menschlichen Sünde mit Gottes ethischem Wesen. Indem er ferner den Tod Jesu nur unter dem Gesichtspunkt der Bewährung seines Berufsgehorsams auffaßt, läßt er seine Beziehung auf die Enthüllung und Verurteilung der Sünde außer acht, die im NT so reichlich und nachdrücklich betont ist. Ritschl versäumt zwar nicht zu sagen, daß „im Christentum sich mit der Sündenvergebung die Fortdauer des früheren Schuldgefühls in der Erinnerung und die Schärfung des Schuldgefühls über die zwischeneintretenden Fälle von Sünde verbinde" (Rechtf. u. Vers. III, 514), aber er unterläßt es, dieser Schärfung des Schuldgefühls in der Deutung des Todes Jesu eine feste Grundlage zu geben. Darum muß man bezweifeln, ob Ritschls Fassung der christlichen Heilslehre dem Ernst der Schuld genugthut und deren Aufhebung auf eine für das christlich geschärfte Gewissen überzeugende Weise begründet.

Eine Fortarbeit auf dem von Ritschl gelegten Grund ist vorzugsweise in der Richtung erfolgt, daß man ohne die Begründung der Sündenvergebung in Gottes Liebe zu verdunkeln, im Gottesbegriff das Moment der Heiligkeit und entsprechend in der Deutung des Todes Jesu das Moment des Gerichts über die Sünde, der Sühne in irgend einem Sinn zur Geltung brachte. In dieser Linie bewegen sich namentlich die Arbeiten von Th. Häring (Zur Versöhnungslehre 82 ff.; Der chr. Glaube 414 f.); aber auch J. Kaftan (Dogm. § 56, 3. 4), W. Herrmann (Verkehr des Christen mit Gott 4. A. 112 ff.) und M. Reischle (Chr. Glaubenslehre 2. A. § 94—96), vertreten in der Deutung des Kreuzes Christi Gedanken, die über Ritschl hinausgehen.

Zuletzt hat M. Kähler auf Grund eindringender exegetischer Erörterung und unter Bezugnahme auf die neuesten dogmatischen Verhandlungen eine Entwickelung der Versöhnungslehre gegeben, die als eine Fortbildung der Hofmannschen Auffassung bezeichnet werden darf. Er will

ebenso die falsche Objektivität der überlieferten Lehrweise überwinden, wie die falsche Subjektivität der modernen Theorien vermeiden und in beidem die biblischen Gedanken vollständiger zur Geltung bringen. In ersterer Hinsicht macht er geltend, daß die Versöhnung nach dem NT in Gottes unwandelbarem Liebeswillen begründet, darum keine Umstimmung Gottes, sondern die Ermöglichung eines neuen Verhaltens seiner Liebe gegenüber den Sündern ist. In der zweiten Hinsicht betont er, daß die Versöhnung keine bloße Umstimmung der Menschen, sondern die geschichtliche Wandlung des Verhältnisses Gottes zu ihnen ist und daß sie neben der Erweisung der Gnade auch den Vollzug eines Gerichts, ja einer Strafe enthält. Die Anwendung des letzteren Begriffs auf Christi Leiden ermöglicht aber doch nur eine sehr weite Definition desselben; „Strafe ist ein Verfahren zur Behauptung einer Ordnung im Leben von Personen" (Dogm. Zeitfr. II, 393). Nimmt man den vollständigen Begriff der Strafe zum Maßstab, wornach sie die Durchsetzung der Autorität des Gesetzes an der Person des Schuldigen ist, so würde der Heilswert des Todes Jesu zutreffender durch den Begriff der Sühne bezeichnet, dem Kähler selbst eine zentrale Stellung zuweist (Wiss. d. chr. Lehre, 3. A. § 411—431, namentlich 428).

10. Überblickt man die neuere Geschichte der Versöhnungslehre, so kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß gewisse Grundgedanken zu weitreichender Anerkennung gelangt sind. Sie gehen vorwiegend auf Schleiermacher, Hofmann und Ritschl zurück, sind aber mehr noch dadurch einflußreich geworden, daß sie sich einer unbefangenen und methodischen Schriftforschung auch als biblisch begründet erwiesen haben. Dahin darf man rechnen 1. die Überzeugung, daß die Versöhnung nicht als Umstimmung Gottes zu denken ist, sondern von dem unwandelbaren Liebeswillen Gottes ausgeht. Sie ist für den Glauben unerläßlich, wenn er in der göttlichen Verzeihung einen sicheren Ankergrund finden soll. Nicht eine in der Zeit entstandene, nur eine ewige und in Gott selbst begründete Gnade kann die Geltung der Sündenvergebung unbedingt sicherstellen. Und wenn wir im Lichte der christlichen Offenbarung und des von ihr erleuchteten Gewissens genötigt sind, diese Liebe als heilige zu denken, so stehen doch Liebe und Heiligkeit nicht im Gegensatz, so daß sie einander ausschließende Motive des göttlichen Handelns werden könnten, sondern in ewiger Einheit. 2. Unsere Versöhnung beruht auf Christi Person und vollzieht sich durch sein gesamtes Werk, sofern es in Thun und Leiden Gottes Liebe offenbart und die dem Willen Gottes entsprechende Menschheit darstellt und herstellt. Nur wenn Christus der Träger göttlichen Lebens für die Menschheit und damit ihr vollendendes Haupt ist, kann er ihr Gottes Gnade verbürgen und sie als schöpferischer Urheber ihrer gottgemäßen Lebensgestalt vor Gott vertreten. 3. Das Todesleiden Christi wird zwar von seinem aktiven Gehorsam mit umfaßt und bildet die Spitze seiner Gott offenbarenden und die Menschheit vertretenden Wirksamkeit. Es hat aber die besondere Bedeutung, das Moment der Heiligkeit in Gottes Liebe einzuprägen, damit das christliche Urteil über Sünde und Schuld zu normieren und die Reue zu wecken, ohne welche der Glaube an die Sündenvergebung falsche Selbstberuhigung wäre. 4. Hinsichtlich der speziellen Auffassung dieser göttlichen Heiligkeitserweisung in Christi Tod besteht auch insoweit Übereinstimmung, daß keiner der neueren Dogmatiker an Übertragung der Strafe im vollen Sinn mit Einschluß des Schuldgefühls auf die Person des Erlösers denkt. Es vollzieht sich an ihm entweder der Haß der Welt oder der Spruch des Gesetzes oder das um der Sünde willen über die Menschheit verhängte Übel. Immer aber wird ein direkter auf den Sohn bezogener Strafbeschluß des Vaters abgelehnt und ebenso das Erleiden Christi selbst durch die Einräumung, daß es ohne Schuldbewußtsein war, von der eigentlichen Strafe unterschieden. Ob man für diese Bedeutung des Todes Christi das Wort Sühne gebraucht oder nicht, ist deshalb mehr eine Frage der Terminologie; auch wo der Begriff der Straferduldung beibehalten wird, muß er erst durch eine genauere Umgrenzung gegen Mißverständnis sichergestellt werden. 5. Endlich herrscht auch darüber ein weitgehendes Einverständnis, daß es gelte, in Christi Heilswerk nicht nur die Ermöglichung, sondern den Vollzug der Versöhnung zu sehen. Dieselbe Leistung Christi, welche Gottes Verzeihung auf sittliche Weise begründet, gestaltet zugleich wirksam das Leben der Menschheit um. Diesem Gedanken entspricht es, wenn statt von Stellvertretung, die keinen Hinweis auf die Konsequenzen des Tauschs für das innere Leben der Menschheit enthält, meist lieber von Vertretung oder Bürgschaft gesprochen wird. Darin liegt, daß Christus als das Haupt der Menschheit für diese in einem Sinne handelt, der sie ebenso von ihrer Schuld entlastet, wie eine Pflicht zu entsprechender Nachfolge auf sie legt. Durch diese Kombination ist zugleich der Übergang gefunden von dem Trost der Sündenvergebung zur Lösung der neuen Lebensaufgabe, die vor dem Begnadigten steht.

Damit tritt aber die eigentliche Entscheidungsfrage in unseren Gesichtskreis, die im letzten Grunde die Gestaltung der Versöhnungslehre bestimmt, und von deren Beantwortung auch der Sinn abhängt, den wir mit dem Begriff der Sühne zu verbinden haben. Sie lautet nicht: Bezieht sich die Leistung Christi nur auf Gott oder bezieht sie
5 sich nur auf die Menschen? — beides wäre nicht wirkliche Versöhnung, nicht Mittlerschaft, sondern eine Dienstleistung entweder nur nach der einen oder nur nach der anderen Seite —, sie heißt vielmehr: Ist der Wert des Heilswerks Christi für Gott ohne Rücksicht auf seine Wirkung innerhalb der Menschheit zu begründen oder können wir ihn nur nach Maßgabe der letzteren verstehen? An dieser Frage scheiden sich heute noch die Wege der
10 dogmatischen Konstruktion.

Zunächst spricht ohne Zweifel vieles für das erste Glied der Alternative. Auf seiner Seite steht nicht nur die überwiegende Zahl der biblischen und kirchlichen Zeugnisse, seine Bejahung scheint auch allein den Gedanken einer am Kreuz geschichtlich vollendeten Sühne und damit die volle Entlastung der Gewissen sicherzustellen. Nichts was wir thun mögen,
15 Christi Werk allein verbürgt Gottes Gnade und es gilt für die gesamte Menschheit, auch für diejenigen, die noch nichts von ihm wissen oder selbst nichts von ihm wissen wollen. Durch diese unbedingte Objektivität der Leistung Christi scheint der Friede der Gewissen allein wahrhaft gesichert zu sein. Nun darf man sich aber nicht verhehlen, daß für diesen rein objektiven Wert des Werks Christi ein einwandfreier Ausdruck schwer zu finden ist und von der heutigen
20 Dogmatik kaum dargeboten wird. Die altprotestantische Lehrform glaubte einen solchen zu besitzen; aber die rechtlichen Kategorien, die sich eben als Ausdruck vollster Objektivität empfahlen, erwiesen sich als undurchführbar. Es läßt sich weder deutlich machen, inwiefern der aktive Gehorsam Christi, rein als persönliche Leistung betrachtet, die Gesetzeserfüllung aller vertreten kann, noch ist für den objektiven Wert des Leidens Christi ein
25 Gesichtspunkt gefunden worden, unter dem es als vollgenügende Wiederherstellung der sittlichen Ordnung sich darstellte. Der Gesichtspunkt der Strafe vermochte dies in der strengen Fassung, die ihm die alte Dogmatik gab, nicht zu leisten; er vermag es noch weniger in der abgeschwächten Gestalt, auf die sich — aus durchaus anerkennenswerten Gründen — die Neueren meist zurückziehen. Vermeidet man aber den Begriff der
30 Strafe ganz und sieht man den Wert des Leidens Christi in der Anerkennung der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts durch den duldenden Erlöser, so bleibt immer der Anstoß, daß diese Anerkennung von dem Schuldlosen geleistet sein soll, für den die Entsprechung von Sünde und Übel eben nicht zutrifft, während die Anerkennung jenes Zusammenhangs seitens der Schuldigen, für die sie allein Wahrheit hat, außerhalb des
35 Versöhnungsbegriffs fallen soll. Es fragt sich aber auch weiter, ob die Vorstellung von der sittlichen Weltordnung, die dieser rein objektiven Theorie zu Grunde liegt, der biblischen Idee der Gerechtigkeit Gottes gemäß ist. Indem diese, wie oben gezeigt, ebenso durch Gottes Gnade wie durch seine Heiligkeit bestimmt ist, enthält sie eine strenge Vergeltungsordnung doch nur für die Unbußfertigen, die in ihrer Sünde verharren, während
40 sie für die zur Umkehr Willigen eine väterliche Erziehungsordnung ist. Aus der sittlichen Weltordnung, die im Evangelium offenbar ist, ergiebt sich darum kaum eine andere Bedingung der göttlichen Verzeihung als eine wahrhaft in die Tiefe gehende Willensumkehr, die sich in Unterwerfung unter die göttliche Autorität, Reue und Willigkeit zum Gehorsam bethätigt. An einer so gearteten sittlichen Ordnung gemessen würde der Voll-
45 zug eines Gerichts, das außerhalb des Gewissens der Schuldigen bleibt, sich weder als unbedingt notwendig, noch als unbedingt wertvoll ausweisen können. Endlich läßt der Begriff der Versöhnung, gerade wenn er in seiner doppelseitigen Beziehung als Friedensverhältnis Gottes zur Menschheit verstanden wird und eine Umstimmung Gottes ausgeschlossen bleiben soll, keine solche Objektivität zu, bei welcher das, was er besagt,
50 auch ohne das Eingehen des Menschen in Gottes Heilsrat perfekt wäre.

Werden wir so darauf hingewiesen, die Umgestaltung der Menschheit in den Begriff des Versöhnungswerks mit aufzunehmen, so wird es uns obliegen, nunmehr das zweite Glied unserer Alternative auf seine Tragweite und Fruchtbarkeit zu prüfen. Indem wir den Wert des Werks Christi vor Gott auf seine Wirkung innerhalb der Menschheit
55 begründen, haben wir unleugbar einen festeren, erfahrungsmäßigen Ausgangspunkt. Damit verbinden sich aber auch nicht zu verkennende Vorzüge für die Geschlossenheit der dogmatischen Konstruktion. Christi Leistung gilt hier insofern als Vertretung der Menschheit vor Gott, weil sie mit der Weckung des Vertrauens auf Gottes Gnade zugleich die Beugung unter seine Heiligkeit verbürgt. Christus stellt in seinem Gehorsam die Mensch-
60 heit, die sich durch ihn bestimmen lassen wird, gerecht dar vor Gott. Das entscheidende

Gewicht fällt aber auch hier auf seinen Kreuzestod. Er ist nicht nur der höchste, das Vertrauen unerschütterlich begründende Erweis der im Erlöser handelnden göttlichen Liebe; er zieht zugleich die mit Christus verbundene Menschheit in das Sterben ihres natürlichen Wesens, in die tiefste und umfassendste Buße hinein. Damit gewährleistet er den Anbruch eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschengeschlecht, in dem Gottes Liebe schrankenlos walten kann und ihr der vertrauende Gehorsam einer neuen Kreatur antwortet. Damit ist der sittlichen Weltordnung genügt, die Gnade und Heiligkeit in Einem ist. Auch bedarf es nicht erst der Aufsuchung weiterer Mittelglieder, welche die vollzogene Versöhnung für die Menschheit in Kraft setzen; diese ist an sich selbst der Aufgang eines neuen Lebens für die Welt.

Diese Anschauung, die in Christus den Bürgen ebenso der verzeihenden Liebe Gottes für die Menschheit, wie der fortgehenden und bis zum gottgesteckten Ziel sich vollendenden Willensumkehr der Menschheit für Gott sieht, ist auch keineswegs von den bestätigenden Zeugnissen der Schrift verlassen. Sie bildet die Spitze der alttestamentlichen Prophetie wie der neutestamentlichen Deutung des Werks Christi. Das Leiden des Gerechten Jes 53 ist darum sühnend, weil es von der sündigen Gemeinschaft als Gericht über ihre Sünde verstanden wird und so bußfertige Umkehr wirkt (V. 5). Und die paulinischen Aussagen über das Heilswerk gipfeln in der Idee des Mitsterbens und Mitauferstehens, die keineswegs nur der moralischen Anwendung der Heilsgeschichte angehören, sondern ihre tiefste und inhaltvollste religiöse Deutung enthalten. Müßte schon dieser Umstand die vorgetragene Anschauung vor dem Verdacht schützen, als könnte sie die protestantische Grundlehre von der Rechtfertigung gefährden, so mag in dieser Beziehung noch Folgendes bemerkt sein. Die Rechtfertigungslehre fordert ein Doppeltes: 1. daß es wirklich Christus ist, um dessen willen die Schuld erlassen wird und 2. daß es wirklich der Glaube ist, der die Vergebung empfängt. Nun ist es aber in der vorgetragenen Gedankenreihe weder unsere unvollkommene Reue, noch unser unvollkommener Glaube, die Gott das neue, seinem Willen gemäße Leben seiner Kinder verbürgen, sondern lediglich Christus, der dieses Leben schafft und fortgehend bestimmt. Gottes Urteil der Rechtfertigung ruht darum auf Christi Werk allein. Eben darum wird auch der Zutritt zu diesem Heil niemand versperrt, der seine Reue unvollkommen und seinen Gehorsam mangelhaft sieht, wofern er nur dem Haupt der neuen Menschheit im Glauben anhängt.

Wie aber der Tod Christi bei diesem Verständnis der Versöhnung seine centrale Stellung behält, so gestattet sie auch seine Auferstehung in einheitlichem Zusammenhang mit ihm zu würdigen. Diese ist nicht bloß Gottes Antwort auf die vollbrachte Sühne, sie ist der letzte Schritt auf dem Weg der Heilsstiftung selbst. In ihr giebt Gott der Menschheit den zum lebendigen und belebenden Haupt, der sie zuvor durch sein Sterben in den Tod ihres gottentfremdeten Sinnes hineingeführt hat. Und es bleibt dann nicht erst eine Frage, ob das Werk der Loskaufung, an die Christus sein Blut gesetzt hat, auch einen wirklichen Erfolg haben wird, es verbürgt und schafft selbst diesen Erfolg, es ist die Begründung einer neuen gottgemäßen Menschheit, die bestimmt ist, das ganze Geschlecht in sich aufzunehmen. Darin bewährt sich uns aufs neue die Fruchtbarkeit des hier verfolgten Gesichtspunkts.

Noch würde aber ein berechtigter Einwand gegen diese Deutung des Werks Christi übrig bleiben, wenn sie uns nötigte, bei einer bloß menschlich-empirischen Betrachtung des Todes Christi, bei seiner Herleitung aus menschlicher Feindschaft stehen zu bleiben. Es würde dann zwar möglich sein, an diesen historischen Ausgang des Lebens Jesu sinnige, religiös und moralisch fruchtbare Betrachtungen anzuknüpfen, aber wir hätten ihn nicht als den innerlich notwendigen Vollzug des göttlichen Heilsrats verstanden. Allein der Ausgang von der subjektiven Erfahrung des Christen nötigt uns nicht, bei dieser bloß phänomenalen Betrachtung der Heilsgeschichte stehen zu bleiben. Wir dürfen und müssen von hier aus vielmehr zu dem Urteil fortgehen: Gott selbst hat es so geordnet, daß die in der Kreuzigung Christi vollendete Sünde, die den heiligen Dulder selbst zur höchsten Bewährung seines Gehorsams und seiner Liebe führt, als unverkennbare Schuld auf das Haupt der Gottentfremdeten zurückfällt, sie zur Erkenntnis des wahren Wesens der Sünde führt und so den stärksten und tiefsten Antrieb zur Umkehr darbietet. In diesem Sinn ist auch die subjektiv gedachte Sühne zugleich objektiv, von Gott geordnet und doch ist sie da wirksam, wo der göttlichen Ordnung die Anerkennung versagt worden war. Ob man die Gewährleistung solcher bußfertigen Umkehr Sühne nennen will, ist eine Frage von untergeordnetem Rang. Allein wenn der alttestamentliche Sänger zerbrochene Herzen ein Opfer genannt hat, das Gott gefällt (Ps 51, 19), so darf man auf neutestament-

lichem Boden die Verbürgung der Buße auch die Sühne nennen, die Gott haben will.
O. Kirn.

Versöhnungstag. — Litteratur: Der Traktat Joma wurde mit Erläuterungen herausgegeben von Sheringham London 1648; neuerdings von Hermann L. Strack, 2 A. 1904 mit Anmerkungen und Glossar); eine deutsche Uebersetzung des Traktats mit Anmerkungen von Paul Fiebig 1905. Die Thosaphta zu diesem Traktat ist abgedruckt in Ugolini Thes. ant. sacr. vol. XVIII, p. 153 sqq., ebenda die jerusalemische Gemara dazu. Die Pesikta des Rab Kahana zum Versöhnungstag s. in Wünsches Biblioth. Rabbin. Lfg. 31. 32, S. 243 ff. Beachtenswerte Notizen enthalten Philos Schrift de septenario und das neu gefundene Stück der Schrift de victimis; s. Paul Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos 1891, S. 11 f., Ausg. von Cohn V, p. 45. Den traditionellen Ritus des Versöhnungstages beschreibt Maimonides, hajad hachasaka, übersetzt bei Delitzsch, Hebräerbrief (1857), S. 749 ff. Von älteren christlichen Werken sind zu erwähnen: Lightfoot, Ministerium Templi c. 15 (opp. ed. II, vol. I. p. 744 sqq.); Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis (1748), p. 433 sqq.; Lund, Jüdische Heiligthümer (Hamburg 1738), S. 1161 ff.; J. A. Danz, Functio pontif. m. in adyto anniversaria bei Meuschen, Nov. Test. ex Talmud. illustr. (Lips. 1736), p. 912 sqq.; Deyling, De ingressu summi pontif. Observat. (Lips. ed. 3, 1737), p. 175 sqq.; Otho, Lexicon rabbin. phil. (Genevae 1675), p. 182 sqq.; Joh. Meyer, De tempor. sacr. Hebr. in Ugolini Thes. Tom. I. — Von neuerer Litteratur ist hervorzuheben: Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, II, S. 664 ff.; die archäologischen Handbücher von de Wette-Räbiger (4. A., S. 313 f.); Ewald (Alterthümer, 3. A., S. 477 ff.); Keil (Bibl. Archäologie, 2 A., S. 420 ff.); W. Nowack, Hebr. Archäol. II (1894), S. 184 ff.; J. Benzinger, Hebr. Archäol. (1894), S. 477 f.; J. H. Kurtz, Der alttestam. Opfercultus (1862), S. 355 ff. und die Handbücher der alttestam. Theologie von H. Schultz, 5 A. 1896, S. 256 f. 282 ff.; G. Fr. Oehler, 3 A. 1891, S. 498 ff. 522 ff.; A. Dillmann 1895, S. 457; B. Stade, Bibl. Theol. des AT I (1905); Marti, Gesch. d. isr. Rel., 5 A. 1907, S. 256 ff.; A. Köhler, Bibl. Gesch. des AT I (1875), S. 445 ff. — Mit Bezug auf die kritische Frage siehe Delitzsch, ZKWL 1880, S. 173 ff.; Benzinger, Das Gesetz über den großen Versöhnungstag, ZatW 1889, S. 65 ff.; Dillmann, Exeg. Hdb. zu Exodus u. Levit. 3 A. 1897; H. Strack, Kurzgef. Komm. zu Gen, Ex, Le u. Nu 1894; Br. Bäntsch, Handkomm. zu Ex, Le, Nu 1900; A. Bertholet, Kurzer Handkomm. zum Le 1901; N. Messel, Die Komposition v. Le 16, ZatW 1907, S. 1 ff. Zur Entstehung u. Bedeutung des Versöhnungstags vgl. S. Adler, ZatW 1883, 178 ff. — Siehe auch die Wörterbücher von Winer, Schenkel (Steiner), Riehm (Delitzsch), Guthe; Hamburgers Encyklopädie des Judentums I unter Versöhnungstag; Encycl. Bibl. unter Atonement. Ueber das spätere Judentum vgl. J. F. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judentums (1851), S. 130 ff. — Zu Azazel vgl. noch Hans Duhm, Die bösen Geister im AT 1904, S. 55 ff. und aus den Midraschim Wünsche, Aus Israels Lehrhallen I (1907), S. 7 ff.: Schemchazai u. Azazel.

Versöhnungstag, hebr. יום הכפרים Le 23, 27 f., im Talmud auch schlechtweg יומא, der Tag ohne Gleichen, vulgär hebräisch jôm kippur, wird der große Sühntag genannt, der unter den israelitischen Festen eine besondere Stelle einnimmt. Die gesetzlichen Bestimmungen über ihn finden sich Le 16, 1—34 (vgl. Ex 30, 10); 23, 26—32; Nu 29, 7—11 (P). Da diese Anordnungen trotz ihrer relativen Weitläufigkeit nicht ausreichen, um den hochwichtigen Ritus in allen Einzelheiten zu bestimmen, mußte hier wie in anderen Stücken eine ergänzende Tradition bestehen. Was in dieser Hinsicht zur talmudischen Zeit über den Ritus des zweiten Tempels überliefert wurde, giebt der mischnische Traktat Joma (s. oben), der ganz von diesem Tage handelt. — Das Hauptgesetz über den Versöhnungstag Le 16, 1 ff. knüpft an die Erzählung vom plötzlichen Tod zweier Söhne Aarons (Le 10, 1 f.) die Anordnung, der Priester dürfe nicht zu beliebiger Zeit in das Allerheiligste gehen, sondern nur nach der erforderlichen ceremoniellen Vorbereitung und in besonderer Ausrüstung. Als solche wird aber Vs. 4 ff. nicht ein bei jeder Gelegenheit zu befolgendes Ritual, sondern das charakteristische des Versöhnungstages beschrieben. Das Datum des letztern wird denn auch Vs. 29 angegeben, ist aber hier offenbar bei der Einschärfung des Fastens nur wiederholt (vgl. Ex 12, 2 f. u. 13); dieselbe Zeitbestimmung muß ursprünglich schon an der Spitze des Gesetzes gestanden haben. Sie ist dort bei der Anknüpfung an jene Begebenheit Le 10, 1 f. verloren gegangen, welche es mit sich brachte, daß zuerst herausgehoben wurde, was an diesem Ceremoniell zum Schutz des im Heiligtum fungierenden Priesters dient. Daher rühren auch einige andere Unebenheiten. Diese Erklärung dünkt uns viel annehmbarer als die Ansicht, daß Vs. 1—28 zwei voneinander ganz unabhängige Verordnungen zusammengeschoben seien, von welchen die eine vom Eintritt ins Allerheiligste, die andere vom Versöhnungstag handle, wie nach Benzinger manche Neuere (Strack, Bäntsch, Bertholet) meinen. Neuestens (1907) verwirft auch Messel Benzingers Analyse von Vs. 1—28, und nimmt ebenfalls den Ausfall einer Zeit-

bestimmung vor dem Gesetze an. Doch erklärt er diesen aus der bloßen Vermutung, es dürfte dort der erste statt des 10. Tischri gestanden haben. Dann hätte doch wohl der Überarbeiter einfach die Tageszahl umgeschrieben, statt die ganze Zeitangabe zu streichen. Auch die weitere Analyse Messels, der drei verschiedene Schichten in dem Gesetz ausfindig macht, wozu noch viertens als Anhang Vs. 29—34 käme, dünkt uns zu subjektiv, um eine ganze Kultusgeschichte des Festes darauf zu bauen.

Als Zeit für diese jährliche Sühnfeier wird bezeichnet der 10. Tag des 7. Monats (Le 16, 29; 23, 27; Nu 29, 7). Der 7. Monat schloß die festliche Jahreshälfte sowie das ökonomische Jahr ab; er brachte auch (vom 15. Tage an) das große Herbstfest. Diesem heitern Dankfest sollte der ernste Sühntag vorausgehen ähnlich wie der Überschritt dem Fest der ungesäuerten Brote. Sowohl das Moment des periodischen Abschlusses, das dem 7. Monat eignete, als das der bevorstehenden großen Dankfeier legten nahe, gerade zu dieser Zeit den Sühneakt vorzunehmen. Die Zehnzahl ist neben der Sieben hier wie oft in der Thora bedeutsam. An eben diesem 10. Tag sollte, wenn die Jobelperiode um war, nach Le 25, 9 das Jobeljahr unter Posaunenhall angekündigt werden. Das geweihte Jahr wurde durch den allgemeinen Versöhnungsakt aufs schönste eingeleitet. — Für die Gemeinde hatte der Versöhnungstag zu gelten als Hochsabbath (שבת שבתון Le 16, 31), an welchem jede Arbeit bei Androhung der Ausrottung (23, 27 ff.) verboten war und die Gemeinde sich im Heiligtum versammeln sollte (מקרא קדש 23, 27). Ebenso streng aber ist allgemeines Fasten für diesen Tag vorgeschrieben — der einzige Fall dieser Art im mosaischen Gesetz! Durch dieses Fasten, das „Niederbeugen der Seele", sollten die Gemeindeglieder sich in die dem ernsten Sühneakte angemessene Bußstimmung versetzen. Der Tag heißt daher der Fasttag schlechthin: ἡ τῆς νηστείας ἡμέρα (Jos. Ant. 14, 4, 3, wo aber wie 14, 16, 4 der „dritte Monat" Schwierigkeit macht) oder ἡ νηστείας ἑορτή (Philo, De septen. p. 296 M; andere L. A. Cohn V, p. 134, 1) oder einfach ἡ νηστεία (Philo ebend. 278 M; V, 96, 9 C; AG 27, 9), bei den Rabbinen auch צוּם רַבָּא im Unterschied von den nach dem Exil hinzugekommenen Fasttagen. Der im Lande ansässige Fremdling war gleichfalls gehalten, von der Arbeit zu ruhen, dagegen wird ihm das Fasten nicht zur Pflicht gemacht (Le 16, 29).

Der im Heiligtum vorzunehmende priesterliche Ritus ist Le 16, 3 ff. beschrieben. Aaron, bezw. der Hohepriester, soll zuerst ein gründlich reinigendes Bad nehmen, dann die zum Sühnritus vorgeschriebene ganz weiße linnene Kleidung anziehen; es ist dies zwar nicht eine Büßertracht, aber doch eine solche, die sich durch schmucklose Einfachheit von der sonstigen Amtstracht des Hohenpriesters unterscheidet; daß sie vollkommen weiß und rein sein soll, wird gefordert durch die Annäherung an den im Allerheiligsten wohnenden Gott, die der Priester gerade jetzt vollziehen soll. Darauf folgt Vs. 5 ff. die Zurichtung eines doppelten, ja vierfachen Opfers, da er für sich selbst und für die Gemeinde je ein Sündopfer, nachher aber für beide Teile je ein Brandopfer darzubringen hat. Die Sühnakte gehen natürlich voraus, und zwar hat der für den Priester und sein Haus zu vollziehende dem der Gemeinde geltenden voranzugehen; denn ehe der Priester diese mit Gott versöhnen kann, muß erst seine eigene Verschuldung gesühnt sein. Eine besondere Veranstaltung erfordert die Zurichtung des Sündopfers für die Gemeinde, indem diese zwei Ziegenböcke zu stellen hat, von denen nur der eine zum eigentlichen Sühnopfer für den Herrn durch das Los vom Hohenpriester bezeichnet wird, während der andere, auf welchen das Los „dem Azazel" fällt, eine andere Verwendung findet. Für sich selbst nun und sein Haus hatte der Hohepriester vor allem einen jungen Farren, natürlich aus eigenen Mitteln (Jos. Ant. 3, 10, 3) zum Sühnopfer darzubringen. Nach dessen Abschlachtung trug er (Vs. 12) eine Pfanne mit Glut vom Brandopferaltar ins Allerheiligste hinein und warf dort Rauchwerk darauf, damit eine ihn schirmende Weihrauchwolke entstehe, gewissermaßen der göttlichen Wolke (Bd VI, 61, 19) nachgebildet, da Gott sich nicht unverhüllt sehen lassen will (Vs. 2). Sodann besprengte er das Allerheiligste mit dem Blute des Farren. Die Tradition (M. Joma 5, 1. 3) ergänzt vor Vs. 14, daß er rückwärts aus dem Allerheiligsten tretend nach kurzem Gebet im Heiligen, sich zum Brandopferaltar zurückbegeben soll, um das Blut zu holen, das unterdessen von einem Priester gerührt worden war, damit es nicht gerinne. Die Rauchpfanne ließ er wahrscheinlich im Allerheiligsten stehen, damit sich der Rauch weiter verbreite, bis er es zuletzt verließ, wie auch M. Joma 7, 4 voraussetzt. Die Blutsprengung geschah nach Le 16, 14 mit dem Finger, und zwar einmal „über die Kapporeth (Bd III S. 554) vornhin", d. h. nach deren östlicher Vorderseite, und darauf siebenmal vor ihr, nämlich auf den Boden, so daß das Geräte selbst und insbesondere der Raum davor berührt wurde. Darauf in den Vorhof zurückgekehrt,

schlachtete der Hohepriester den zum Sündopfer für das Volk bestimmten Bock, brachte auch dessen Blut ins Allerheiligste und vollzog dort dieselben Sprengungen zu Gunsten des Volkes wie vorher für sich und sein Haus (Vs. 15). Darauf folgt die Entsündigung „des Stiftszeltes, das unter ihnen wohnt" (Vs. 16), d. h. hier des Heiligen, da dieses den Hauptbestand der Hütte bildet, welche inmitten des Volkes weilend, der Verunreinigung durch die sündigen Menschen ausgesetzt ist. Diese kurze Vorschrift wird in Bezug auf den Räucheraltar näher spezifiziert Ex 30, 10. Endlich kommt der Brandopferaltar Vs. 18f. an die Reihe: zuerst wird das Blut an seine Hörner gestrichen, dann siebenmal auf ihr gesprengt. Ausdrücklich wird hier gesagt, daß die Besprengung sowohl mit dem Stier- als mit dem Bocksblut erfolgen soll, was sich auch im Heiligen von selbst versteht. Nach der Tradition (M. Joma 5, 4, Maimon. 3, 5) sollte dabei das Blut des Stieres in die Schale mit dem Bocksblut gegossen werden; jedenfalls spricht Vs. 18 dafür, daß das Blut gemischt, nicht wie im Allerheiligsten successive appliziert wurde. — Die jüdische und christliche Tradition versteht übrigens Vs. 18 vom Räucheraltar, so auch Delitzsch ZKWL 1880, S. 117f. und Strack. Man kann sich dafür auf Le 4, 18 berufen, wo dieser Altar speziell heißt „der vor dem Angesichte des Herrn", wogegen in unserem Kap. Vs. 12 nicht durchaus entscheidet. Aber maßgebend ist unseres Erachtens die Dreiteilung Vs. 20 und 33, wo neben dem „Heiligtum" (= Allerheiligsten) und dem „Stiftszelt" (= Heiligen) der „Altar" nur der Hauptaltar, nicht der innerhalb des Zeltes befindliche sein kann. Die Übergehung des Brandopferaltars würde ohnehin befremden. Auch der natürliche Fortschritt der Beschreibung wird gestört, wenn man ויצא Vs. 18 vom Herauskommen aus dem Allerheiligsten ins Heilige verstehen soll.

Nachdem an den drei Abteilungen des Heiligtums die Sühnung in Bezug auf die Verunreinigungen durch Priesterschaft und Gemeinde war vollzogen worden, wurde der zur Entsendung nach der Wüste bestimmte Bock, der noch im Vorhofe vor Gott stand (Vs. 10), mit den Verschuldungen des Volkes belastet, indem der Hohepriester beide Hände auf sein Haupt stemmte, über ihm alle jene Verschuldungen u. s. w. bekannte und sie auf sein Haupt legte, worauf ein in Bereitschaft stehender Mann ihn nach der Wüste, und zwar einem unzugänglichen Strich derselben, entführte (Vs. 21f.). Jenes Sündenbekenntnis giebt die Tradition (M. Joma 6, 2) nur in summarischer Form: „O Gott, gefehlt, gesündigt, gefrevelt hat vor dir dein Volk, das Haus Israel; ach Gott, schaffe doch Sühnung für die Vergehungen, Versündigungen und Frevel, die sie vor dir begangen, gesündigt und gefrevelt haben, wie in der Thora Moses, deines Knechtes, geschrieben steht Le 16, 30". Allein daß ein eingehenderes Bekenntnis mit Bezug auf die Sünden des Jahres abgelegt wurde, ist dadurch namentlich für die ältere Zeit nicht ausgeschlossen. In welchem Sinne aber ist das Wegtragen der Sünden durch diesen zweiten Bock gemeint, da dieselben doch schon durch das Blut des ersten gesühnt sein sollten? Die beiden Böcke gehören thatsächlich zusammen (vgl. Vs. 5) und stellen zu stärkerer Verdeutlichung zwei Momente dar, welche sonst beim Sündopfer vereinigt sind, der erstere die sühnende Deckung des Sünders vor Gott durch das Blut, der zweite die gänzliche Wegschaffung der Sünde und der dadurch bewirkten Unreinigkeit aus dem Bereich der Gott geweihten Gemeinde. Als Analogie zu vergleichen sind die beiden Vögel beim Reinigungsritus des vom Aussatz geheilten (Bd II S. 298, 30) und auch die beiden Visionen Sach 5, von denen die erstere die richtende Wirkung des göttlichen Fluches an den Schuldigen (entsprechend der Sühnung, die solche Wirkung hindert), die letztere die Wegschaffung der Sünde ins ferne wüste Heidenland darstellt. Nach dem Gesagten ist die Vorstellung nicht zutreffend, daß am zweiten Bock die Strafe, welche Israel treffen sollte, vollzogen wurde; erst die spätere Ueberlieferung (M. Joma 6, 6) meldet, daß der Bock von einem Felsen sei geschmettert worden; allein wenn an ihm ein solches Halsgericht sollte vollzogen werden, müßte dies im Gesetz ausdrücklich gesagt sein. Statt dessen verlangt es nur, daß er in die Wüste, näher in ארץ גזרה komme, was wohl nicht bloß eine öde, sondern eine abgeschnittene Gegend bedeutet, aus welcher das Tier nicht zurückkehren konnte (LXX γῆ ἄβατος). Dort, im Gebiete des unreinen Wüstendämons (Azazel) soll die Sünde, ferne vom Volke Gottes bleiben, wie Sach 5, 11 im Lande Sinear. Über Azazel siehe die verschiedenen Ansichten Bd II S. 321f. Der Jahve gegenübergestellte Name führt auf ein persönliches Wesen; es ist der unsaubere Wüstengeist, der schon zu Moses Zeit dem in Israels Lager waltenden Gott gegen[illegible]stand. Ein Opfer an diesen Dämon, den obersten der שעירים (Le 17, 7; vgl. Dt 32, 17) war der Bock natürlich nicht; er hat keine Gabe zu bringen, sondern eine [illegible] Last von Israel wegzuschaffen und seine Unreinigkeit von ihm abzusondern. In [illegible]rer Zeit war die Örtlichkeit, wohin er gebracht wurde, eine feststehende,

ebenso der Weg dahin, an welchem Hütten angebracht waren, um den Mann zu erfrischen; und sobald der Bock ans Ziel gekommen, meldete man dies durch Höhensignale nach Jerusalem, damit die weiteren Kultushandlungen ihren Anfang nehmen konnten (M. Joma 6, 4—8). Vgl. zum Ort der Handlung Schick in ZdPV III, 214 ff.

Nun erst konnte sich der Hohepriester anschicken, auch das zwiefache Brandopfer für sich und das Volk darzubringen. Zu diesem Ende hin legte er im hl. Zelte seine weiße Kleidung ab, die dort aufbewahrt werden sollte, und reinigte sich durch ein neues Bad, worauf er seine Amtstracht anlegte (Vs. 23 f.). Dann brachte er die beiden Vs. 3 und 5 genannten Widder dar. Auch bei diesem Brandopfer des Tages (vgl. über den allgemeinen Charakter der עֹלָה Bd XIV S. 392) trat das expiatorische Moment nach Vs. 24 a. E. besonders hervor; auch wurde damit zugleich das Fett der früher geschlachteten Sündopfertiere auf dem Altar verbrannt (Vs. 25). Dagegen das Fleisch der letzteren mit Haut u. s. f. war außerhalb des Lagers dem Feuer zu übergeben Vs. 27 f.; vgl. Le 6, 23; 4, 11 f. 20 f., was Riehm darauf deutet, daß an diesen hochgradigen Sündopfern der vernichtende Feuereifer Gottes zum Ausdruck komme (ThStK 1877, S. 70 ff.). — Erst nach diesem Opferakt folgten, wie die Tradition hervorhebt, die Nu 29, 7—11 aufgezählten Festopfer, dieselben, welche am ersten Tage des 7. Monats darzubringen waren. Vielleicht sind aber diese Zusatzopfer eine spätere Bereicherung des Ritus. Zuletzt kam noch das gewohnte tägliche Abendopfer, das von den Festopfern nicht verdrängt zu werden pflegte. Ueber die früher viel ventilierte Frage, wie oft der Hohepriester an diesem Tage ins Allerheiligste hineingegangen sei, siehe Deyling, De ingressu summi pontif. in den Observat. II, p. 183, und Danz bei Meuschen S. 954 ff. — Hbr 9, 7 verlangt natürlich nicht bloß einmaliges Betreten jenes Raumes; bei Philo legat. ad Caj. M. II, 591 dagegen steht in einem Briefe des Herodes Agrippa, es sei bei Todesstrafe dem Hohenpriester verboten gewesen, an einem Tag dreimal hineinzugehen; doch ist die Echtheit dieser Quelle zweifelhaft. Der biblische Wortlaut würde auf dreimaliges Eintreten führen, und nach M. Joma 7, 4, Maimon. 4, 2 a. E. wäre der Hohepriester sogar nach dem Abendopfer nochmals (zum viertenmal), und zwar in den weißen Kleidern, hineingegangen, um die Rauchgefäße zurückzuholen.

Was das Alter dieses Fest- und Fasttages anlangt, so bestreitet die neuere Kritik nicht nur seine mosaische Abkunft, sondern vielfach sogar seine vorexilische Existenz. Die letztere wird nach dem Vorgang von Vatke (Biblische Theologie I, 548) und George (Feste S. 300 ff.) von Graf, Wellhausen, Kuenen, Reuß u. a. geleugnet. Dabei beruft man sich darauf, daß in vorexilischer Zeit dieses Fest außer dem Gesetz P nirgends erwähnt werde, auch da nicht, wo man es erwarten sollte. In der That ist auffällig, daß eine Erwähnung dieses bedeutsamen Tages weder in den geschichtlichen noch in den prophetischen Schriften der vorexilischen Zeit sich findet; dies gilt aber ebensogut von den nachexilischen, die späte Chronik nicht ausgenommen, so daß das argumentum e silentio sich als unzuverlässig beweist, welches mindestens bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. hinabführen würde, wo Jesus ben Sira K. 50 den am Versöhnungstag fungierenden Hohenpriester Simon besingt. Ausdrücklich genannt ist das Fest erst bei Philo, Josephus und im NT (s. o.). Auch die Erwägung, daß das Pfingstfest in den außergesetzlichen Texten ein einzigesmal beiläufig genannt ist (2 Chr 8, 13), muß vor Überschätzung jenes Arguments warnen. Man vermißt freilich die Nennung des Versöhnungstages an speziellen Stellen, wo er, wie man meint, unumgänglich erwähnt sein müßte, wenn er überhaupt im Gebrauch war. So bei der Tempelweihe Salomos 1 Kg 8, 2. 65. Allein das neu geweihte Heiligtum bedurfte noch nicht der reinigenden Sühnung. Es ist aber gerade bedeutsam, daß Salomo die Weihe in dem Monat vornahm, wo sonst die Sühnung statthatte. Über die zwei Festwochen Salomos vgl. übrigens Delitzsch ZKWL 1880, S. 173 ff. — Esr 3, 1—6 begreift sich das Stillschweigen über den Versöhnungstag leicht, da vor der Herstellung des Tempels seine Feier nicht möglich war. — Neh 8 kann dasselbe eher überraschen, zumal Neh 9 am 24. Tag des 7. Monats ein Bußtag angesetzt wird. Allein dieser hatte einen über den gesetzlichen gottesdienstlichen Sühntag hinausgreifenden momentanen Grund; auch mochte das Fehlen der Bundeslade die reguläre Feier desselben in Frage zu stellen scheinen. Jedenfalls ist gerade hier im Jahre 444, wo nach der neuesten Kritik Esra den Priesterkodex soll veröffentlicht und eingeführt haben, die Übergehung des Versöhnungstages vielmehr ein Zeugnis, daß er nicht jetzt erst eingeführt wurde; eine noch spätere Einschaltung desselben anzunehmen (so auch Wechsler in Geigers jüd. Ztschr. 1863, II, 113 ff.; siehe dagegen D. Hoffmann im Mg für Wst d. Judenth. 1876, S. 1 ff.) geht aber ebensowenig an, wenn man bedenkt, daß jenes Priestergesetz mit Beziehungen auf [illegible] n Tag durch-

flochten ist, indem die ganze Einrichtung des Heiligtums darauf abzielt. Überhaupt steht mit der biblischen Darstellung der Thätigkeit des „Schriftgelehrten" Esra die Auffassung in diametralem Widerspruch, welche ihm die kecke Einführung neuer, selbsterfundener Riten ohne weiteres zuschreibt. — Befremden mag ferner, daß Ezechiel in seinem Zukunftsgemälde vom israelitischen Gottesdienst den **jôm hakippurim** nicht verwendet. Er bestimmt zwei Sühntage 45, 18—20, von denen der eine auf den ersten Tag des ersten Monats (Nisan), der andere auf den 7. des Monats, besser auf den ersten Tag des 7. Monats (LXX) fällt. Allein Ezechiel bewegt sich auch gegenüber von heiligen Einrichtungen, die nachweislich zu seiner Zeit längst bestanden, allzu frei, als daß seine Abweichung von einer „mosaischen" Ordnung genügte, um diese als nicht vorhanden darzuthun. Z. B. erwähnt er das alte Pfingstfest nicht; auch redet er nicht vom Hohenpriester. Andererseits beachte man, daß er sein Gesicht vom künftigen Gottesstaat nach 40, 1 am Datum unseres Festes empfing, an dem Tag, wo das Jobeljahr mit dem Versöhnungstag seinen Anfang nahm (Le 25, 9)! — Im nachexilischen Sacharja verweist man auf die Erörterung über die Fasttage Kap. 7. 8, wobei der Sühntag nicht genannt werde. Allein jene an die Einnahme Jerusalems sich schließenden Fast- und Gedenktage sind ja ganz anderer Art. Ob ihre Einhaltung fortzusetzen sei, konnte man im Zweifel sein, nicht aber in Betreff der Feier eines altmosaischen Festes.

Auch die sonst gegen das Alter des Versöhnungstages vorgebrachten Gründe können wir nicht als stichhaltig anerkennen. Es ist ein Vorurteil, und zwar ein irriges, wenn man sich die alten Feste der Hebräer nur als heitere Nationalfeste denken will, neben welchen ein so ernster Sühntag keinen Raum gehabt hätte. Gerade die Notwendigkeit der blutigen Sühnung aller Schuld und Fehle ist dem höheren Altertum sehr bewußt und gehört bei den Israeliten zu den Grundgedanken jener Ordnung, die man mit vollem Recht als mosaisch bezeichnet. Die Synthese zwischen Jahve, dem heiligen Gott und Israel, die sich durch Mose vollzogen hat, führte mit Notwendigkeit zu einem System von Sühnungen, welches am Versöhnungstag seinen Mittelpunkt hat, wo die stufenweise Annäherung des sündigen Volkes an den heiligen Gott ihre höchste kultische Verwirklichung findet. Daß aber die ganze Handlung an der Bundeslade zur Vollendung kommt, auf deren allfälliges Fehlen keinerlei Rücksicht genommen wird, ist gegen nachexilischen Ursprung dieses Gesetzes beweisend. Ebenso weist der Wüstendämon Azazel (statt dessen man in späterer Zeit vielmehr Satan dem Jahve gegenübergestellt erwartete) auf die mosaische Zeit des Wüstenaufenthaltes zurück. Auch Stade (Bibl. Theol. 343) giebt zu: „Neujahrstag und Versöhnungstag gehen freilich auf alte Bräuche zurück und sind schon von Ezechiel berücksichtigt Ez 40, 4; 45, 18. 20, jedoch erst nach Esra in den offiziellen Festkalender aufgenommen worden." Eher läßt sich aus jenem Zurücktreten des Versöhnungstages in der Litteratur schließen, daß derselbe in der vorexilischen Zeit nicht so ins Volksbewußtsein und das Volksleben überging, wie die drei großen Feste Passah, Pfingsten, Laubhütten. Es war ein Fest, das sich mehr auf Priesterschaft und Heiligtum bezog und daher wohl nur am Mittelpunkt des legitimen Gottesdienstes strenger beobachtet wurde. In nachexilischer Zeit wurde dies anders, wo das jerusalemische Tempelleben das Volk weit mehr beherrschte. Beachtenswert ist das Zeugnis Philos über die Juden seiner Zeit: „Den Fasttag am 10. des Monats befleißigen sich nicht nur solche zu begehen, die sich eifrig um Frömmigkeit und Heiligkeit bemühen, sondern auch die, welche sich sonst im Leben nichts aus religiösen Handlungen machen. Alle sind eben von seiner heiligen Würde überwältigt und betroffen, und die minder Frommen wetteifern mit den Ernsteren wenigstens zu dieser Zeit in Enthaltsamkeit und gutem Betragen" (Opera V, p. 45 C; Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 11). Übrigens zeigt sich auch da noch, daß trotz der vorgeschriebenen Selbstkasteiung das Volk an diesem Tage für freudige Unterhaltung Raum zu schaffen wußte. M. Taanith 4, 8 hören wir, daß am Versöhnungstag (ohne Zweifel abends, nachdem der Festakt vollzogen und der Hohepriester zu festlicher Bewirtung in sein Haus gegangen war, obwohl der Talmud diese Beschränkung nicht enthält) die Mädchen weiß gekleidet in die Weinberge um die Stadt zogen und da unter wetteiferndem Gesange tanzten, indem sie die gegenüberstehenden Jünglinge zu guter Wahl der Bräute aufforderten. Siehe solche Lieder bei Delitzsch, Zur Geschichte der jüd. Poesie, 1836, S. 195 f. Die Gemara findet solche Freude ganz in Ordnung an einem Tage, wo Israel Sühnung zu teil wird. — Nach der Zerstörung Jerusalems wurde die Feier des Versöhnungstages fortgesetzt, obwohl die legalen Opfer nicht mehr dargebracht, die wesentlichen Riten nicht mehr vollzogen werden konnten. Das großartige Fest hatte sich mit seinem heiligen Ernst zu tief dem Bewußtsein eingeprägt und kam einem zu stark empfundenen Bedürfnis entgegen,

als daß man seiner hätte entraten können. Siehe über die späteren Gebräuche Orach Chajim, übersetzt von Löwe S. 150 ff.; Buxtorf, Synagoga Judaica, Kap. 25 f.; Schröder S. 130 ff. Im allgemeinen sind in der Synagoge die Sühngebete (סליחות) an die Stelle der sühnenden Tempelopfer getreten. Immerhin wird an diesem Tage das Aufhören des Opferdienstes am meisten beklagt. Und in einem Gebrauch hat das populäre Bewußtsein, unbefriedigt durch die Unterschiebung bloßer Gebete statt konkreter Handlungen, sich ein Surrogat des alten Sühnopfers geschaffen: In vielen Teilen Europas wird von den orthodoxen Juden am Vorabend des jôm kippur ein Hahn geopfert. Der Hausvater schwingt das Tier, es an den Beinen haltend, um den Kopf mit den Worten: „Dies ist mein Stellvertreter dies ist meine Auswechselung, dies ist mein Sühnopfer. Dieser Hahn geht in den Tod, ich aber möge eingehen zu einem langen und glücklichen Leben und zum Frieden". Ebenso wird für die Frau eine Henne dem Tode geweiht. Diese Tiere sollen den Armen zufallen, oder wenigstens ihr Geldwert diesen gegeben werden. Vgl. auch A. Wünsche, Die Leiden des Messias, 1870, S. 18 ff.

Daß dem Versöhnungstage eine hervorragende Bedeutung zukommt, erhellt daraus, daß der Hohepriester selbst hier der beständige Liturg ist und daß seine umständlichen Verrichtungen sich ausnahmsweise aufs Allerheiligste erstrecken, ferner aus der hohen Bestimmung dieser Handlungen, die auf Entsündigung der priesterlichen Organe des Volkes sowie der ganzen Gemeinde abzielen, und ebenso die sakramentalen Heiligtümer, die Kapporeth, die Wohnung Gottes, den Altar von den Befleckungen reinigen sollen, die ihnen durch Schuld des Volkes oder seiner Priester im Laufe des Jahres zugestoßen sein mochten. Um die Tragweite dieser allgemeinen Entsündigung richtig zu schätzen, muß die Frage aufgeworfen werden, auf welcherlei Sünden sich dieselbe erstrecke. Da gilt nun im allgemeinen natürlich der Kanon, der überhaupt hinsichtlich der Sündopfer gegeben ist, daß nur Schwachheits- und Irrtumssünden (vgl. Hbr 9, 7), nicht solche, die mit erhobener Hand, d. h. in bewußter, verwegener Auflehnung gegen Gott begangen worden, durch Opferblut sich sühnen lassen Bd XIV, 395 f. Nur sind in der ersteren Kategorie nicht bloß Unwissenheitssünden, sondern überhaupt die, welche von der Schwachheit des Fleisches herrühren, einbegriffen; auch ist nicht zu vergessen, daß dieser Unterschied überhaupt ein relativer, die Unterscheidung nicht ein- für allemal gegeben war (s. meine Bemerkungen ZkWL 1884, S. 179). Es ist auch die Wirkung des Versöhnungstages weder auf unbekannt gebliebene und deshalb nicht gesühnte, noch auf bloß levitische Verstöße zu beschränken, wobei man Le 16, 21. 30 nicht gerecht würde, und auch die Steigerung des Versöhnungsritus sich nicht erklärte. Vielmehr soll diese Generalsühne überhaupt von Gottes Volk wegschaffen, was an ihm und mittelbar an seinen Heiligtümern von unreinem, gottwidrigem Habitus hangen geblieben war. Weniger die einzelnen Verschuldungen kamen hier in Betracht, die, wofern sie erkannt wurden, anderweitig gesühnt werden mußten, als die Mißfälligkeit vor Gott überhaupt, von welcher trotz aller einzelnen Sühnakte stets leicht etwas zurückblieb und die sich vor Gottes Augen den Heiligtümern mitteilte, so daß die Sühngeräte, deren Integrität die Voraussetzung der einzelnen Sühnhandlungen war, selber der Sühnung bedurften. Diesem Charakter einer gründlichsten Säuberung von Sünde, Schuld und Unreinigkeit entspricht denn auch der aufs höchste gesteigerte Ritus an diesem Tage. Es gipfelt darin der gesamte Opferdienst, sofern hier die größte kultische Annäherung des durch seinen Hohenpriester vertretenen Volkes an den in seinem Heiligtum wohnenden Gott sich vollzieht. In Bezug auf seine Wirkung aber bringt dieser Sühnakt alle ähnlichen Entsündigungen des Jahres, sie zusammenfassend und vollendend zum Abschluß. Über die Art, wie der Begriff der Sühne sich an das blutige Opfer knüpft, s. d. Art. Opferkultus Bd XIV besonders S. 395. — Ein gesundes Urteil über das Maß der Wirkung des Versöhnungstages und deren ethische Bedingung zeigt noch die Tradition M. Joma. Am Schlusse dieses Traktates finden sich folgende Regeln in dieser Hinsicht: „Der Tod und der Versöhnungstag bewirken Sühnung, wenn Bekehrung (הַתְּשׁוּבָה) dabei ist. Die Bekehrung bewirkt Sühnung für leichte Übertretungen der Gebote und Verbote; und bei den schwereren bewirkt sie einen Aufschub, bis der Versöhnungstag kommt und Sühnung bewirkt. Sagt Einer: Ich will immerhin sündigen und mich dann bekehren, dem wird nicht Gelegenheit gegeben werden, seine Bekehrung zu vollziehen. Oder sagt er: ich will sündigen und der Versöhnungstag wirds gut machen, so leistet ihm der Versöhnungstag keine Sühnung. Vergehungen des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag; dagegen Vergehungen des Menschen gegen seinen Nächsten sühnt er nicht, bis jener sich mit seinem Nächsten ausgesöhnt hat". — Im Neuen Testament kommt der Versöhnungstag als Typus in Betracht. Wie überhaupt der mosaische Opferkultus vorbildlich

ist für eine vollkommene künftige Versöhnung, so insbesondere dieser Tag, an welchem die kultischen Gnadenmittel des alten Bundes ihre vollste Verwendung finden, indem das geweihte Haupt der Priesterschaft den allerheiligsten Ort zur Vornahme der hochheiligsten Handlung betritt. Besonders der Verfasser des Hebräerbriefes hat die Parallele gezogen zwischen dem mit Opferblut ins Allerheiligste tretenden Hohenpriester und Jesu Christo, dem Versöhner des neuen Bundes, freilich so, daß er sofort das Ungleichartige hervorhebt, um den überschwenglichen Vorzug des neutestamentlichen Hohenpriesters zu kennzeichnen, der nicht mit dem Blut von Böcken und Kälbern, sondern mit seinem eigenen ins Heiligtum gegangen ist, und zwar nicht in ein irdisches, sondern ins himmlische, nicht zu einem Akte, welcher der Wiederholung bedürfte, was eine Unvollkommenheit in sich schlösse, sondern zu einmaliger endgiltiger Versöhnung, welche den sündigen Menschen freien Zutritt zum Allerheiligsten eröffnet. Siehe bes. Hbr 9, 7. 11ff. 24ff. Vgl. auch Barnabasbrief Kap. 7.

v. Orelli.

Verstockung s. d. A. Terminismus Bd XIX S. 524.

Versuchung. — Fr. Köster, Die biblische Lehre von der Versuchung, 1859; Tholuck, Die Bergrede, 5. Aufl., S. 394; Kamphausen, Das Gebet des Herrn, Abschn. 7; Buddei, Instit. theologiae moralis, 1711, p. 1, c. 2; Harleß, Christliche Ethik § 26f.; Vilmar, Theologische Moral, § 13. — Die Anschauungen, welche der folgenden Ausführung zu Grunde liegen, sind zusammenhängend dargelegt in meiner Wissenschaft der christlichen Lehre, 3. Aufl. § 317—327. 334—346. A. L. v. Versöhnung, S. 431f.

Versuchung ist jetzt in der kirchlichen Redeweise die allgemeinste Bezeichnung für jeden Anlaß, welcher zu einer Entscheidung des Menschen, besonders des Christen in sündiger Richtung reizt; vgl. Buddei institutiones Theol. dogm. 1724, 3, 2, 30. Diese scharfe Ausprägung des Sprachgebrauches hängt zwar mit der biblischen Verwendung des Wortes zusammen, liegt indes in der Schrift nicht so bestimmt vor; jener besondere Gebrauch muß deshalb zuerst mit dem biblischen verglichen und dabei der vorliegende Ausdruck gegen diejenigen andern abgegrenzt werden, welche verwandte Begriffe bezeichnen.

Luther fand das Wort bereits im deutschen Vaterunser vor und behielt es eben deshalb in dieser Bedeutung bei, Werke EA Bd 21, S. 219. In der Bibel braucht er es überwiegend 1. zur Wiedergabe von נִסָּה *πειράζειν* und 2. für בָּחַן, Hi 7, 18; 23, 10; 34, 6; Mal 3, 5, wo in LXX verschiedene griechische Vokabeln verwendet sind, und Ps 26, 2; 66, 10; 81, 8, wo man bei LXX *δοκιμάζειν* liest; dies übersetzt er 2 Ko 8, 8 ebenso, während er sonst jenes hebräische und dieses griechische Wort durch „prüfen" wiedergiebt. Beide Synonymen-Paare gehen von der Bedeutung „proben" aus, und so erklärt sich ihre Nebeneinanderstellung Ps 26, 2; 2 Ko 13, 5, vgl. Offb. 2, 2; doch bleibt ein Unterschied und bildet sich in der Verzweigung weiter aus, vgl. Cremer, Bibl. theolog. Wörterb. s. v. *πειράζειν* und *δοκιμάζειν*. „Prüfen" heißt einen Thatbestand feststellen, sei es, indem man ihn erkennt, oder um ihn anzuerkennen, sei es so, daß seine weitere Befestigung veranlaßt wird; sollte der Thatbestand ein sittlich verwerflicher sein, so würde doch in der Prüfung nicht ein Anreiz nach dieser Seite mitgedacht, sondern lediglich die Herausstellung der Sachlage; übrigens, wie das Substantiv Prüfung überhaupt nicht in der Schrift begegnet, hat auch der Ausdruck Prüfungsleiden (Oehler, Theol. d. ATs § 247) keinen Anhalt in ihrer Redeweise, höchstens der andere: Bewährungsleiden 1 Pt 1, 7. 8. „Versuchen" bedeutet einfach einen Versuch machen und zwar mit Aufwendung von Kraft; damit verbindet sich dann in der Anwendung auf persönliche Gegenstände der Nebenbegriff des Feindlichen, wenn auch mit mehr oder weniger Schärfe, 1 Kg 10, 1; Si 13, 14. So wird es im AT von dem wechselseitigen Verhalten zwischen Gott und dem Bundesvolke gebraucht. An die Vorgänge bei Massa und Meriba Ex 17 und an Nu 14 knüpft sich die Vorstellung von dem „Gott versuchen" seitens der Menschen, Dt 6, 16; Ps 78, 18. 41. 56; 95, 9; 106, 14; außerdem Jes 7, 12, vgl. Mal 3, 5. Sie stellen Gott auf die Probe, indem sie es an dem demütigen Glauben an ihn fehlen lassen, und damit fordern sie seine Gegenwirkung heraus; die Erprobung seines Könnens und Wollens gereicht so dazu, seine Geduld auf die Probe zu stellen. Das erscheint als eine Seite an der Grundsünde Israels, an seinem ungläubigen Eigensinn, welcher die Vergeltung herabruft; ihre vorbildliche Bedeutung wird 1 Ko 10, 9; Hbr 3, 7f. in Erinnerung gebracht, wie auch AG 15, 10 daran mahnt. Jesus braucht die Stelle aus Dt, Mt 4, 7; Lc 4, 12; und AG 5, 9 tritt für Jehovah (V. 4) sein Geist ein. Andererseits werden dieselben Vorgänge als Mittel angesehen, durch die Gott das Volk auf die Probe gestellt hat, Ps 81, 8; Dt

33, 8, und in diesem Sinne ist öfter im Pentateuch davon die Rede, daß Gott durch seine Führung das Volk versuchte, d. h. prüfte, Ex 15, 26; 16, 4; 20, 20; Dt 4, 34; 7, 19; 8, 2. 16; 13, 3, vgl. Ri 2, 22. Das grundlegende Beispiel Abrahams Gen 22, 1, vgl. Hbr 11, 17 f.; Jud 8, 18. 19; Sir 44, 21; 1 Mak 2, 52 zeigt, daß der Gehorsam erprobt werden soll, daher die Späteren diese Fügungen mit Recht den Gerichten gegenüberstellen, Sir 4, 19; Wei 11, 9. Hier kann mithin von Feindlichkeit Gottes nicht die Rede sein; nur 2 Chr 32, 21, wo Gott Hiskia verläßt, damit seine Glaubenslosigkeit zu Tage komme, ist eine bedingte Wendung nach jener Richtung zu erkennen. Einer versuchlichen Lage ohne eine versuchende Person erwähnt meines Wissens das AT mit diesen Wendungen nicht; dies ist dagegen im NT öfter der Fall, und demgemäß tritt hier der Gebrauch des Subst. πειρασμός entsprechend in den Vordergrund. Das setzt dann eben die bestimmtere Prägung des Begriffes „Anreizung zur Sünde" voraus, die im AT noch nicht vorliegt; sie ist im NT durch den Gebrauch vorbereitet, wenn die Gegner Jesu suchen, ihn in den Wechselreden zu einer verderblichen Äußerung zu verleiten.

Zeigt nun der neutestamentliche Gebrauch von πειράζειν den **terminus technicus** in der Bildung begriffen, so schließt die deutsche Kirchensprache diese ab, indem sie Versuchung bestimmt von Prüfung und Verführung unterscheidet. Die sittliche Richtung im Menschen, namentlich der Glaube, wird geprüft, damit er zur „Bewährung" gelange, und dazu dienen namentlich Leiden, besonders Leiden um des Glaubens willen, Jak 1, 12. 2 f.; 1 Pt 1, 6 f.; Rö 5, 3 f.; 2 Ko 8, 2. Dagegen der bewegliche Wille wird versucht mit dem möglichen Erfolge, daß er sich dem Bösen zuwende, ja, wenn von Absicht die Rede sein kann, mit dem Absehen darauf, daß er sich dem Bösen zuwende. Weil aber jener Erfolg nicht notwendig ist, und weil er, so lange man eben von Versuchung spricht, nicht wirklich wird, unterscheidet man diese von der Verführung; bei dieser mag dann noch besonders die erkennbare Planmäßigkeit hervorgehoben sein; vgl. Mt 24, 4. 5. 11. 24; 2 Ti 3, 13; Eph 4, 14; Offb. 2, 20; 12, 19; 20, 10 und bes. 2 Ko 11, 3; 1 Ti 2, 14.

Im Vaterunser stellt der Herr das gesamte Verhältnis jedes Menschen zur Sünde unter die beiden Gesichtspunkte der Schuld und der Versuchung, Lk 11, 4; dadurch wird der letzten eine umfassende Bedeutung zugewiesen. Erscheint die künftige Sünde durch die Versuchung vermittelt, so ist jene nicht Folge eines Zwanges, aber sie ist veranlaßt. Worin liegt nun dies Veranlassende? Nach dem NT nicht immer in der erkennbaren Handlung eines versuchenden Wesens, sondern schon in einer Lage, in welche der Mensch hineingerät, Ja 1, 2; Mt 26, 41; 1 Pt 4, 12. Allerdings bemißt sich deren Gefährlichkeit nach der Beschaffenheit des Betroffenen, und so ist zuerst festzustellen, wen Versuchung treffen könne. Im NT ist selbstverständlich nur von Jüngern Jesu die Rede; aber schon die angeführten Aussprüche des Meisters setzen keinenfalls voraus, daß sie als „Wiedergeborene" im dogmatischen Sinne dieses Wortes zu fassen seien. Und wenn Jakobus 1, 13—15 schildert, wie die Versuchung, in der man steht, durch die Verlockung der eigenen Begier zum bösen Ausgange kommt (v. Hofmann, Die hl. Schrift NTs, 7, 3, S. 23 f.), so leiht er dem Vorgange durchaus keine sonderlich christlichen Züge, und 1 Ko 10, 1—13 sieht P. offenbar die Juden als Vorbilder der versuchten Christen an. Gegenüber diesen Berufungen auf durchaus allgemein Menschliches darf man es Willkür nennen, wenn Vilmar, Theol. Moral S. 162 nur „den Teil der Menschenwelt, der in Gott fest steht", als Gegenstand der Versuchung anerkennen will. Gewiß macht das **servum abitrium** den Ausgang der Versuchungen im allgemeinen zu dem selbstverständlich üblen; allein doch nicht gleichmäßig bei dem Ringenden wie bei dem Lasterhaften und nicht in allen einzelnen Fällen. Zum Bewußtsein wird der Vorgang allerdings erst bei erwecktem sittlichen Bewußtsein kommen; die Bezeichnung **tentatio** erweckt besonders die Vorstellung des Widerstandes und deshalb die Neigung, von Versuchung im strengen Sinne nur bei den Widerstandsfähigen, eben den erneuerten Christen zu reden, wie bei Budde a. a. O. Das Erlebnis der ersten Eltern nennt die Bibel auch nirgend eine Versuchung, vielmehr (s. oben) Verführung; es tritt eben der verhängnisvolle Erfolg in den Vordergrund. Und doch betrachtet man ziemlich allgemein und gewiß mit Grund ihren Fall und die Versuchungsgeschichte der synoptischen Überlieferung als urbildlich für Versuchung überhaupt. — Vergleicht man nun die Versuchungen des ersten und des letzten Adam mit jener Schilderung des Jakobus, dann erhebt sich die Frage, ob wirklich allgemein, ob auch ihnen gelte: jeder wird von der eigenen Begierde versucht; mit anderen Worten, ob die Versuchung nur die Sünde zu Tage bringe, welche schon vor der Sündenhandlung da ist, Rö 7? Weder Gen 2, 3, noch Rö 5 12, noch Mt 4 und Lc 4 legen die Annahme nahe, daß eine verkehrte Begierde das Innere der Versuchten bestimme und beflecke, und jedenfalls wird für Jesu Leben alles, was Sünde

heißen darf, verneint. Doch wird die Voraussetzung der Schrift, daß die Sünde in keinem Sinne von Gott stamme, folglich auch nicht notwendige Wirkung der Anlage des endlichen Wesens sei, nur dogmatisch festgestellt werden können; auch Jesu Sündlosigkeit ist ja Dogma. Im übrigen ist die aufgeworfene Frage eine müssige, da für alle Adamskinder mit Ausnahme des einen die der Versuchung entsprechende kodernde eigene Begierde und die Schwäche des Fleisches vorauszusetzen ist.

Die Begier entspricht einem angebotenen Gute, während die Rede Jesu von der Schwäche des Fleisches Mt 26, 41 ihrem Anlasse nach an das versuchende Leiden erinnert; die versuchende Kraft der Leidenslagen ist im NT besonders betont, Lc 22, 40. 46, vgl. 28; 8, 13, vgl. Mt 13, 21; AG 20, 19 (Ga 4, 14); 1 Pt 1, 6; 4, 12; Ja 1, 2. 12; doch zeigt sogleich die urbildliche Versuchung des Messias, daß die andere Art des Reizes nicht zurücktritt, namentlich Sinnenlust und Habsucht verschiedener Richtung, vgl. noch 1 Ko 7, 5; 10, 6 f.; 1 Ti 6, 9. Damit sind wir bei den versuchenden Anlässen, und in diesen Punkten ist auch die Anknüpfung für den versuchenden Anreiz in solchem Falle zu erkennen, wo ihm keine sündliche Anlage entgegenkäme. Die Einteilung in Versuchungen durch Lust und in solche durch Leid ist also berechtigt; nicht aber, wenn Wutke (Handbuch der christlichen Sittenlehre, § 221) für die ersten die allgemeine Bezeichnung vorbehalten, die anderen Anfechtungen heißen will. Der biblische Urtext macht keinen solchen Unterschied, und Luther ebensowenig a. a. O. S. 220—3; übrigens vgl. unten. — Sieht man nun von dem Übel und der Versuchung durch Leiden, welches die Wirkung der Strafordnung über „diese Welt“ ist, einstweilen ab, so liegt gewiß in der Möglichkeit für die Aneignung eines Gutes und in dem empfundenen Reize dazu an sich keine Abschüssigkeit zum Bösen; und so ist denn auch in der Schrift die Versuchung der Erstgeschaffenen nicht aus der bloßen Lage abgeleitet, sondern als Verführung dargestellt, und diejenige des andern Adam setzt nicht nur die „Sünde der Welt“ voraus, sondern kommt von dem „Versucher“. Hier tritt also zu der anreizenden Sachlage noch Einwirkung der vorhandenen Unsittlichkeit hinzu. Das führt zunächst auf die biblische Anschauung vom Ärgernis. מוֹקֵשׁ und מִכְשׁוֹל nebst den Derivaten sind in LXX abwechselnd mit *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* übersetzt (vgl. über diese Wortfamilien Cremer a. a. O. s. v.); ebenso wechselt Luther zwischen „Anstoß“ (vgl. Le 19, 14; Pr 4, 12) und dem häufigeren „Ärgernis“ (2 Ko 6, 3 für *προσκοπή*). Das Synonym *παγίς* 1 Ti 6, 9 in seiner weniger verwischten Bildlichkeit zeigt, daß der Ton hier durchaus auf dem Ergebnis, auf dem Fall, liegt (vgl. Cremer s. v. *σκανδ.*). Das AT nennt so die verführenden Vorgänge, wie Götzendienst, z. B. Ex 23, 33; Ps 106, 36. Wo Jesus den Ausdruck braucht Mt 18, 6 f., vgl. 13, 41, da richtet er den Blick zuerst auf die Welt oder das sündige Gesamtleben der Menschen, innerhalb dessen die verführenden Anlässe nicht ausbleiben können. Dazu wird ihm selbst jener Rat des Petrus, der ihn von der Leidensbahn ablenken möchte, während sie doch seine Berufsaufgabe bildet, Mt 16, 23. Wenn die edelsten Bestandteile des menschlichen Lebens zu verführenden Reizmitteln werden können, Mt 18, 8 f., so ist dabei die innere Bereitheit, nämlich Begierde und Fleisch vorausgesetzt, vgl. Mt 5, 28 f. Indes unter der Verwirrung des Urteils kann auch an sich berechtigtes Thun einem anderen zum Anstoß werden, wenn es ihn zur Nachahmung veranlaßt, während es ihm als verwerflich gilt, 1 Ko 8, 9—13; 10, 28 f., oder wenn es überhaupt dem Glauben ein Hemmnis oder eine Schwächung bringt. Das Bezeichnende für diese Anschauung ist mithin nicht die *ἁπλότης* auf der Seite des Geärgerten und die Rücksichtslosigkeit auf der des Ärgernden (Palmer, 1. Aufl. dieses Werkes), vielmehr neben dem allgemeineren Begriffe der Veranlassung zur Sünde der Umstand, daß das von der Sünde bestimmte Leben dem unsicheren Menschen überall solche Gelegenheiten zum Fall entgegenträgt, man sich darum auch ohne besondere Absicht wechselseitig in gemeinsame Schuldverhaftung hineinbringt. Ob „gegebenes“ oder „genommenes“ Ärgernis, es ist Hinweis auf die Solidarität des menschlichen Bösen; dahin gehören namentlich auch die Fälle, wenn einerseits Erlebnisse oder Verhalten von Christen anderen zu Hemmnissen des Glaubens werden, Ga 4, 14, sowie wenn die richtig beurteilte Sünde eines andern doch veranlassend auf uns wirkt, Ga 6, 1; Jud 23.

Das führt dann noch weiter zurück auf die etwaigen persönlichen Urheber der Versuchung. Der andere Adam hat es in seiner grundlegenden Versuchung mit dem Teufel zu thun gehabt, wie auch in seiner letzten Leidenszeit, Lc 4, 13; Jo 14, 30; Hbr 2, 14. 15. Derselbe steht hinter der verführenden Schlange im Paradiese, 2 Ko 11, 3; Offb. 12, 9; 20, 2. Der Widersacher oder Ankläger (Offb. 12, 10) ist die treibende Macht bei den die Christenheit treffenden versuchlichen Verfolgungen, 1 Pt 5, 8. 9, vgl. 4, 12; 1 Th 3, 5; Offb. 2, 10; vgl. 3, 10; Mt 24, 9 f. 21 f.; sein Machtmittel ist die versuchende Todesfurcht, Hbr

2, 14. 15. 18, wie die sinnliche Begier, 1 Ko 7, 5; seinem Reiche gilt der Widerstand im Kampfe der Glaubensbewährung, Eph 6, 10 f. In allen erwähnten Stellen ist aber nie von einer unvermittelten Einwirkung auf das Innere, von einer Eingebung die Rede; überall erkennt man die auf die Seele wirkenden Vermittelungen so gut wie im Buche Hiob. Von Judas nimmt Satan nicht behufs der Versuchung, vielmehr nach gelungener 5 Verführung durch Geiz, fortschreitend Besitz, Jo 12, 6; Mt 26, 14 f.; Jo 13, 2. 21 f. Wo diese letzte versuchende Macht erwähnt wird, ist von dem Glaubens- und Gebetsleben die Rede; da treten die tiefsten Gegensätze in das Gesichtsfeld, übrigens aber wird durch diesen Ausblick nur der Zusammenhang der Welt voller Ärgernisse deutlicher vor den Blick gestellt und damit allerdings der Ernst der Sachlage eingeprägt; denn in diesem Zusammen- 10 hange der Anfechtung des Christenlebens ist Plan und Geschick, 2 Ko 2, 11; Eph 6, 11. Treffend ist das für die Ethik herausgehoben durch v. Oettingen, Christl. Sittenlehre, § 10. Doch würde es dem Verfahren der hl. Schrift widersprechen, wenn man nun mit Vilmar S. 161 fordern wollte, bei aller Versuchung sich ihren satanischen Ursprung vorzuhalten; sie richtet das Auge doch zumeist und mit Nachdruck vielmehr auf die vermittelnden Reize. 15

Allein alle Gelegenheiten zur Sünde, auch diejenigen, deren sich der Versucher bedienen mag, stehen unter der Allmacht des lebendigen Gottes, und gerade dem Bekenner liegt es nahe, das Versuchende seiner Lage auf die Vorsehung zurückzuführen und dadurch die Verantwortung für den etwaigen Fall abzuschieben, Ja 1, 13. Die alttestamentliche Rede von der Versuchung durch Gott kommt nun hier nicht mehr in Betracht, denn dort 20 ist von einem „Prüfen" die Rede; allerdings wird man nicht übersehen dürfen, daß auch im NT sich die Begriffsscheidung noch nicht völlig gefestigt hat. Doch wird es als grundlegende Gewißheit gelten dürfen, daß Gott nicht Urheber des Bösen ist und deshalb auch nicht versucht, wiefern bei Versuchung ein Absehen auf Zustandekommen des Bösen obwaltet. So ist ihm nirgends mehr die Thätigkeit des Versuchens zugeschrieben, sondern 25 nur das Hineinbringen in die von selbst gegebene versuchende Lage, Lc 11, 4. Versuchung und Ärgernis sind nicht von Gott her (Ja 1, 13; „Gott heißt mit Uebeln unverworren, weil das, was von ihm herkommt, nicht mit Schlimmem verflochten sein kann, das uns zum Bösen reizt" v. Hofmann a. a. O.); doch sind sie in der Welt, die unter Gottes Ordnung und Lenkung besteht. Es ist nun Sache der sog. Theodicee, darzuthun, wie 30 diese Thatsache mit der christlichen Gotteserkenntnis auszugleichen sei, und das kann hier nicht nebenbei abgemacht werden. Indes ist daran zu erinnern, daß die Vermittelung der Sünde durch Versuchung sie bedingterweise entschuldbar macht und deshalb die Erlösbarkeit des Sünders mitbedingt; der Begriff der Versuchung erweist sich als Grenzbegriff einerseits gegen den Determinismus und andererseits gegen einen Pessimismus, der die 35 Sünde zur Bosheit und zur Erfindung des Menschen macht. Trotzdem bleibt die Schwierigkeit, daß Jesus lehrt, die unvermeidliche Versuchung sich zu verbitten, vgl. Tholuck, Die Bergrede, 5. Aufl., S. 398 f. Man darf ja mit dem Apostel lehren, jene Lagen seien in ihrer versuchenden Wirkung nicht übermächtige Fügungen von Gott her, vielmehr von ihm nach menschlich-sittlicher Kraft bemessen, und sie stehen dergestalt unter der Vorsehung 40 Gottes, daß eben hierdurch eine unwiderstehliche Wirkung in malam partem ausgeschlossen bleibt und im äußersten Fall es dem Christen nicht an besonderer Aushilfe fehlt, 1 Ko 10, 13; 2 Pt 2, 9; Hbr 4, 16. Wenn aber so der Erfolg in der Bewährung besteht, so begreift sich um so weniger, wie man unternehmen dürfe, Gottes Schutz dagegen zu erflehen. Allein jene Zuversicht auf die göttliche Führung darf doch nur der wachsame Beter hegen; 45 der Leichtfertige verfällt dem Fluche des Zusammenhangs der Sünde, 1 Ko 10, 12; Mt 26, 41, vgl. Lc 22, 31 f. Und gerade der Bußfertige, welcher seine Schuld vor sich stellt, wird sich zugleich vorhalten, wie auch er eigentlich diesem Fluche verfallen, und ferner, wie gering seine Widerstandskraft unter dem Banne der Zustandssünde sei; es ist in verneinender Form die Bitte um Bewahrung vor dem, was in der versuchenden Lage die eigent- 50 liche Versuchung ausmacht, die der Erhörung gewisse Bitte darum, daß Gott eben nicht zulasse (1 Ko 10, 12), daß die Lagen zu Versuchungen über das Vermögen werden (vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 286 f.; Kamphausen, Das Gebet des Herrn, 7. Abschn.). Freilich ist dieses Gebet der Ausdruck eines sittlichen Bewußtseins, welches sich über Schuld- und Sündenmacht nicht kurzweg hinausgehoben weiß, dem vielmehr die Sünde der Ver- 55 gangenheit und der Zukunft noch ein wichtigstes Anliegen in seinem Verkehre mit Gott bildet.

Der Begriff der Versuchung gehört mithin zuerst in die Dogmatik, näher in die christliche Lehre von der Sünde; ihm kommt die Bedeutung zu, daß er die Entstehung der Sünde innerhalb der Menschheit überhaupt und dann in jedem einzelnen Menschen und 60

Falle so erklärt, daß sie nicht als Bosheit erscheint, vielmehr als vergebbare Verfehlung, ohne daß doch ihre Verantwortlichkeit aufgehoben würde. Diese Einsicht erklärt wohl, daß bei Jul. Müller diese Thatsache ganz in den Hintergrund tritt, denn ihm fällt alles Gewicht auf die unbedingte Verschuldung. Die christologische oder soterologische Frage kann nur in dem Zusammenhange der Dogmatik (Wissensch. § 380. 384) oder des sog. Leben Jesu ihre Erörterung finden. Nicht minder wichtig ist sodann die Erkenntnis der Versuchung für die theologische Ethik, wenn diese sich nicht der Rücksicht auf das wirkliche Leben für entbunden hält. Denn einerseits setzt der volle Ernst des Kampfes eben Widerstandsfähigkeit voraus und andererseits weiß der sein Vaterunser betende Christ sich am wenigsten über den Streit hinaus. Man mag es einseitig dogmatisch gedacht schelten, wenn Harleß in der Ethik gar nicht über die Heilsbewahrung hinauskommt und Vilmar nur eine Genesungsgeschichte zu geben weiß; doch eine Entwickelung christlicher Sittlichkeit, für welche der fortgehende Kampf aus dem Gesichtskreise fiele, läge von der biblisch-nüchternen Betrachtung der Wirklichkeit weit ab; mit gutem Grunde behandelt daher v. Oettingen als eine besondere Seite des christlichen Lebens den Kampf des neuen Menschen mit dem alten, a. a. O. § 82f. Der Anreiz zum Rückfall in das sündige Treiben liegt nun für den sich bekehrenden Christen, — und ein solcher bleibt er nach evangelischer Fassung sein Leben lang — innerhalb des ganzen Umkreises seiner Lebensbeziehungen, wenn auch jeder je nach seiner Individualität und Bildung seine besonders gefährlichen Beziehungen hat und kennen lernen muß. Wenn die Ethik eine Topik der Sündengattungen entfaltet, wie z. B. Vilmars 1. Teil und Wuttkes 2. Teil, so bietet sie in derselben zugleich eine allgemeine Orientierung für den Christenkampf und vergegenwärtigt die Notwendigkeit der nüchternen Wachsamkeit; als Gegenmittel kann indes allein die zusammengefaßte Arbeit an dem christlichen Charakter, die Selbsterziehung oder Askese gelten, ohne die auch die Wachsamkeit nicht vorhanden sein kann (Wissensch. § 669f. 681). Und ihre Seele ist die Befestigung in dem sich bethätigenden Glauben. Unter diesem Gesichtspunkte werden die Versuchungen im tiefsten Grunde Glaubensanfechtungen, und, was man insonderheit so genannt hat und nennen mag, die Zweifel, welche die christliche Überzeugung oder die Heilsgewißheit des Einzelnen ins Wanken bringen, treten unter den sittlichen Gesichtspunkt, indem sie den Standpunkt des Streitenden untergraben. Eben auch dafür ist die Versuchung Jesu typisch, in der es auf die Verleugnung demütigen Glaubens abgesehen war; zugleich tritt dabei hervor, daß es für die Gotteskinder auch in ihrem Kindesstande besondere Gelegenheiten zum Rückfall in habsüchtige Hoffahrt giebt. Daran schließen sich dann die Versuchungen, die aus der Sicherheit des Siegers erwachsen, Mt 12, 43f., vgl. 1 Ko 10, 12. Dieses innerste Kampfgebiet des Christenstandes ist es, dessen Erscheinungen man in besonderem Sinne die Bezeichnung „Anfechtungen" giebt, zwar ohne genügenden Anhalt in der Bibelsprache, auch der deutschen, und doch in Anlehnung an Luther, der die Bezeichnung seinen Lehrmeistern in der Mystik entlehnt hat, vgl. Hering, Die Mystik Luthers 1879, S. 116f.; J. Köstlin, Luthers Theologie, besonders 2, S. 465f., 2. Aufl. 2, S. 108; doch bleibt es dabei, daß eben jede Versuchung auch Anfechtung wird, und hier wird nur hervorgehoben, wie sich ihre Spitze gegen den Bestand des christlichen Lebens richte. Deshalb ist auch bei den Versuchungen die Glaubensbewährung das Wesentliche, Ja 1, 2f.; 1 Pt 1, 6f.; 5, 12. 13; Hbr 2, 18; 4, 15, vgl. 3, 19; Lc 8, 13; 22, 31. 32; Eph 6, 16. Um so verständlicher wird dann der Rückblick auf den diabolischen Hintergrund, auf den „bösen Feind", dessen Sinn auf die Schädigung des Gottesreiches und die Ablösung seiner Glieder gerichtet ist, Mt 13, 39. 41; 2 Ko 2, 11; 1 Th 3, 5; 1 Pt 5, 8f. — Das Einzelne dieser Verhandlungen ist die Sache einer Kasuistik, die, auf einer evangelischen Ethik gründend, bemüht ist, sich selbst überflüssig zu machen, wie die altprotestantische und pietistische, oder der lebendigen Kasuistik, nämlich der Seelenpflege oder der evangelischen Beichtübung. **M. Kähler.**

Verwandtschaft s. d. A. Eherecht Bd V S. 209,9.

Verwandtschaft, geistliche, s. denselben A. S. 211,23.

Verzückung, Enthusiasmus, Schwärmerei. — Litteratur: Die AA. in den Bd VII S. 257, 19ff. genannten Lexika; der A. Theologie, mystische Bd XIX S. 631 ff.; Reinhard, System d. Christl. Moral, I, [5]1814, S. 441ff., wo auch ältere Litt. angegeben: A. Schlatter, Was ist religiöse Schwärmerei? Vortrag, 1883; W. Walther, Ein Merkmal des Schwärmergeistes, Vortrag, 1898; ders., Das Zeugnis des heil. Geistes nach Luther und nach

moderner Schwärmerei, Vortrag, 1899; Mantegazza, Die Ekstasen des Menschen. Aus dem Ital. v. Teuscher, 1888; Murisier, Les maladies du sentiment religieux, ²1903, S. 7—72: L'extase; Th. Achelis, Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung, 1902; Vorbrodt, Zur Religionspsychologie: Prinzipien und Pathologie, ThStK 1906, S. 237—303; Beck, Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie u. Völkerkunde, 1906; Wundt, Völkerpsychologie, 2. Bd: Mythus und Religion, 1. Teil, 1905, S. 397—408: Ekstatische Tänze; 2. Teil, 1906, S. 94—109: Vision und Ekstase, Wachvision und Traumvision, Die Prophetie, Medizinmann u. Schamane, D. Ekstase als Befreiung d. Seele vom Körper. — Delitzsch, System d. bibl. Psychologie, ²1861, S. 285. 354 ff.; Stade, Bibl. Theol. d. AT, I, 1905, Register; Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, ³1896, bes. S. 679 ff.; James, D. relig. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Ins Deutsche übertr. v. Wobbermin, 1907; Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, ²1904; Joly, Psychologie der Heiligen. Uebers. v. Pletl, 1904; Henry Meige, Les Possédées des Dieux dans l'art antique. Nouv. Iconographie de la Salpêtrière, 1894. Eine „Geschichte der wichtigeren religiösen Visionen" bei A. Meyer, Die Auferstehung Christi, 1905, S. 217—272; daselbst S. 272—290 eine Psychologie und Pathologie der Visionen und S. 364 f. medizinische Litteraturangabe; Th. Braun, Die religiöse Wahnbildung, 1906.

Zu Nr. 2: Baentsch, Pathologische Züge in Israels Prophetentum, ZwTh L. 1907, 52 bis 81; Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter, ²1906; Weinel, D. Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899; Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898; Graß, D. russischen Sekten, I, 1907; Preger, Geschichte d. deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bde, 1874, 81, 93; Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde, 1864—66; Kropatscheck, D. Schriftprinzip der luth. Kirche, I, 1904; Grützmacher, Wort und Geist, 1902; Zöckler, Askese und Mönchtum, 2 Bde, 1897; Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, ²1906.

1. **Aus der Geschichte des Sprachgebrauchs.** Luther gebraucht „entzückt werden" an den drei Stellen des NT: AG 10, 10; 11, 5; 22, 17, wo *ἔκστασις* nicht wie sonst im NT „Entsetzen" (Luther), sondern denjenigen Zustand bedeutet, für welchen „Verzückung" üblicher geworden ist als „Entzückung" (Vulg. hat excessus [und stupor] mentis). Eckart sagt an einer berühmten Stelle (s. Bd V S. 154,17) „înzuck" und „zuck" (ed. Pfeiffer S. 553,4) für ein Erlebnis wie das Paulus' 2 Ko 12, 2. 4, wo Luthers „entzückt" werden „entrückt" werden bedeutet (vgl. z. B. WW WA XV, 37, 3), also *ἁρπάζεσθαι* genau wiedergiebt. Auf Paulus' derartige Erlebnisse scheint *ἐξέστημεν* 2 Ko 5, 13 zu gehen, während Markus bei *ἐξέστη* 3, 21 nicht an Derartiges, sondern wohl an excentrisches Wesen gedacht wissen will (von seiner Quelle war vielleicht nur der Vorwurf gemeint, daß Jesus aus Heimat, Familie, Beruf „fortgelaufen" sei; anders Spitta, Zur Gesch. und Litt. des Urchristent. III, 2, 1907, 130 ff.). *Ἔκστασις*, *ἐκστῆναι*, Verzückung drücken aus, daß bei dem betreffenden Erlebnis ein „Heraustreten" stattfindet. „Der im späteren Gebrauch sehr abgeschwächte und abgegriffene Ausdruck ist ursprünglich, wie sich von selbst versteht, eigentlich gemeint, um einen ‚Austritt' der ‚Seele' aus ihrem Leibe zu bezeichnen", Rohde, Psyche ²II, 19²); 60³), welches Werk (s. Register) den religionsgeschichtlichen Hintergrund von *ἔκστασις* darstellt: Dionysosreligion und Inspirationsmantik. Der Austritt der Seele hat zum Komplement ihr Eingehen in die Gottheit, ihr Einswerden mit dieser. Für das „Außersichgeraten" im NT gilt im allgemeinen nicht etwa noch die Vorstellung *ἐκτὸς τοῦ σώματος* 2 Ko 12, 2, sondern die abgeschwächtere, subtilere, daß die Seele aus ihrem natürlichen, heilsinnigen (*σωφρονοῦμεν* 2 Ko 5, 13) Zustand in den pneumatischen entrückt wird, *γενέσθαι ἐν πνεύματι* Apk 1, 10; 4, 2. Diese Formel, das Komplement zu *ἐν ἐκστάσει* in den Stellen der AG, ist der einfachste Ausdruck für die Zustände, auf die der Kunstausdruck der griechischen Kultsprache *ἐνθουσιασμός* (vgl. Bd IX S. 187, 26 f.) angewendet wird, s. Rhode a. a. O.; Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, II, 1906, Register; Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903, 97 f. Er bezeichnet, daß der Gott in den Menschen gefahren, dieser „des Gottes voll", von ihm „besessen" ist. Im Urchristentum findet sich für den zu *ἐκστῆναι* und *ἐνθουσιᾶν* Disponierten *θεοφόρος* (Ignatius init.; vgl. *θεοφόροι, χριστοφόροι* Eph. 9, 2 und *ἔνθεον* Tral. 8, 2 Lightfoot), *πνευματοφόρος* (Hermas mand. 11, 16) und zu Korinth einfach *πνευματικός*, „begeistet" (Weizsäcker), 1 Ko 12, 1; 14, 37. [*Τῷ*] *πνεύματι* gelingt nach 1 Ko 14, 2. 15 f. gewissen Christen das Zungenreden (s. d. A.), *ἐν πνεύματι θεοῦ* treibt Jesus nach Mt 12, 28 die Dämonen aus. Als Wirkungen einer den Menschen außer dem gewöhnlichen Seelenleben entrückenden Begeistung gelten die Erscheinungen, für die man „ekstatisch" und „enthusiastisch" gebraucht. Man verwendet diese Termini nicht nur für diejenige Begeistung, welche Gesichte und Offenbarungen vermittelt, worum es sich in jenen Stellen der AG und 2 Ko handelt. Deshalb ist der

bloß hiervon abstrahierten Cremerschen Bestimmung der biblischen Ekstase in Bd IX S. 186,7 etwa die Holtzmanns (Guthes Bibelwörterbuch S. 159) vorzuziehen: „Versetzung aus dem natürlichen in einen höheren Zustand zum Behuf der Mitteilung besonderer Offenbarung oder Vorbereitung auf große Leistungen". Denn es gelten doch auch Geistesgaben wie eben z. B. das Krankenheilen (s. S. 587,58) als ekstatisch-enthusiastisch. Wenn so bekanntlich seit dem Altertum auch nichtreligiöse Erscheinungen, z. B. das künstlerische Schaffen (man vgl. bes. Nietzsches sehr wertvolle Schilderung der Ekstase, in der er den Zarathustra schuf, Autobiographische Skizzen, Herbst 1888) oder höchstgesteigerte Affekte, bezeichnet worden sind, so muß man den religiösen Hintergrund davon nicht übersehen: die konstante Neigung des Menschen von den Göttern oder Dämonen dichterische „Begeisterung", Liebes„besessenheit" u. s. w. herzuleiten (vgl. Bd IV S. 409, 27ff.; Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] S. 156. 163: wahnsinnige Leidenschaft rührt von den Ginn her).

Aus dem kirchlichen Sprachgebrauch ist zu notieren, daß der Montanismus (s. Nr. 2) nicht dazu ausgereicht hat, dem Wort „Ekstase" einen übeln Sinn zu verleihen; erst neuestens mag es einen solchen für die haben, denen schon die Frage Pein macht: „War Jesus Ekstatiker?" Dagegen heißen „Enthusiasten" die Messalianer (s. Bd XII S. 661), nach Theodoret (hist. eccl. IV, 10, MSG 82, 1144 A): „*δαιμονός τινος ἐνέργειαν εἰσδεχόμενοι καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίαν ταύτην ὑπολαμβάνοντες*".

Diese Enthusiasten verdammt Melanchthon als **fanatici spiritus** in der **Augustana variata** A. 5 und Apol. 203, 13. Auch in den Schmalkaldischen AA. (S. 321 f.) und der Konkordienformel (A. 2; 525, 13: „Enthusiasten heißen, die ohne die Predigt Gottes Worts auf himmlische Erleuchtung des Geistes warten") ist Enthusiasten ein Ketzername (vgl. Müller S. 879). Bekanntlich hat Luther a. a. O. (vgl. WW EA **op. lat. var. arg. VII**, 176) gesagt: „Das Papsttum auch ein eitel Enthusiasmus ist" u. s. w. Vgl. auch Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, 2. Teil, Register und Bd XVI S. 357, 4. Seit Harnacks Dogmengeschichte spricht man viel von urchristlichem Enthusiasmus und meint damit etwa alles das, was wir in Nr. 3 zur „Schwärmerei" werden rechnen müssen.

Grimms Wörterbuch unterscheidet bei schwärmen, Schwärmer, Schwärmerei, schwärmerisch, im geistigen Sinne, vom irgendwie ab-, ausschweifenden Gedanken- und Gemütsleben gebraucht, drei Bedeutungen. Die erste, im 16. Jahrhundert und später, bes. bei Luther (aber nirgends in der Bibel), ist immer die religiöse, auf Irrgläubigkeit zielend. Der zweite Sinn ist der weltliche und allgemeine: es sind scharfe Ausdrücke für ungezügeltes, unvernünftiges, verwirrtes geistiges Gebahren. Der dritte, mildere Gebrauch zur Bezeichnung einer überwiegenden Phantasie und Begeisterung ist erst seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts ausgebildet. Bei Luther wurde „Schwärmer", „Schwarmgeist" ein gegen mehrerlei gewendeter Begriff. Zuerst richtete er sich gegen das „Stürmen und Schwärmen" wider Bilder und Sakramente, gegen den ungestümen, von der öffentlichen Ordnung abschweifenden, Aufruhr machenden Umsturz von Kultus- und Verfassungseinrichtungen (vgl. WW WA 15, 221, 1; 345, 20; 393, 18 ff.; 395, 7. EA 29, 143. 147. 150. 168). Weiter meinte Luther damit das ekstatisch-enthusiastische Abschweifen der neuen „himmlischen Propheten" von der Schrift auf den Geist, das innere Wort, und das rationalisierende Abschweifen der „Sakramentschänder" vom Schrifttext in der Abendmahlslehre; vgl. EA 63, 387 gegen Sebastian Franck: „Da hörest du wohl, daß er den Buchstaben der heiligen Schrift (das ist mein Leib) feind ist und nicht allein ein Schwärmer oder Sakramentschänder, sondern wie gesagt (S. 386) ein Geister und Enthusiast ist, der nicht will unter Gottes Wort oder der heiligen Schrift, sondern Richter und Meister über sie sein aus dem Geist". Bekanntlich hieß Luther auch Zwingli einen Schwärmer.

2. Noten zur Geschichte der christlichen ekstatisch-enthusiastisch-schwärmerischen Erscheinungen, der Theorien über sie und ihrer Geltung. Zu den geschichtlichen Bedingungen gehört das Prophetentum des AT (s. d. A. Bd XVI, bes. S. 91, 20–32) und die jüdische Apokalyptik (s. d. A. und Bd XVI S. 232, 17 ff.). Die Apokalyptiker konnten die „Pneumatiker des Judentums" genannt werden (Baldensperger, D. Selbstbewußts. Jesu[3], I, 207). Daß pneumatische Erscheinungen im Spätjudentum nicht ganz fehlten, zeigt Bousset a. a. O. S. 452 ff. Hier findet sich S. 516 ff. auch das Beste über die immense Rolle der Ekstase bei Philo, bei dem sie als ein völliger Gegensatz zum bewußten Geistesleben (vgl. Rohde a. a. O. II, 20[11] und Bd IX S. 186, 18 ff.) und als der einzige Weg zur absoluten Lebensgemeinschaft mit dem Einen wahrhaft Seienden gilt. Über die durch das NT bezeugten pneumatischen Wirkungen vgl. Nr. 3. Wie kräftig solche im 2. Jahrhundert noch waren, hat Weinel a. a. O. dargestellt. Aber daß die kirch-

lichen Autoritäten Schrift, Tradition, Amt (vgl. z. B. Bd XVI S. 7,8) dem „Geist" an Geltung vorangekommen waren, zeigte die Ausscheidung des Montanismus (s. d. A. Bd XIII, bes. S. 420,35 ff.). Typisch für „Schwärmerei" ist bei ihm das Beisammen der Berufung auf neue Offenbarungen, der gespannten Erwartung und Ausmalung des nahen Endes und der antikirchlichen Bekämpfung der Weltförmigkeit durch gesetzliches Vorschreiben asketischer und heroischer Leistungen. Über die Ekstase schrieben damals Miltiades (s. XIII S. 77) und Tertullian (s. Bd XIX S. 542, 36 ff.). Bemerkenswert ist „Cyprian als Enthusiast" (hierüber Harnack ZntW III, 177 ff. [vgl. Bd IV S. 370, 20], S. 186: „C. ist durch seine Verbindung von Episkopalismus und Enthusiasmus sozusagen der erste Papst gewesen"). Augustin handelt oft über die Ekstase (s. WW Index), bes. in de genesi ad litteram lib. XII (CSEL 28). WW MSL 40, 129 definiert er sie: „mentis alienatio a sensibus corporis (vgl. 36, 834), ut spiritus hominis divino spiritu assumptus (vgl. 38, 102; 37, 1492) capiendis atque intuendis imaginibus vacet". Sie war seinem Frömmigkeitsideal nicht gänzlich fremd — ein Einfluß des Neuplatonismus (s. d. A. Bd XIII, bes. S. 778, 38 ff.), in dem die antike Hochschätzung der Ekstase den Höhepunkt erreichte. Dionysius Areopagita (s. d. A.) wagt zu sagen, daß sogar Gott in seiner Alliebe ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται (de div. nom. IV, 13 MSG 3, 712 A). Groß ist die Bedeutung, die Enthusiasmus und Mönchtum für einander gehabt haben. Der Gegensatz zwischen Geist und Amt (s. Z. 1) kehrt in der Kirchengeschichte immer wieder in der Reibung zwischen dem selbstständigen Geist der Virtuosen ekstatischer Extrafrömmigkeit und -sittlichkeit und der Ordnung der verweltlichenden Priesterkirche. Mit der Fortpflanzung des Enthusiasmus durch das Mönchtum im 4. Jahrhundert hängt auch der Priscillians (s. XVI S. 59) zusammen und der der Enthusiasten (s. Nr. 1), bei denen ekstatische Tänze vorkamen. Man hat vermutet, daß bis auf sie die russische Sekte der Gottesleute oder Chlüsten zurückzuführen sei, s. Bd XVI S. 440 f. und Graß a. a. O., bes. S. 264 bis 304: „Die Ekstase". Diese steht bei vielen russischen Sekten der Gegenwart im Mittelpunkt. Mit dem Enthusiasmus, der sich etwa seit Ende des 4. Jahrhunderts verfolgen läßt, mag auch noch heutige Mönchsfrömmigkeit in der orientalischen Kirche zusammenhängen, s. Bd XIII S. 226, 6–30 und den A. Symeon Bd XIX, bes. S. 217,8.

Wie die Geschichte des Mönchtums so kündet fortgesetzt einerseits die Ketzergeschichte, andererseits die Geschichte der Heiligen von den Ekstatikern, Visionären, Wunderthätern, Inspirierten im Christentum. Beispielsweise einiges aus dem 12. Jahrhundert: der Anspruch auf Inspiration bei Tanchelm (s. d. A.), Joachim (s. Bd IX S. 229, 25 ff.), später bei Franz (s. Hauck, KG Deutschl. IV, 368 f.; über seine Wundmale s. Hampe HZ 1906, 385 ff.); der Spiritualismus der Ortlieber (s. d. A. Bd XIV S. 501, 25 und Hauck S. 873 f.); die Visionen Hildegards (s. d. A.); die ecstasis Elisabeths von Schönau (s. d. A.) und der Beguinen (s. Bd II S. 518, 10 ff.; III S. 468, 25 ff.); die Wunder Bernhards und seine (s. Bd II S. 636, 40 ff.) und der Viktoriner Theorien über die Kontemplation. Die Richards (s. d. A.) und die Bonaventuras (s. d. A.) führt Stöckl a. a. O. I, § 111 f. II, § 241 vor. Im Mittelalter seien noch hervorgehoben Birgitta (s. d. A.), die doctores „ecstatici" Dionysius (s. Bd IV S. 699, 7 ff.) und Ruysbroeck (s. Bd XVII S. 269, 18), die Volksepidemien der Tänzer (s. d. A. und Bd VIII S. 418, 54 f.) und Geißler (s. Bd VI S. 435). Wie das Ekstatisch-Enthusiastische in der sog. deutschen Mystik die äußeren Autoritäten untergräbt, zeigt sich z. B. bei Tauler, s. Bd XIX S. 459, 4 ff.

Von ungeheurer Bedeutung, vgl. Nr. 3, war die Scheidung der Reformation von den „Schwärmern", vgl. bes. die AA. Anabaptisten, Denk, Familisten, Franck Sebastian, Hoffmann Melchior, Joris, Karlstadt, Mennoniten, Münster Wiedertäufer, Münzer, Schwenckfeld. Von den Bd XIX S. 640—643 aufgezählten Mystikern seien als für diesen A. besonders wichtig hervorgehoben Teresia, Petersen, die Inspirierten (vgl. auch Bd VII S. 600,1 und X S. 638), Lavater. Weiter gehören hierher Maria Alacoque (s. Bd VII S. 777, 29 ff.), die Camisarden (s. d. A.), die Quäker (s. d. A.), die Shakers (s. d. A.).

Von den Urteilen führender Geister im 18. Jahrhundert über Schwärmerei ist bekannt ihre Verteidigung in Goethes „Brief des Pastors". Kants Begriffsbestimmungen, die lehrreich sind, auch weil sie an den damaligen Sprachgebrauch anknüpfen, s. in Mellins Encykl. Wörterbuch der kritischen Philos. unter „Schwärmerei" und „Enthusiasmus". Wieland differenzierte im „Teutschen Merkur" 1775 Schwärmerei, Fanatismus, Enthusiasmus, Begeisterung (WW ed. Hempel 32, 369 ff.). 1776 stellte er ebenda die Frage „Wird durch die Bemühung kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet?" Dadurch war Herders Aufsatz „Philosophei und Schwärmerei, zwo Schwestern" veranlaßt,

WW ed. Suphan IX, 497 ff. Auch Lessing unternahm eine kritische Beleuchtung der Frage, WW ed. Lachmann ³XVI, 293 ff.; vgl. auch „Die Erziehung des Menschengeschlechts" § 90. Mit Lessing berührt sich Herder in einer scharfen Recension der Duttenhoferschen „Gesch. der Religionsschwärmereien in der christl. Kirche" (I, 1796), WW XX, 5 277 ff.; manches Einschlägige findet sich in „Vom Geist des Christentums", ebenda, bes. S. 42 ff. eine Unterscheidung zwischen edler Begeisterung oder Enthusiasmus bei Jesus, Paulus und fanatischer Schwärmerei; vgl. auch über den Wert der Gefühle im Christentum „Provinzialblätter" WW VII, 258 ff. und gegen Mysticismus und Methodismus „Briefe, d. Studium d. Theol. betr." WW X, 357 f.

10 Im 19. Jahrhundert beeinflußte die Romantik das Urteil über Religionsschwärmerei in günstigem Sinne. Im 3. Jahrzehnt wurde viel darüber geschrieben; die damaligen Definitionen s. bei Hase, **Hutterus redivivus** § 6, Anm. 1. Für die Hochschätzung dieser Dinge bei den Theosophen ist typisch Hambergers A. „Verzückung" in der 1. und 2. Aufl. dieser RE. Daß in der römischen Kirche die Stigmatisationen (s. d. A. Bd XIX 15 S. 45) und Madonnenvisionen (vgl. Bd XII S. 330, 10 ff.) nicht aufhören, ist bekannt. Die ekstatisch-enthusiastisch-schwärmerischen Erscheinungen auf protestantischem Kirchengebiete hängen meistens zusammen mit den immer neuen „Erweckungs"-Bewegungen, die in den letzten zwei Jahrhunderten Pietismus (s. d. A.) und Methodismus (s. d. A.) hervorgerufen haben, vgl. z. B. Bd V S. 727, 18 ff.; s. auch Bd XIX S. 58, 19 ff. Gegenwärtig kommen in 20 vielen Landen Christusvisionen, Zungenreden, religiöse Krankenheilungen vor. Im Sommer 1907 hat es die moderne Gemeinschaftsbewegung auch in Deutschland dazu gebracht, s. Chronik der Christl. Welt 1907 Nr. 41: „Schwarmgeisterei im Konsistorialbezirk Kassel". Ueber „Träume und Gesichte in der Mission" s. F. Büttner, Evang. Missions-Magazin, NF, ed. Steiner 1900, S. 420 ff. 473 ff.

25 3. Zur Begriffsbestimmung und Beurteilung. Die Ekstase scheint zu allen Religionen zu gehören. Besonders in der Religionsforschung der Ethnologen wird sie berücksichtigt. Sie figuriert da meist gegenüber der Vorstellungsseite der Religion mit Beziehungen zur praktischen (Kultus und Zauberei) auf ihrer Gefühlsseite: als unmittelbarer Verkehr mit den übermenschlichen Mächten eine Vorstufe der Mystik. In der Ethnologie, 30 aber auch in allen andern Wissenschaften, wird die Behandlung der Ekstase dadurch beeinflußt, daß auch die Psychiatrie sie als Geistesstörung kennt. Hierüber vgl. Vorbrodt a. a. O., der sich auch mit Achelis auseinandersetzt. Die neueste, gedankenreiche Monographie Becks (die Merkmale der Ekstase seien das Fehlen des Bewußtseins des Gegensatzes von Ich und Außenwelt, des Bewußtseins von Zeit und Raum, aller Vorstellungen und Begriffe) 35 hat sich zu einseitig am Extrem der Mystik orientiert. Es ist beachtenswert, daß z. B. Ruysbroeck (s. d. A. Bd XVII S. 271, 52 ff.) Gesichte und Ekstasen noch unter den höchsten Zustand stellt. Das allgemeingiltigere Wesen der Ekstase beschreibt Wundts Völkerpsychologie. Heißen gewisse Zustände abnorm gesteigerter Gesamterregung des seelischen Lebens visionär-ekstatisch, so geht „ekstatisch" auf seinen ganzen Umfang, von dem die „Vision" 40 nur die in die Sphäre der Sinnesfunktionen fallende Seite herausgreift. Ganz besonders charakterisieren den ekstatischen Zustand seine emotionalen Bestandteile, die Gefühle und Affekte; sie bedingen es, daß er in zwei entgegengesetzten Formen sich äußert, der exaltierten und der apathischen Ekstase. In dem Wort „Ekstase" sieht Wundt als wesentliches (?) Merkmal des visionär-ekstatischen Zustandes die Entrückung des Bewußtseins in die Fernen 45 des Raumes und der Zeit hervorgehoben. Er benützt es zur Unterscheidung der ekstatischen Wachvision von der Traumvision. Jene wird auf primitiven Stufen durch Kulttänze (vgl. Bd XIX S. 379, 10 f. 47 ff.) und erregende und betäubende Gifte (vgl. Bd XVI S. 101 2) erzeugt. Auf höheren Stufen sind es rein innere, religiöse und nationale Motive, die den ekstatischen Wachvisionär, den echten Propheten erzeugen, der von dem Geiste, 50 den er in sich wohnen glaubt, unwiderstehlich hingerissen wird, so daß er sich in dem wachen Handeln und Reden seines visionären Zustandes selbst als ein anderer fühlt, als der er im gewöhnlichen Leben ist: er spricht und handelt so, als wenn er der Geist selbst wäre, der von seiner Seele Besitz ergriffen hat, ohne daß dadurch doch sein eigenes Selbstbewußtsein getrübt zu sein braucht. Diese enthusiastische Vorstellung bilde freilich selbst 55 einen Bestandteil der Illusionen und Hallucinationen, die zum Begriff des visionär-ekstatischen Zustandes gehören.

Treten wir nun an das Ekstatisch-Enthusiastisch-Schwärmerische im Christentum heran, so ist die erste Frage, ob es im Gesamtleben der Christenheit ein häufiges oder neben andern Lebensäußerungen doch seltenes Geschehen ist. Im allgemeinen wird seine Häufig-60 keit unterschätzt. Dennoch kann es als relativ selten und untergeordnet erwiesen werden.

Weiter erkennt man von Völkerpsychologie und Psychiatrie aus, daß auch christliche Ekstatiker und Visionäre Betrüger, berufsmäßige Techniker künstlicher Ekstase, Epileptiker, Hysterische, (mindestens temporär) Verrückte gewesen sind. Wo derartiges ausgeschlossen, giebt es noch folgende Erklärungsweisen. Die rein religionswissenschaftliche bleibt dabei stehen, daß bei gewaltigen religiösen Erlebnissen auch geistig Gesunde nach psychophysiologischen 5 Gesetzen halluzinieren. Die theologische vertritt den Offenbarungsglauben, daß ein größerer oder kleinerer Bestandteil des mit der religiösen Erregung beginnenden Prozesses nicht ohne besonderes Mitwirken Gottes ablaufe. Wie die ganze Theologie oder Offenbarungsglaubenswissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, so wird freilich auch ihr Begriff „objektive Vision" als nicht wissenschaftlich bezeichnet. Eine gewisse Vermitte- 10 lung zwischen diesen beiden Erklärungsweisen bedeutet die jetzt sehr verbreitete (vgl. z. B. James a. a. O. S. 462) Einführung des unterbewußten Seelenlebens, auf das einerseits das Hindurchwirken einer metaphysischen Weltpotenz, andererseits das psychologisch Außerordentliche der ekstatisch-visionären Zustände bezogen wird.

Das Ekstatische im Christentum studieren mit Vorliebe die religionsgeschichtlichen Theo- 15 logen. Nach Duhm (D. Geheimnis in d. Religion, 1896; vgl. auch seine Bemerkungen über Ekstase in dem Vortrag: D. Gottgeweihten in d. ATlichen Religion, 1905) soll man ja die Religion an den Sehern, den Ekstatikern studieren. In den Anfängen ist bei Paulus einzusetzen. Die Tendenz, seinen Enthusiasmus (2 Ko 5, 13; 12, 1 ff.; 1 Ko 14, 18; 14, 37; 2 Ko 13, 3) zu übertreiben, nimmt schon ab. In seiner Christusmystik wird 20 der Geist „aus einer unpersönlichen Naturkraft in den geschichtlichen (!) Einfluß der Person Jesu umgesetzt"; in Bezug aufs Ekstatische „giebt er indirekt zu verstehen, daß diese Erscheinungen nichts spezifisch Christliches sind. In der That gehören sie fast mehr der allgemeinen Religionsgeschichte als der Geschichte der Religion Jesu an" (Wernle, Anfänge², S. 189—191). Nach Heinrici (bei Meyer, 2 Ko, 1900, S. 53) ist sogar in Bezug auf 25 die Gemeinden die Rede vom „Enthusiasmus" des Urchristentums eine Übertreibung.

Aber ist das Ekstatische wirklich der Religion Jesu eigentlich fremd? „War Jesus Ekstatiker?" betitelte O. Holtzmann 1903 eine Untersuchung, worin er diese von anderen aufgeworfene Frage weder vollständig bejaht, noch vollständig verneint. Im Urchristentum galten Gesichte und Begeistung nicht als zu menschlich für Jesus, s. Mc 1, 10—12. 3, 30 29 f.; Mt 12, 28; Lc 4, 14. 18. 10, 18. 21; AG 1, 2; Jo 1, 51. 3, 34. Das wird zur Geschichte stimmen: er wird wirklich nicht ohne eine Berufungsvision sein Messiasbewußtsein gewonnen und auch spätere „Überlieferungen" Gottes (Mt 11, 27) in Visionen erhalten haben; ferner wird er bei seinen Krankenheilungen eine reale Einheit mit Gott als passives Organ seines Geistes erlebt haben, s. Thieme, Die christl. Demut, I, 1906, S. 121 f. 35 142. 144. Weiter galt im Urchristentum ein Teil der pneumatischen Geschehnisse als eingeführt vom irdischen Jesus, s. Mt 10, 1. 8. 17, 1—9. Andererseits überlieferte man auch neben Lc 10, 19 das den Enthusiasmus dämpfende Wort v. 20. (Über die Beurteilung der Zukunftsansprüche Jesu als „Schwärmerei" vgl. Holtzmann, NTliche Theologie I, S. 337²; daß Jesus keine gnostische oder mystische Verschmelzung mit Gott erstrebte, be- 40 tont Schlatter, Jesu Demut, 1904, S. 80.)

Dieses Wort hebt den originalen Kern der Religion Jesu von etwas nicht spezifisch Christlichem ab. Also ist Paulus 1 Ko 13 nicht über seinen Meister hinausgegangen. Dieses Kapitel ist „der Markstein, an dem sich Sekte und Kirche trennen" (Weinel a. a. O. S. 150). Aber auch Katholicismus und Reformation! Vgl. Harnack, D. Bedeutung der 45 Reformation innerhalb d. allg. Religionsgeschichte (Reden und Aufsätze, Bd II). Luther habe das, was man bisher für das Wesen der Religion hielt, Enthusiasmus und weltflüchtige Heiligkeit, als vorübergehende oder sekundäre oder gar als bedenkliche Erscheinung betrachtet, und er habe das, was bisher als abgeleitete Wirkung der Religion galt, als ihr Wesen beurteilt: den Erlösungs- und Vorsehungsglauben, die Verbindung der Religion 50 mit dem Sittlichen. Es war das Hauptstück in der Verkündigung Jesu und in der Kirchengeschichte die hinter den Ekstasen und Dogmen ruhende Kraft, wurde aber erst durch Luther das Fundament einer religiösen Gemeinde. Man muß nur mit dieser Geschichtsbetrachtung und der Einsicht, daß die von Luther abgestoßenen Schwarmgeister in vielem der katholischen Stufe des Christentums angehören, die andere verbinden, daß aller Enthusiasmus 55 in der Kirchengeschichte, katholisch-kirchlicher (nur der päpstliche ausgenommen) und sektiererischer, bis zu einem gewissen Grade legitimiert ist durch die kirchliche Geltung des NT, die auch dessen enthusiastische Seite mit aufrecht erhält. Mag sie nicht das Hauptstück, sondern unterchristlich sein — die historisch-kritischen Methoden, dies zu erweisen, z. B. Luthers kritische Entwertung der Apk als unterapostolisch, sind noch nicht einmal in seiner eigenen 60

Kirche kirchlich. Befolgenswert ist sein tolerantes Eingeständnis, daß seine Kritik auch religiös-individualistisch sei: man sollte von jener Seite des NT bis zu einem gewissen Grade jedermann halten lassen, „was ihm sein Geist giebt", und „niemand an sein Dünkel oder Urteil verbunden haben" wollen (WW EA 63, 169 f. Über Ekstase bei Luther vgl. Loofs DG⁴ S. 961). Wem sein Geist giebt, z. B. 1 Ko 14, 39 hoch zu halten, dem kann wenigstens kein streng Bibelgläubiger unterchristlichen Sinn vorwerfen.

Als offenbarungsgläubiger historisch-kritischer Theologe wird man etwa folgendermaßen urteilen. Die ekstatisch-visionären Geschehnisse im Leben Jesu waren „objektiv" d. h. sie geschahen nicht ohne besonderes Mitwirken Gottes. Das ist natürlich ein Glaubensurteil nur derjenigen, welchen persönlich Jesus Herr und Heiland geworden. Von der persönlichen Unterwerfung unter Jesus einesteils hängt das Urteil über die pneumatischen Ereignisse bei Jüngern und Urchristen ab. Denn hat er selbst daran geglaubt, daß Gott wie mit ihm, so auch mit solchen sei und sein werde, vgl. z. B. Lc 10, 19; Mc 13, 11; Mt 10, 20, so wagt man bei jener Unterwerfung nicht daran zu zweifeln. Anderenteils hängt jenes Urteil davon ab, ob man persönlich das Maß religiös-sittlichen Geistes z. B. in Paulus so groß schätzt, daß sein Glaube an etwas Objektives in seinen pneumatischen Erlebnissen zutreffen müsse. Wer bereit ist, bei einigen davon an Gottes Mitwirken zu glauben, muß deshalb nicht für alle, z. B. das Zungenreden, mit Paulus Gott danken (s. 1 Ko 14, 18). Sogar ein Paulus kann als antiker Mensch nicht spezifisch christliche Nebenwirkungen des Getriebenwerdens von dem neuen religiös-sittlichen Christus-Geiste als etwas unmittelbar Göttliches noch überschätzt haben. Und den ganzen antiken Supranaturalismus seiner Vorstellungen von diesem Getriebenwerden muß man auch nicht mehr teilen. Schon vom urkirchlichen Enthusiasmus ist das meiste nach jenen beiden andern Erklärungsweisen (s. o.) zu beurteilen. Sie greifen erst recht für die Ekstasen und Visionen in der späteren Kirchengeschichte Platz. Aber erstens darf man nicht von vornherein beschließen, daß jedes objektive Minimum in dieser untergeordneten Nebenströmung des christlichen Gesamtlebens gänzlich ausgeschlossen sei, und zweitens soll man sich durch das Gefährliche darin nicht die Freude verderben lassen an der oft darin sprudelnden Lebhaftigkeit und Stärke der Frömmigkeit. Ja, man gönnt sogar Christen wie Hildegard die „ungewöhnliche plastische Kraft ihrer Phantasie" (Hauck, KG Deutschl. IV, 400) und protestiert nur dagegen, daß ihre Phantasmen Offenbarungswert für andere haben sollen.

Damit berühren wir das Verhältnis des Enthusiasmus zur geschichtlichen Offenbarung. Mag es in den außerordentlichen Erlebnissen einiger Ekstatiker ein völlig unfaßbares objektives Minimum geben oder nicht, gewiß hat man an ein objektives Maximum in der Entstehung des religiös-sittlichen Lebens aller Christen zu glauben: jeder einzelne hat das innere Erlebnis seiner Erlösung durch Christus einer unmittelbaren Innewirkung Gottes in seinem Gemüt zu verdanken. Aber diese Offenbarungsthaten Gottes im Laufe der Kirchengeschichte rechnet man nicht zur sog. geschichtlichen Offenbarung. Diese ist vergangen, sie ist die primäre Offenbarung, von der jene fortgehenden Offenbarungsthaten in den Gemütern sich als sekundäre Offenbarung unterscheiden. Aber in ihren geschichtlichen Nachwirkungen (der Gemeingeist der Christenheit, ihre Überlieferung von Christus, besonders ihre Vergegenwärtigung desselben durch das NT und die Sakramente) ist die primäre Offenbarung das äußere Medium, unter dessen Einfluß Gott die Gemüter stehen läßt, wenn er sich in ihnen sekundär offenbart. Aus diesem Medium allein quellen die klaren, gewissen, gemeinsamen Erkenntnisse der einzelnen Christen von Gott und seinem Reiche. Zu dem allem verhält sich nun der echte Enthusiast so, daß er das ihm mit den andern an Stimmungen und Erkenntnissen Gemeinsame, die allen gewährte sekundäre Offenbarung, ihre äußeren kirchlichen Medien, ja die vergangene Offenbarungs- und Heilsgeschichte mehr oder weniger gering schätzt und eine spezielle, in ihm vom heiligen Geist ohne äußere Medien gewirkte Erleuchtung als neue, allgemeingiltige Offenbarung oder wenigstens als neue, allgemeingiltige Auslegung der alten Offenbarung fanatisch geltend macht. Man sieht, daß das Urteil über den Enthusiasmus erst dann feststände, wenn die schweren Probleme: Religion und Geschichte, Individualismus und Gemeinschaftsleben gelöst wären. Mit der Abwendung des Enthusiasmus von den geschichtlichen Mächten und seinem Streben nach Selbstständigkeit hängt zusammen, daß er die Laien emanzipiert nicht nur von den „Pfaffen", sondern auch von den „Gelehrten", den Theologen. Der irgendwie historisch verfahrenden Theologie setzt der enthusiastische Laienchrist seine angeblich inspirierten Augenblicksgedanken entgegen. Für seine Schriftauslegung ist der willkürliche Wechsel zwischen wörtlichem Verständnis und spiritualisierender Umdeutung und die willkürliche Kombination offenbarungsgeschichtlich abgestufter Schriftinhalte das Charakteristische.

Es wird immer mehr Mode, „Enthusiasmus" und „Schwärmerei" ohne Unterschied zu gebrauchen. Will man sie auseinanderhalten, so sollte als jener hauptsächlich der mit allem Geschichtlichen gespannte Inspirationsanspruch gelten, als diese die Übertreibung der Religion auf ihrer emotionalen und praktischen Seite. Eine allgemeingiltige Abgrenzung des Übertriebenen vom Gesunden und Richtigen ist nicht möglich: schon Paulus hat das 5 *ὑπερφρονεῖν* nicht verboten, ohne die Individualität der *σωφροσύνη* (der *πίστις*, der *συνείδησις*) zu betonen (vgl. meine Erklärung von Rö 12, 3 ZntW 1907, S. 28 ff.). Man meine auch weder, daß sich die verschiedenartigen schwärmerischen Religionsfehler alle aus einem Grundfehler ableiten lassen müßten, noch daß eine ganz bestimmte Vollzahl von integrierenden Merkmalen zum Typus des „Schwärmers" gehöre. Solcher Konstruktionen 10 spottet besonders die abnorme Religion. Das, wofür man einen geläufigen eigenen Begriff hat — wir denken an „Fanatismus", an „Sektiererei" (s. Bd XVIII S. 159, 1 ff.) — soll man aus dem Begriffsumfang der Schwärmerei weglassen. Etwa folgendes gehört hinein.

Zuerst der Enthusiasmus, den man seit Luther doch wohl am häufigsten mit „Schwär- 15 merei" tadeln will. Er ist mit seinem Pochen auf Spezialoffenbarungen übertriebener religiöser Subjektivismus. In der modernen Gemeinschaftsbewegung ist enthusiastische Überspanntheit z. B. das Bauen auf unvermittelte Geistesleitung, das die Predigtvorbereitung verpönt und das Erscheinen des Blattes „Gottesthaten" nicht „vom Kalender", sondern „vom Herrn" abhängen läßt. In der modernen Theologie kommt Enthusiasmus vor, wo 20 man den unendlichen Gehalt der geschichtlichen Offenbarung unterschätzend die Frage bejaht „Brauchen wir neue Offenbarungen?" (W. Veit 1901; dagegen Gottschick, Christl. Welt, 1899, S. 1086 ff. und Kattenbusch ZThK 1905, S. 142 ff.) und mit Bonus urteilt, das Prophetische in der Religion gehöre nicht bloß der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart an. Wie der Enthusiasmus auf unvermittelte Geistesleitung baut, so überspannt 25 eine zweite Art von Schwärmerei den Glauben an die Vorsehung, indem sie von ihr ein unvermitteltes, rein wunderbares Wirken begehrt. Sie gebraucht z. B. nicht den Arzt (wogegen schon Si 38, 1 ff., vgl. Schlatter, D. Glaube im NT[3], S. 30 ff. 51 f. 283 4), sondern übt, Urchristliches kopierend, Handauflegung und Gesundbeten; vgl. d. A. Aberglaube Bd I S. 81, 24 ff.; S. 82, 26 f. Daß Gott nicht nur durch das Wunder, sondern auch 30 durch natürliche und menschliche Vermittelungen Heil giebt, verkennt auch drittens die Übertreibung des Glaubens an die Bekehrung. Man überschätzt die plötzlichen „Erweckungen", die nicht durch die natürlichen, allmählich wirkenden Lebensverhältnisse gefügt sind. Das ist das Methodistische in der neuzeitlichen Schwärmerei, das bekannte Gefühlsexaltationen und Gebetspraktiken im Gefolge hat, vgl. z. B. d. A. Buße Bd III S. 590, 9—591, 11. 35 Zu den ältesten und beharrlichsten Tendenzen des Extra- und Überchristentums gehören viertens diejenigen, für welche auf die AA. „Adiaphora", „Askese", „Heiligung" (Bd VII, bes. S. 576, 26 ff.), „Pietismus" verwiesen werden kann. Lutherisches Dogma wider extremes Vollkommenheitsstreben der Schwärmer, das „im Grunde anders nichts denn eine neue Möncherei" sei, bietet der 12. A. der Konkordienformel (S. 558, 5. 9. 12 ff. 25). Aber 40 auch nach lutherischem Dogma entscheiden nur individuelle Instanzen darüber, ob etwas Extrasittliches doch richtig oder schwärmerisch ist, s. meinen A. Consilia evangelica Bd IV S. 277. Endlich wird man als ein charakteristisches Hauptmerkmal der Schwärmerei noch fünftens nennen müssen, daß die letzten Dinge eine übergroße Rolle spielen. Dies ist meist Laienbiblicismus und ist schwer zu tadeln ohne historisch-kritische Theologie 45 und ohne daß man Gottes Aufschub des Endes als eine Ergänzung der geschichtlichen Offenbarung würdigt (vgl. Bd V S. 452, 3).

Unsere Auswahl von fünf Hauptmerkmalen der Schwärmerei beansprucht durchaus keine Allgemeingiltigkeit. Es läßt sich weder historisch noch systematisch beweisen, daß gerade sie alle und gar keine anderen konstitutiv sind. Nichts hinderte, das Extravagieren 50 in der Jesusliebe (s. d. A. Zinzendorf), in der Verherrlichung des Leidens, in christlich-sozialen Bestrebungen u. s. w. zur Schwärmerei zu rechnen. Auch nach „Mysticismus" und „Okkultismus" hin ließen sich die Begriffsgrenzen öffnen. Statt unsere Auswahl zu verteidigen, verteidigen wir nur noch die Schwärmer gegen den Verdacht, daß besonders sie das Christentum diskreditieren. Er vergißt die Hyperorthodoxen und die Hierarchen. 55

K. Thieme.

Vespasian, römischer Kaiser 69—79. — Prosopographia imperii Romani ed. Dessau II, p. 77. Daselbst auch das Stemma des flavischen Hauses; Tillemont, Histoire des emp. II, S. 1 ff.; Herm. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I, 2, Gotha 1883,

S. 499 ff.; W. M. Ramsay, The church in the Roman empire befor A. D. 170, London 1893. — Zum jüdischen Kriege E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, Leipzig 1901, S. 610 ff. und die dort verzeichnete weitere Litteratur.

In den blutigen Wirren und Usurpationen nach dem Tode Neros riefen die Legionen 5 im Osten, zuerst in Ägypten am 1. Juli 69 den Feldherrn und Leiter des jüdischen Krieges Vespasian als Kaiser aus. Seine Offiziere eroberten ihm Italien, wo Vitellius die Herrschaft an sich gerissen hatte. Im Dezember war die Sache bereits entschieden. Der Kaiser übertrug seinem Sohne Titus die Fortführung des Krieges und begab sich nach Rom.

10 Titus Flavius Vespasianus ist i. J. 9 n. Chr. in einer kleinen sabinischen Ortschaft aus einer Familie geboren, in der der Vater niederen Standes, die Mutter dagegen vornehmer Abkunft war. Obwohl er hohe bürgerliche Ämter bekleidete, lag seine eigentliche Neigung und Begabung im Militärischen. Den militärischen Geist übernahm der 60jährige in die Führung der Regierung. Eine nüchterne Natur, ging er den Weg gerader Pflicht15 erfüllung. Ein Mann der Ordnung und der Disziplin, führte er auf verschiedenen Gebieten der Verwaltung Reformen durch. Seine Bildung war eine verhältnismäßig gute. Man empfand von ihm den Eindruck einer gerechten, pflichttreuen und wohlwollenden Persönlichkeit, deren feste Hand das Reich aus der Zerrüttung der Vergangenheit neu aufzubauen verstand. Doch ist auch seine starke Sinnlichkeit nicht unbeachtet geblieben. Seine 20 Religion war die von Zweifeln unberührte väterliche. Er war vermählt mit Flavia Domitilla; aus dieser Ehe entsprossen Titus, Domitian und Flavia Domitilla.

Welche Haltung Vespasian in der Christenfrage einnahm, wissen wir nicht. Die Worte Suetons (Vesp. c. 15): **neque caede cujusquam umquam [laetatus est et] justis suppliciis inlacrimavit etiam et ingemuit** — hat man in diesen Zusammen25 hang bringen und daraus schließen wollen, daß die Repressionen gegen die Christen in Form der Coercition unter ihm andauerten (Ramsay S. 257). Die Möglichkeit besteht. Es ist auch denkbar, daß unter den Davididen, die Vespasian aufspüren und hinrichten ließ (Euseb. H. E. III, 12), sich Christen befanden, aber in diesem Falle waren die Motive rein politische, und das christliche Bekenntnis scheidet gänzlich aus. Dagegen fehlen 30 sichere Martyrien. Die Grabschrift jenes Gaudentius, des angeblichen Erbauers des Kolosseums, ist eine Fälschung.

Um so bedeutungsvoller waren diese Jahre für die Geschichte des jüdischen Volkes. Noch i. J. 69 war es Vespasian gelungen, sich in den Besitz von ganz Galiläa zu setzen, und vorsichtig wurde nun die Belagerung Jerusalems vorbereitet. Die Erhebung auf den 35 Kaiserthron unterbrach die Operationen, bald aber nahm sie, wie schon erwähnt, Titus wieder auf. Noch ehe die Umschließung der heiligen Stadt vollendet war, zog die Christengemeinde auf göttliche Weisung hin aus und ließ sich in Pella nieder (Euseb. III, 5, 3; Epiph. haer. XXIX, 7; de mens. et pond. § 15). Im September 70 bemächtigten sich die Römer endlich auch der Oberstadt. Jerusalem war nun eine Trümmerstätte. Harte 40 Maßregeln folgten hinterher. Vespasian und Titus feierten gemeinsam in Rom den Triumph, an den heute noch der Titusbogen am Forum erinnert.

Vespasian starb am 23. Juni 79 in seinem 70. Lebensjahre, „rastlos bis zu seinem letzten Atemzuge, selbst noch in seiner Sterbestunde ein energischer Soldat".

Victor Schultze.

45 **Vesper.** — S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895; P. Battiffol, Histoire du Bréviaire, Paris 1893; G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, Berlin 1900, S. 169; Smend, Die evang. deutschen Messen, Göttingen 1896; R. v. Liliencron, Litt. musi. Geschichte der evang. Gottesdienste, 1523—1700, Schlesw. 1893; Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung, Göttingen 1856; Sengelmann, Vesperglocke, Hamburg 1855; Ev. Kirchen50 zeitung 1861, S. 349 ff. 487 ff. und die daselbst besprochene Schrift von Pastor Hengstenberg: Ueber Vespergottesdienste, Berlin 1861; desgl. J. Diedrich, Breviarium, d. i. Matutinen und Vespern durch das ganze Jahr, für Kirche, Schule und Haus, Berlin (ohne Jahr); Herold, Vesperale oder die Nachmittage unsrer Feste und ihre gottesdienstliche Bereicherung, Nördlingen 1875 f., 2. Aufl. 1885 — nebst anderen Schriften desselben Verf.s (z. B. Liturg. 55 Vesper auf d. Fest der Kirchweihe, 1884 ꝛc.).

Vesper heißt derjenige Teil des kanonischen Stundengebets, der bei einbrechendem Abend, um die Zeit des Sonnenunterganges oder des Lichteranzündens, rezitiert wird. Synonym mit **vespera, officium vespertinum**, ist daher das altkirchliche **lucernarium** (*λυχνικόν*, s. Conc. Constantinop. a. 536 bei Labb. t. V, col. 212; auch C. Constpl. 60 a. 691, can. 90), d. h. die zur Zeit des Lichtanzündens (der *λυχνοκαΐα*, lucernarum

accensio) zu haltende Andacht. Vgl. Const. app. VIII, 35 (τὸ ἑσπερινόν); Basilius de Spir. Scto. ad. Amphiloch. c. 29; Epiphanius Exposit. fidei s. finem; Chrysostomus zu Ps 118; Isidor v. Sevilla Reg. Monach. c. 6; auch Hieronymus Ep. 107 ad. Laetam, c. 9: „Assuescat ... accensa lucernula reddere sacrificium vespertinum“; und Cassian. Inst. coen. III, 3, wo die Zeit dieser Abendandacht mit der elften Stunde (Mt 20, 6) verglichen und als hora lucernalis bezeichnet wird. Andere abendländische Bezeichnungen sind noch lucernarium (s. Pseudo-Hieron., Breviar. in Pss. zu Ps. 119 ad fin.), sowie lucernarii (sc. psalmi) nach Analogie von matutini, nocturni u. s. f. (s. die Regula magistri in Holsten. Cod. regull. c. 33. 34). Ihrer Bedeutung nach dachte man die Vesper als entsprechend dem täglichen Abendopfer des alttestamentlichen Kultus, wie z. B. Isidor De officiis eccles. I, 20, mit Beziehung auf Psalm 141, 2 (elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum) ausführt; vgl. schon Ambrosius De virginibus III, 4, 18. Zugleich stellte man sie in Beziehung zu der Kreuzabnahme des Erlösers, gleichwie die ihr zunächst vorhergehende None (um 3 Uhr nachmittags) des Todes, die auf sie folgende Complete der Grablegung zu gedenken hat, nach den alten Memorialversen über die horae canonicae:

> „Matutina ligat Christum, qui crimina purgat;
> Prima replet sputis; causam dat tertia mortis;
> Sexta cruci nectit; latus ejus nona bipertit;
> Vespera deponit; tumulo Completa reponit.“

Eine dritte mystische Bedeutung enthielt das Vespergebet dadurch, daß es ungefähr um die Zeit der Einsetzung des hl. Abendmahls fällt; vgl. Gregor von Nazianz Orat. 42 in Pascha; Isidor a. a. O.; Conc. Aquisgr. a. 816, c. 127, sowie Durandus Rationale divin. officior. V, 9.

Die Vesper ist die erste der täglichen Gebetsstunden, welche zu den ursprünglichen drei: der Terz, Sext und None (Da 6, 11; AG 2, 15; 3, 1; 10, 9), deren Clemens von Alexandria (Strom. VII, 7), Tertullian (de orat. 25) und Cyprian (de dom. orat. 34) allein gedenken (vgl. auch Did. 8) allmählich hinzukamen. Chrysostomus und Hieronymus kennen fünf tägliche Gebetszeiten, jene drei, die Matutin und die Vesper s. Chrysostomus Expos. in ps. 140. Sagt Hieronymus, ep. 22 ad Eustoch. c. 37: „Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vesperas nemo est qui nesciat“, so ist mit diluculum et vesperae nicht der eine Begriff der Abendgebetszeit doppelt oder per hendiadyoin ausgedrückt, sondern diluculum meint die Matutin; das geht daraus hervor, daß Hieronymus an einer anderen Stelle, wo er alle bei Tag und bei Nacht stattfindenden Gebete christlicher Religiosen aufzählt, eines Frühgebets vor der Terz gedenkt. „Mane“, sagt er Ep. 108 ad Eustoch., c. 19, „hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant“. Dieselbe Zahl von sechs Gebetsstunden, drei bei Tage und drei nächtlichen, erwähnt Cassian, Inst. coen. III, 3 f., als in den orientalischen und occidentalischen Klöstern des angehenden 5. Jahrhunderts übliche Observanz; man findet sie auch in der dem Athanasius zugeschriebenen Schrift de virgin. 12, 16, 20. Die Complete (das completorium) als ein späteres Abendgebet, welches man erst um 9 Uhr oder unmittelbar vor dem Schlafengehen zu halten pflegte, kam erst im Laufe des 5. Jahrhunderts hinzu (wiewohl schon Ambrosius [de virgin. III, 4] einmal auf diese Sitte als von Einzelnen geübten Brauch anspielt); sie machte die Siebenzahl, oder (wenn man obendrein auch die Morgenandacht in zwei Horen: die Matutin um 3 und die Prim um 6 Uhr früh zerlegte) die Achtzahl der kanonischen Stunden vollzählig. Bis zu dieser Zahl sehen wir das Institut der Horen angewachsen in den Mönchsregeln Benedikts von Nursia (c. 16), Columbans (c. 7), Isidors (c. 7) und der meisten übrigen Mönchsschriftsteller des 6. und 7. Jahrhunderts. Die Vesper wird von dieser Zeit an wohl nicht mehr erst nach Sonnenuntergang, wie früher (s. z. B. Basilius M., Regul. fusius disput. c. 37), sondern schon vor demselben, oder auch genau um 6 Uhr abends, wie noch jetzt in der römischen Kirche, gefeiert worden sein.

Was die Art der Vesperfeier oder den liturgischen Inhalt des Officium vespertinum zunächst in den Klöstern betrifft, so war es in der ältesten Zeit, d. h. so lange noch nicht die Complete als besondere Andacht davon abgetrennt war, üblich, 12 Psalmen zur Vesper abzusingen; eine Sitte, die nach Cassian von den ägyptischen Mönchsvätern auf unmittelbare göttliche Weisung eingeführt worden sein sollte (Cass. Instit. coenob. II, 4, 5; vgl. Concil. Turon. a. 567, c. 19). Später verringerte man diese zwölf Psalmen auf sieben, und teilte davon vier der Vesper und drei dem Completorium zu (Reg. S.

Benedicti c. 17). Außer diesen vier antiphonisch zu singenden Psalmen schreibt Benedikt die Lektion eines Kapitels aus der hl. Schrift, ein (kürzeres oder längeres) Responsorium, den ambrosianischen Lobgesang samt zugehörigem Versikel, das Magnifikat (oder „Canticum de Evangelio", wie Benedikt es nennt), Kyrie, Paternoster und Schlußgebet (missae, collectae) als ständige Elemente des klösterlichen Vespergottesdienstes vor (s. Smaragdus, Turrecremata, Martene u. a. Ausleger zur Reg. Bened. c. 17). Ähnlich ist der Bau der Vesper in der nichtklösterlichen Liturgie der abendländischen Kirche beschaffen, nur daß hier fünf Psalmen statt bloß vieren vorgeschrieben sind, mit Bezug auf die fünf Sinne des Menschen, wie Durandus im Rat. l. c. bemerkt. Denn während für die Mönche als die Vollkommeneren die Vierzahl genüge, müsse die weniger vollkommene Weltgeistlichkeit und Laienwelt notwendig fünf Psalmen rezitieren, „ut videlicet quod per quinque sensus corporeos commissum est, per quinque psalmorum cantationem penitus dimittatur". Das römische Brevier beschreibt die Vesper als das genaue Gegenstück der Laudes: fünf Psalmen mit Antiphonen; ein Kapitel aus der Schrift; ein Hymnus; ein Versikel samt Responsorium; ein Canticum, nämlich das Magnifikat, samt Antiphone; endlich die täglichen Kirchengebete (Litanei, Vaterunser ꝛc.), nebst den sich gelegentlich anschließenden Commemorationen, Suffragien und Preces. Vgl. Alard. Gazäus zu Cassian Instit. III, 3, p. 35 sq.; Joh. Bona, De diivna Psalmodia, cap. 10, p. 757 sq.; Martene, De antiquis monachor. ritibus l. I, c. 10, p. 96 sq.; Hotham, Art. „Officie, the divine", in Smith und Cheetham, Diction. of Chr. Antiquities, II, 1444 sq. (sowie den Art. „Hours of Prayer", ebendas. I, 792 ff.).

Die älteren reformatorischen Gottesdienstordnungen behielten vielfach die tägliche Mette und Vesper bei (s. d. anges. Werk v. Smend). Besonders wünschte Luther, daß die Pfarrer „auf einen iglichen Morgen ein Psalmen und ein fein Responsorium oder Antiphon mit einer Collekten ordnen. Der Abends auch also, nach der Lektion und Auslegung effentlich zu lesen und zu singen" (WW EA XXII S. 156). Doch sind diese Gottesdienste überall abgekommen. Im 19. Jahrhundert haben sich zahlreiche und gewichtige Stimmen für Wiedereinführung psalmodierender Vespergottesdienste an Sonn- und Feiertagen nach altkirchlichem und altlutherischem Vorbilde vernehmen lassen. Auch hat man dieses Desiderium bereits an manchen Orten nicht ohne glücklichen Erfolg zu verwirklichen gewußt.

Zöckler †.

Vicelinus, gest. 1154. — Helmoldi Presbyteri Chronica Slavorum. MG Script. Bd XXI, 1—99. Sonderausgabe von H. Pertz, Hannover 1868. Beeck, Analecta ad historiam Novimonasterii, enth.: 1. Versus de vita Vicelini und Epistola Sidonis, 2. De translacione Vicelini, 3. Versus de venerando Vicelino, 4. De venerabili Vicelino, 5. Ordo praepositorum nostri monasterii, in „Quellensammlung der Gesellschaft für Schleswig-Holst.-Lauenb. Geschichte" Bd IV., 127—204, Kiel 1875. Urkunden bei P. Hasse, Schleswig-Holst.-Lauenburgische Regesten und Urkunden Bd I, Hamburg-Leipzig 1886; R. Haupt, Die Vizelinskirchen, Kiel 1884; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten Bd II. III; Nottroth, Aus der Wendenmission, Halle 1897; A. Böhmer, Vicelin. Rost. Diss. 1887, (zu Helmold vgl. auch noch die durch Schirrens Angriffe entstandene Litteratur bei Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen[6] Bd II, 338 ff.); Jensen, Schleswig-Holst. Kirchengeschichte Bd I, 196 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd IV, 599 ff.

Die Hauptquellen für das Leben des heiligen Vicelinus (deutsch Wizelin), des Apostels der Wagrier, sind, nachdem Helmolds Treue ziemlich allgemein wieder anerkannt worden ist, dessen Slavenchronik, die von Beeck herausgegebenen Schriftdenkmäler und einzelne Urkunden. Eine Vita Vicelini in elegischen Versen scheint verloren gegangen zu sein, doch bieten die genannten Quellen Material genug, um bis auf wenige zweifelhafte Punkte ein ziemlich vollständiges Lebensbild des treuen eifrigen Missionars der Wenden entwerfen zu können.

Vicelin wurde gegen Ende des 11. Jahrhunderts zu Hameln an der Weser geboren (Quernhamele bei Helmold I, 42). Seine Eltern waren einfache Leute. Da er sie früh verlor, war seine Jugenderziehung nur höchst mangelhaft, wenngleich er einigen Unterricht am Dom seiner Vaterstadt genossen hat. Als er auf Abwege kam, nahm sich die Schloßherrin der Burg Everstein bei Holzminden seiner an, doch vertrieb ihn ein beißendes Scherzwort des Schloßkaplans über seine Unwissenheit bald wieder. Aber sein Ehrgeiz war erwacht. Er ging nach Paderborn und ergab sich mit solchem Eifer unter Leitung Magister Hartmanns dem Studium, daß er bald dessen Gehilfe an der Klosterschule wurde. Ein Oheim von ihm, namens Ludolf, war Priester in dem nahen Fuhlen (Feule), ein Mann von frommer Gesinnung, der auf den Neffen einen wohlthätigen Einfluß als

Beichtvater ausübte. Der Ruf Vicelins als tüchtiger Lehrer brachte ihm einige Jahre später seine Ernennung zum Schulvorsteher in Bremen ein. Mit größter Strenge ging er hier, wohl der eigenen Jugend eingedenk, gegen die Schüler vor, die sich aus Leichtsinn dem Unterricht entzogen und lieber ins Wirtshaus statt zum Gottesdienst gingen. Man hat ihm sogar Grausamkeit gegen diese faulen Elemente vorgeworfen. Um so größeren Vorteil aber hatten die Fleißigen und Tüchtigen von seinem Unterricht und seiner Erziehung.

Ein Aufenthalt in Frankreich nach der Bremer Zeit, von dem Helmold berichtet, ist in seiner Thatsächlichkeit längere Zeit sehr angefochten worden, doch ist nicht einzusehen, warum Helmold einen solchen, der damals durchaus nichts Ungewöhnliches war, glatt erfunden haben sollte. Sicher falsch ist nur die Angabe Helmolds, Vicelin habe in Frankreich den Anselm von Laon gehört, denn dieser starb im Jahre 1117, und Vicelins Reise fällt der Chronologie nach in die Zeit zwischen 1123 und 1126.

Kurz hernach, wahrscheinlich noch 1126, ist er von Erzbischof Norbert von Magdeburg, dem Gründer des Prämonstratenserordens, zum Priester geweiht worden. Was ihn zu Norbert nach Magdeburg trieb, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, wahrscheinlich, wie Hauck (KG Deutschlands Bd IV, 600) meint, der Ruf seiner asketischen Heiligkeit, da wir Tendenzen in dieser Richtung bei Vicelin schon in seiner Bremer Zeit begegnen. Aber er scheint von der Persönlichkeit des Erzbischofs enttäuscht gewesen zu sein, denn nach kurzer Zeit kehrte er in sein Bremer Kanonikat zurück und hier hat ihn die Berufung getroffen, die für sein ganzes späteres Leben entscheidend wurde. Erzbischof Adalbero gab ihm den Auftrag, unter den Wenden das Christentum zu predigen. Wir sind nicht darüber unterrichtet, wodurch Adalbero gerade auf Vicelin verfallen ist. Helmold erklärt, Vicelin habe dem Erzbischof seinen Wunsch mitgeteilt, in die Wendenmission einzutreten. Aber kein Zug in dem bisherigen Leben des Vicelin deutet darauf hin, wie er auf diesen Gedanken geführt sein sollte. Wir werden daher annehmen müssen, daß Erzbischof Adalbero, der die Lage im Wendenlande jedenfalls besser überschaute, als der bescheidene Bremer Kleriker, den Moment für einen neuen Missionsversuch im Wendenlande erkennend, den Vicelin „cognito bono zelo eius", für seinen Plan gewonnen und ins Wendenland ausgesandt hat.

Die Situation im nördlichen Slavenlande, das zur Hamburgischen Kirchenprovinz gehörte, war damals in der That nicht ganz ungünstig. Nach dem durch den Wendenaufruhr verunglückten Christianisierungsversuch des Fürsten Gottschalk (ermordet 1066, siehe den Artikel „Wendenbekehrung") und einer längeren Zwischenregierung des heidnischen Wagrierfürsten Kruto, dessen Herrschaft sich auch über den größten Teil des Obotritengebiets, des heutigen Mecklenburg, erstreckte, war es etwa im Jahre 1093 dem Sohne des erschlagenen Gottschalk und der Dänin Sigrid (Tochter des Königs Swen Estrithson), Heinrich, gelungen, das Erbe seines Vaters wieder zu erobern und durch die Kraft seiner eignen gewaltigen Persönlichkeit wie durch die Unterstützung der Sachsenherzoge aus dem Billungerhause auch zu behaupten. 30 Jahre herrschte er wie ein König (vocatus est rex in omni Sclavorum Nordalbingorum provincia, Helmold I, 36) über das ganze Obotritenland von Wagrien bis nach Vorpommern, sein unruhiges Volk durch kluge Gesetze bezähmend und durch mannigfache Feldzüge gegen Osten beschäftigend. Zwischen ihm und den benachbarten christlichen Fürsten bestand ein sehr freundliches Verhältnis, besonders zu den Sachsenherzogen. Aber obwohl er selbst Christ war und in Altlübeck, seiner Residenz, eine Kirche und einen Hauskaplan besaß, folgte er dem Vorgehen seines missionseifrigen Vaters durchaus nicht, wahrscheinlich in Erinnerung an seinen traurigen Untergang und der Besorgnis vor einem ähnlichen Schicksal, vor allem wohl auch in dem Gefühl, daß sein gewaltiges Herrschaftsgebiet auf die Dauer doch nicht würde bestehen können. Immerhin aber waren es trotz des passiven Verhaltens des Obotritenfürsten zwei Thatsachen, die in Erzbischof Adalbero den Eindruck hervorgerufen haben werden, daß der Moment zur Erneuerung der Wendenmission günstig sei: das freundschaftliche Verhältnis des Fürsten zu seinen christlichen Nachbarn und der Friede im Wendenland, den er mit starker Faust aufrecht erhielt.

So glaubte er es wagen zu können, daß er den Vicelin mit zwei andern Priestern, den Canonici Ludolf von Verden und Rudolf von Hildesheim, zu Heinrich ins Slavenland sandte. Der König nahm die drei Missionare freundlich auf und übertrug ihnen die wahrscheinlich gerade verwaiste Kirche zu Altlübeck als Stützpunkt ihrer Sendung. Kaum aber sind sie nach Hause zurückgekehrt, um ihre Angelegenheiten daheim zu ordnen und weitere Vorbereitungen für die Mission zu treffen, als alle ihre freudigen Hoffnungen

durch Heinrichs plötzlichen, wahrscheinlich gewaltsamen Tod wieder völlig in Frage gestellt und bald völlig vernichtet werden (1227). Von der Zeit an ist das ganze Leben Vicelins, der trotzdem an seiner Sendung festhielt, fast 30 Jahre hindurch nur noch ein sehnsüchtiges, aber aussichtsloses Hoffen gewesen, ein fortgesetzter Kampf des eifrigen, redlichen, aber doch nicht gerade mit einem rücksichtslos durchgreifenden Charakter begabten Mannes mit der Ungunst der Verhältnisse gewesen, die alle seine wiederholten Bemühungen zu Schanden machten.

Ein geringer Trost war es für ihn, daß ihm der Erzbischof kurze Zeit hernach (wie Böhmer, Vicelin S. 34ff. nachgewiesen hat) die verwaiste Kirche zu Wipenthorp, bei Helmold Faldera genannt, das heutige Neumünster, übertrug. Es geschah auf Bitten der Einwohner, die den Erzbischof gelegentlich einer Visitationsreise in seinen nordelbischen Sprengel zu Meldorf aufsuchten. Daß der neue Wohnsitz Vicelins nahe der Wagriergrenze gelegen war, war ein Hauptgrund für die Ernennung gerade des Vicelin zum Pfarrer von Wipenthorp (Helmold I, 47). Seinen Missionseifer aber konnte er schon an seinen Pfarrkindern selbst erproben, denn obwohl dem Namen nach Christen, waren sie doch noch ganz in heidnischen Gebräuchen und Anschauungen befangen. Außerdem war Holstein seit den unseligen Zeiten des Wenden Kruto immer noch fast wüste, und dem Vicelin eröffnete sich hier eine Thätigkeit von weittragender Bedeutung. Mit dem Neubau der verfallenen Kirche und eifriger Predigt unter den Holsten gingen die nächsten Jahre hin. Das unscheinbare Männchen hatte eine seltene Predigtgabe. Von weither kamen die Leute, ihn zu hören. Auch mehrere Priester gesellen sich zu ihm, von denen er den Ludolf und Volcward unter der dem Christentum gleichfalls nicht abgeneigten Herrschaft Zwentipolchs, des ältesten Sohnes Heinrichs von Obotritenland, nochmals nach Lübeck sendet. Von der dortigen kleinen Kolonie deutscher Kaufleute werden sie freudig aufgenommen, aber die Wendenmission kommt auch diesmal nicht in Gang, denn schon im Jahre 1128 überfallen die alten Feinde Lübecks, die Rügener, wiederum die Stadt, zerstören sie gänzlich und vertreiben die beiden Priester, die mühsam nach Wipenthorp entkommen. In den mannigfachen Kämpfen, die sich mit dem Untergang von Heinrichs Geschlecht entwickeln, war für Vicelins Hoffnungen vollends nichts zu erwarten, obwohl sich der von Kaiser Lothar eingesetzte Regent des Wendenlandes, der Dänenprinz Knut Laward, sehr freundlich zu Vicelin stellte und häufig seinen Rat suchte. Unter ihm ist die Lübecker Kirche nochmals geweiht worden, aber wiederum ohne dauernden Erfolg.

Im Jahre 1134 gelang es dem Vicelin, Kaiser Lothar für die Wendenmission zu interessieren. Auf sein Betreiben wurde auf dem Oilberg im westlichen Wagrierlande ein Kastell erbaut, zu dem die beiden heidnischen Wendenfürsten, die nach Knut Lawards schmählicher Ermordung durch die eigenen Verwandten Wagrien und Obotritenland gewonnen hatten, Pribislaw und Niklot, trotz aller Abneigung selbst Baumaterial herbeischaffen lassen mußten. Es erhielt den Namen Sigeberch (Segeberg) und sollte ein Stützpunkt für die Mission sowohl wie für die Verteidigung Holsteins gegen wendische Raubzüge sein. Dem Pribislaw wurde die Pflege der Lübecker Kirche eindringlich zur Pflicht gemacht. Und so schien es jetzt endlich, als ob man im Slavenlande würde Boden gewinnen können.

Aber noch einmal mußte Vicelin seine Hoffnungen zu Grabe tragen: wie schon bei Heinrichs des Obotriten Tod, bei dem seiner Söhne, bei der Ermordung Knut Lawards, so jetzt bei dem plötzlichen Abscheiden Kaiser Lothars, das die schweren Kämpfe zwischen Hohenstaufen und Welfen im Gefolge hatte. Kaum war der Kaiser gestorben und Sachsen durch die Streitigkeiten zwischen Heinrich dem Stolzen und Albrecht dem Bären in Anspruch genommen, als Pribislaw seine Gelegenheit ersah und das verhaßte Segeberg angriff, das Städtchen am Fuße der Burg zerstörte und das dort von Vicelin erbaute Kloster in Asche legte, wobei ein Mönch erschlagen wurde, während die übrigen sich nach Neumünster retten konnten. Da gleichzeitig während Pribislaws Abwesenheit seine Residenz Lübeck von seinem Gegner, dem Krutonen Race, zerstört und die Christen verjagt wurden, war ganz Wagrien wieder vom Einfluß des Christentums frei geworden, Holstein eine Zeit lang wehrlose Beute der plündernden Wendenscharen. Vicelin und die Seinen warteten im festen Stifte Neumünster fastend und betend auf bessere Zeiten (Helmold I, 55).

Im Gegensatz zu den fortwährenden Mißerfolgen der Wendenmission hatte sich das Stift Neumünster in den letzten Jahren beträchtlich konsolidiert, dank der rastlosen Thätigkeit Vicelins und der Unterstützung, die ihm von Erzbischof Adalbero und Kaiser Lothar zuteil wurde. Schon 1136 wurden dem Vicelin und seinen Genossen vom Erzbischof die Freiheiten und Besitzungen von Wipenthorp mit dem Dorfe Dageresthorp neu bestätigt

und wahrscheinlich zu derselben Zeit von Kaiser Lothar weitere Gnaden hinzugefügt (Hasse, Regesten Bd I, 27 f.). Die Stiftung von Segeberg brachte eine beträchtliche Besitzerweiterung. 1139 wurden die Zehnten und Neubruchszehnten in der Wilster- und Kremper marsch dem Kloster zu beliebiger Verwertung verliehen. Wenngleich wir annehmen müssen, daß bei den damaligen höchst unruhigen Zuständen in Holstein manche dieser Gnaden- 5 erweisungen wenig realen Gewinn brachten — ganz abgesehen von der Unechtheit einzelner Urkunden — so ist doch soviel sicher, daß das Kloster, das sich nach der Regel des Augustin organisiert hatte (nicht der Prämonstratenser, was auch ein Beweis für Vicelins Bruch mit Erzbischof Norbert ist) schon um das Jahr 1140 einen verhältnismäßig günstigen Vermögensstand besaß. Vicelin selbst erhielt 1141 schon den Titel eines Propstes, 1142 die 10 ausdrückliche Bestätigung dieses Titels.

Und um dieselbe Zeit begann nun auch das ersehnte Ziel seines Lebens, die Wendenmission, bessere Aussichten zu zeigen. Freilich in etwas veränderter Gestalt. Heinrich von Badewide, von Albrecht dem Bären zum Grafen von Holstein ernannt, geht mit der größten Energie gegen die Raubscharen des Pribislaw vor. Die Holsten üben Rache für 15 lange erlittene Unbill, dringen im Winter 1138 auf 39 in Wagrien ein, verwüsten das ganze Land. Im nächsten Sommer ziehen sie nochmals auf eigene Faust aus, erobern das feste Plön, einen Hauptstützpunkt wendischer Macht, hausen schlimmer als die Slaven selber und kehren omni terra eorum in solitudinem redacta nach Hause zurück (Helmold I, 56). Nur im äußersten Norden haben sich einige wenige Wenden erhalten, 20 unter ihnen Pribislaw, jetzt nur noch ein größerer Grundbesitzer, denn auch der Rest seines Gebietes, das Polabenland, ist ihm durch den Frankfurter Frieden 1142 genommen und an Heinrich von Badewide als Entschädigung für das verlorene Holstein gegeben worden (Grafschaft Ratzeburg). Wagrien und Polabien wurden der deutschen Kolonisation erschlossen. Holsteiner, Westfalen, Friesen besiedelten die verödeten Gebiete und bald erhob 25 sich hier ein neues, jetzt deutsches Kirchengebiet, das zugleich als Stützpunkt für Vicelins Wendenmissionspläne dienen konnte. Von Neumünster aus hat er unter bereitwilliger Förderung des Grafen Adolf an dem kirchlichen Aufbau dieser neuen Landesteile mitgeholfen, teils durch Kirchengründung, teils durch Entsendung von Pfarrern. Noch heute können mehr als 20 Kirchen in jenem Teile Holsteins ihre Gründung auf Vicelin zurück- 30 führen. Ein weiterer Stützpunkt wurde das neu erbaute deutsche Lübeck. Ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Graf Adolf von Schauenburg und dem noch immer im Obotritenlande herrschenden Fürsten Niklot gewärleistete trotz Niklots Abneigung gegen das Christentum auch ruhige Weiterarbeit für das wendische Mecklenburg. Hauck (KG Deutschlands Bd IV, 604) hält es für nicht unwahrscheinlich, daß es schon damals in Schwerin 35 Christen gab.

Diese ruhige Weiterentwickelung aber wurde plötzlich gestört durch den thörichten Wendenkreuzzug vom Jahre 1147, der den sorgsam zurückgehaltenen wendischen Haß gegen das Christentum noch einmal in hellen Flammen auflodern machte, ohne irgend einen praktischen Erfolg für die Mission zu haben (vgl. den Art. „Wendenbekehrung“). 40 Im Gegenteil hatten die neuen deutschen Siedelungen in Wagrien durch einen kühnen Offensivstoß Niklots schwer zu leiden, Vicelin und die Seinen hatten alle Hände voll zu thun, um die Not zu lindern (Helmold I, 66). An eine friedliche Überführung des Wendenvolkes zum Christentum war jetzt nicht mehr zu denken. Und doch gab Vicelin die 20 Jahre lang gehegte Hoffnung nicht auf. Um ihretwillen nahm er sogar noch das 45 Joch bischöflicher Würde auf sich. Aber auch damit hatte er, eine wenig zum Kirchenfürsten sich eignende Natur, kein sonderliches Glück. Denn es zog ihn in den Investiturstreit zwischen seinem Erzbischof und dem weltlichen Herrn des Landes hinein. Nach Adalberos, seines treuen Gönners, Tod im Jahre 1148 wählte das Bremer Kapitel den Propst Hartwig von Stade zum Erzbischof, einen bedeutenden Mann mit hochfliegenden 50 Plänen und eifrigen Gegner Heinrichs des Löwen von Sachsen. Seine erste That war die Wiederherstellung der Hamburger Suffraganbistümer im Wendenland. Am 25. September 1149 wurden Vicelin zum Bischof von Oldenburg (in Holstein) und Emmehard zum Bischof von Mecklenburg geweiht, ohne daß sich Hartwig mit dem König oder mit Heinrich dem Löwen darüber auseinander gesetzt hätte, wozu eine formelle Notwendigkeit freilich 55 nicht vorlag. Damit aber geriet Vicelin wie ein Weizenkorn zwischen zwei sehr harte Mühlsteine. Heinrich der Löwe erklärte, die Investitur der Bischöfe im Wendenlande gehöre ihm, als Landesherrn, ließ durch Adolf von Schauenburg dem neuen Bischof sofort den Zehnten sperren und verlangte, er solle von ihm die Investitur nehmen. Ein Recht dazu hatte er zweifellos nicht, aber einen Heinrich den Löwen focht das wenig an, wo es 60

galt, zwei Gegnern zugleich einen Schaden zu thun, dem König als dem rechtmäßigen Inhaber des Investiturrechts und Hartwig, auf dessen Freiheit er dadurch sehr nachdrücklich hemmend wirken konnte.

Emmehard scheint vor diesen Schwierigkeiten zurückgeschreckt zu sein und sein Bistum 5 Mecklenburg gar nicht angetreten zu haben. Der treue Vicelin war dazu zu eifrig, denn er hoffte, daß ihm durch seine bischöfliche Stellung doch noch mehr Gelegenheit zu der ersehnten Wendenbekehrung gegeben werden würde. Korrekt von Gesinnung, wie er war, weigerte er sich aber zunächst, der Forderung Heinrichs des Löwen nachzugeben, und so wurde seine bischöfliche Thätigkeit von dem Herzog und Graf Adolf völlig lahmgelegt. 10 Seinen Bischofssitz Oldenburg konnte er nicht antreten, kaum daß die wendischen Bewohner eine kleine hölzerne Kapelle am Wall des Ortes duldeten. Die Kirchen, die Vicelin sonst in dieser Zeit erbaute, waren durchweg an deutschen Kolonistenorten gelegen und für Deutsche bestimmt. Da er auf diese Weise nicht weiter kam und ihm die praktische Thätigkeit in seinem Sprengel mehr am Herzen lag, als das Durchfechten prinzipieller Kompetenz- 15 streitigkeiten, gab er schließlich den Wünschen Heinrichs des Löwen nach und ließ sich von ihm 1150 zu Lüneburg investieren. Aber das war ein schwerer Fehler, denn wenn er nun auch von dem Herzog keine Schwierigkeiten mehr zu leiden hatte, dieser ihm vielmehr „villam Buzoe" (Bosau) als bischöfliches Gut zuwies und Graf Adolf ihm den halben Zehnten bewilligte, so beraubte er sich andererseits jeder Unterstützung des höchst erzürnten 20 Erzbischofs Hartwig. Immerhin begann er, weil Oldenburg für ihn unzugänglich blieb, den Bau eines Bischofssitzes in dem ihm verliehenen Bosau, „initia vero episcopatus erant in magna teneritudine", wie Helmold (I, 71) selbst eingesteht.

Nach Konrads III. Tode versuchte Erzbischof Hartwig bei dem neuen König Friedrich Rotbart abermals die ungerechtfertigten Ansprüche Herzog Heinrichs zur Sprache zu 25 bringen. Vicelin mußte ihn nach Merseburg zum Reichstag (1152) begleiten und wurde von dem Erzbischof aufgefordert, die Investitur sich vom König erteilen zu lassen. Aber Alter und Krankheit hatten den Bischof der Wagrier allmählich mürbe gemacht. Zaghaft fürchtete er ein neues Entbrennen des Streites und weigerte sich, dem Wunsch Hartwigs nachzugeben. So kam die Sache nicht zur Entscheidung. Vicelin kehrte in seine Diöcese 30 zurück, wo er zu seinem Schmerze seinen langjährigen Freund Thietmar nicht mehr am Leben antraf. Bald darauf erkrankte er selbst nach einem Besuch in Bosau durch einen schweren Schlaganfall. Seine ganze rechte Körperhälfte wurde gelähmt, auch die Zunge, die so oft mit ihrer eindringlichen Beredtsamkeit das Volk erbaut hatte, versagte ihren Dienst (Sommer 1152). Zweiundeinhalbes Jahr mußte der Greis noch auf dem Kranken- 35 bette zubringen, aber trotz aller Schmerzen und Unbequemlichkeiten — er konnte weder recht sitzen noch liegen — blieb er zufrieden und getrost. Die wagrischen Kirchen verwaltete für ihn der Priester Ludolf, sein alter Gefährte im Kampfe gegen den wendischen Unglauben, mitsamt der Propstei zu Segeberg. Am 12. Dezember 1154 starb Vicelin und wurde zu Neumünster im Beisein des neuen Ratzeburger Bischofs Evermod beigesetzt. Sein 40 Nachfolger im Oldenburger Bistum wurde der Kaplan Heinrichs des Löwen, Gerold. Denn mittlerweile hatte Heinrich seinen Willen zwar nicht gegen den König, wohl aber gegen Erzbischof Hartwig durchgesetzt: 1154 hatte ihm Friedrich I. die Investitur im Lande jenseits der Elbe, jedoch „im Namen des Königs" übertragen. Der Erzbischof gab seine Ansprüche nicht auf, und so blieb auch nach Vicelins Tode die Lage der Kirche in Ost- 45 holstein und an der Wendengrenze recht unbefriedigend.

Es ist, wie wir sehen, ein Leben voll Mühsale und Enttäuschungen gewesen, das dem Vicelin sein Entschluß, den Wenden das Christentum zu verkündigen, gebracht hat. Seinen eigentlichen Zweck hat er so gut wie garnicht erreicht, aber wir dürfen ihm die Schuld dafür nicht zumessen, denn an Eifer und Aufopferung hat er es nicht fehlen lassen. Aber 50 die Zeitverhältnisse durchkreuzten jedesmal seine Pläne und als er es schließlich zur verdienten höchsten kirchlichen Würde im Wendenland brachte, war seine Kraft verbraucht, so daß er bei aller kirchlich treuen Gesinnung nicht mehr imstande war, den ungerechtfertigten Ansprüchen des rücksichtslosesten Mannes seines Jahrhunderts Widerstand zu leisten. Ist damit auch seine bischöfliche Thätigkeit zur Erfolglosigkeit verurteilt gewesen, so bleibt ihm 55 doch immer der Ruhm, die kirchliche Organisation des ehemals wendischen Wagriergebietes und des östlichen Holstein so gefördert zu haben, daß ihm mit Recht der Name des „Apostels von Wagrien" beigelegt worden ist.

E. Schäfer.

Victor I., Papst 189–199. — Eusebius hist. eccles. 5, c. 22—28. Catalogus Liberianus bei Harnack, Chronologie der altchristl. Litteratur 1, S. 146. Liber pontificalis

ed. Mommsen 1, p. 18 ed. Duchesne 1. Bd. Jaffé 1², S. 11 ff.; J. Langen, Geschichte der röm. Kirche bis zum Pontifikate Leos I., S. 179, 182 ff.; Harnack, Der pseudocyprianische Traktat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift: ein Werk des römischen Bischofs Victor I., TU 5, 1, S. 110 ff.; ders., Geschichte der altchristl. Litteratur 1, S. 595 f.; 2, 2, S. 370—381; Alfred Schöne, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus S. 181—201.

Victor I. ist der erste römische Bischof, dessen Bild sich nicht ganz im Nebel der Legende verliert. Daß er Lateiner von Geburt gewesen sei, meldet erst Hieronymus, daß er aus Afrika gestammt habe, erst der Liber pontificalis. Für diese letztere Angabe spricht nichts. Die erstere findet in dem Namen Victor eine freilich sehr schwache Stütze. Mit größerer Sicherheit kann man jedenfalls aus dem Namen schließen, daß auch dieser römische Bischof, wie Pius I. und Callist I. von Herkunft ein Sklave oder Freigelassener war. Die Angaben über seine Amtszeit lauten verschieden: der catalogus Liberianus berechnet dafür 9 Jahre 2 Monate 10 Tage von 186—197, Euseb 10 Jahr von 190—200. Hält man sich an die erste, wohl von Afrikanus übernommene, Ziffer Eusebs und zählt man von dem ersten festen Datum der römischen Liste — Cession Pontans 28. September 235 — zurück, so gewinnt man die oben angegebenen Zahlen 189—199. — Aeußerlich war die Lage der römischen Gemeinde, als Victor an ihre Spitze trat, sehr günstig. Marcia war jetzt im Palatin so mächtig, daß sie Victor eines Tages rufen und von ihm eine Liste der nach Sardinien deportierten Christen verlangen konnte, um denselben Freiheit und Rückkehr zu verschaffen. Auch finanziell stand sich die Gemeinde so gut, daß Victor in der Lage war, einer mißliebigen Person, dem Sklaven Callist, ein Jahrgehalt auszusetzen und ihn dadurch von Rom fernzuhalten, Hippolytus Refut. 9, 12. Marcias Hinrichtung änderte hieran nichts. Septimius Severus duldete Christen nicht nur unter seinen Hofbeamten, er gewährte auch dem Christen Proculus Wohnung und Unterhalt im Palatin. Wahrscheinlich fand daher schon Victor Gelegenheit, jenes *κοιμητήριον* zu erwerben, das uns unter Zephyrin als ein wohlgeordneter Besitz der Gemeinde begegnet. Nicht so friedlich sah es jedoch im Innern der Gemeinde aus. Der Presbyter Florinus erregte unliebsames Aufsehen durch Schriften, die bewiesen, daß er „in den Irrtum Valentins sich hatte verstricken lassen". Victor ward darauf, wie es scheint, erst durch Irenäus aufmerksam gemacht, Irenäus fragmenta syriaca nr. 28 ed. Harvey 2, p. 457, und mußte sich entschließen den angesehenen Mann, der einst am kaiserlichen Hofe „eine glänzende Rolle hatte" und vielleicht jetzt noch spielte, aus der Gemeinde zu stoßen, Euseb 5, c. 15, 20. Ungefähr zur selben Zeit trat der Presbyter Blastus mit der Behauptung auf, das Osterfest müsse nach dem Gesetze Mosis am 14. Tage des Monats Nisan gefeiert werden, Pseudotertullian adv. haereses c. 8. Da Blastus sich auf die Praxis vieler kleinasiatischer Gemeinden berufen konnte, so fand er in Rom solchen Beifall, daß darob ein *σχίσμα*, eine Spaltung in der Gemeinde entstand, Euseb 5, c. 15, 20; Irenäus, fragm. syriaca nr. 26. p. 456. Nun sprachen sich zwar die italischen Bischöfe, die Victor zu einer Konferenz nach Rom berief — die erste römische Synode, von der wir hören — für die bisherige römische Praxis aus. Aber Herr werden konnte Victor der Spaltung doch erst, wenn es ihm gelang die Kleinasiaten zur Annahme des römischen Brauches zu bewegen. Er ging dabei nicht ungeschickt zu Werke. Überzeugt, daß die kleinasiatische Praxis einen Rückfall in jüdische Gesetzlichkeit bedeute, Pseudotertullian a. a. O., drohte er, wie es scheint, den Kleinasiaten gleich mit Abbruch der Kirchengemeinschaft. Da er aber voraussehen konnte, daß diese mächtige Gemeindegruppe durch eine solche Drohung sich nicht einschüchtern lassen werde, suchte er durch moralischen Druck zu ersetzen, was ihm an wirklicher Macht gebrach, indem er sämtliche andere Gemeinden der „*κοινὴ ἕνωσις*", des altkatholischen Gemeindebundes, der damals zum ersten Male als eine greifbare Größe in Erscheinung tritt, durch Rundschreiben aufforderte, sich gutachtlich über die Frage zu äußern. Die Gutachten fielen sämtlich so aus, wie er es wünschte, aber auch die Kleinasiaten antworteten auf seine Drohung ganz so, wie er es erwarten konnte. Erst danach wagte er den entscheidenden Schritt, der allein in Rom den Frieden wiederherstellen konnte: er brach mit den Kleinasiaten die Kirchengemeinschaft ab und stieß sie aus der „*κοινὴ ἕνωσις*", d. i. er erklärte in einem Rundschreiben, daß er jene Gemeinden, weil sie heterodox seien, nicht mehr als Glieder der *κοινὴ ἕνωσις* betrachten und behandeln werde. Nicht alle Bischöfe billigten diese Erklärung. Einige tadelten Victor nachdrücklich. Ja Irenäus von Lyon versuchte als Führer und Sprecher der Bischöfe Galliens eine gemeinsame Aktion der Bischöfe gegen das Rundschreiben zu stande zu bringen und dadurch Victor moralisch zu zwingen, sein Anathema zu widerrufen. Allein es verlautet nichts davon, daß dieser Versuch

geglückt sei. Die Kraftprobe, die Victor gewagt hatte, schlug vielmehr zu Gunsten der römischen Gemeinde aus. Ihre Hegemonie in der *κοινὴ ἕνωσις* war im Kampfe gegen ihre angesehensten Konkurrenten jetzt zum ersten Male öffentlich festgestellt und zugleich hatte Victor wahrscheinlich auch den nächsten Zweck der ganzen Aktion erreicht: die Opponenten, die ihm unter der Führung des Blastus in der eigenen Gemeinde das Leben sauer machten, waren nun völlig aufs Haupt geschlagen. — Aber bald kam es zu neuen Mißhelligkeiten. Der Lederhändler Theodotus aus Byzanz suchte für seine Christologie Anhänger zu gewinnen. Victor stieß ihn, weil er Christus „zu einem bloßen Menschen machte", aus der Gemeinde, aber er konnte nicht verhindern, daß der Anhang des Theodotus sich nun auch zu einer Art Gemeinde zusammenschloß, die in der Folge sogar versuchte, einen eigenen Bischof aufzustellen. — Ob dagegen V. mit dem römischen Bischof identisch ist, der nach Tertullian **adversus Praxeam c. 1** bereit war, sich für die Montanisten zu erklären, dann aber durch den kleinasiatischen Konfessor Praxeas sich bestimmen ließ, die bereits ausgefertigten **litterae pacis** zu widerrufen und auch in der Christologie den Standpunkt des Praxeas sich anzueignen, ist eine sehr verschieden beantwortete Streitfrage. Für Victor spricht jedenfalls 1. die allgemeine Erwägung, daß gerade ihm, der im Kampf mit den katholischen Kleinasiaten stand, es besonders nahe liegen mußte, sich mit den von diesen ausgestoßenen Montanisten zu verständigen, 2. die Thatsache, daß Praxeas sich von Rom nachweislich nach Karthago wandte, dort von Tertullian bekämpft wurde und sich für besiegt erklärte, was kaum lange vor 200 geschehen sein kann. Ebenso strittig ist, ob Victor mit dem Victorinus identisch ist, der nach Pseudotertullian a. a. O. die Häresie des Praxeas in Rom in Aufschwung zu bringen suchte. Fest steht nur, daß er die Christologie der dynamistischen Monarchianer unbedingt ablehnte und von diesen selber nicht als Modalist betrachtet wurde, kleines Labyrinth Euseb 5, 28, 6. Das schließt die Annahme aus, daß der Modalismus unter ihm „offizielle römische Lehre" geworden sei. Hat Irenäus Recht mit seiner Vermutung, daß Victor von den ketzerischen Büchern und dem ketzerischen Standpunkt Florins nichts wußte, ehe Irenäus ihn darauf aufmerksam machte, so würde auch V. die alte Beobachtung bestätigen, daß die Theologie nie die starke Seite der römischen Bischöfe war. — Nach Hieronymus' **de viris illustribus c. 34, 53**, Chronik **ad a. 2209** hätte Victor schon vor Tertullian in lateinischer Sprache geschriftstellert und nicht nur **super quaestione paschae**, sondern auch **alia quaedam opuscula** oder, wie es in der Chronik heißt, **mediocria de religione volumina** verfaßt. Im Hinblicke darauf hat Harnack 1888 Victor den pseudocyprianischen Traktat **adversus aleatores** zugeschrieben. Diese Hypothese hat eine ganze Litteratur hervorgerufen, verzeichnet von Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur 2, 2, S. 370, Anm. 3. Da aber Harnack selber sie nicht mehr aufrecht erhält, so genügt es darauf hinzuweisen, daß die Autorschaft Victors ausgeschlossen und auf die Angaben des Hieronymus auch in diesem Falle kein Verlaß ist. Näher liegt es, das Muratorische Fragment in Beziehung zu Victor zu setzen, ebend. S. 333. Der Ausdruck „**recipimus**" und ähnliche Formeln weisen darauf hin, daß der Verfasser im Namen einer Gemeinde redet und das Recht hat, im Namen einer Gemeinde zu reden, und der Inhalt weist auf Rom. Allein wenn die Autorschaft eines römischen Bischofs auch wahrscheinlich ist, so läßt sich doch gerade für Victor kein ausschlaggebender Grund anführen.

H. Böhmer.

Victor II., Papst 1055—1057. — Liber pontificalis ed. Duchesne 2; Watterich, Pontificum Romanorum Vitae I; Jaffé 1², S. 549—553; Anonymus Haserensis c. 34—41 SS 7, p. 263ss.; M. Lefflad, Regesten der Bischöfe von Eichstädt Abt. 1, Eichstädt 1871; S. Riezler, Geschichte Bayerns Bd 1; ders., Ueber die Herkunft Gebhards I. von Eichstädt in FdG Bd 18, S. 534 f.; Julius Sax, Die Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstädt, Landshut 1884, 1, S. 39—43; K. Höfler, Gesch. der deutschen Päpste 2, S. 208—268; Will, Victor II. als Papst und deutscher Reichsverweser in ThQS 44, S. 185; R. Baxmann, Die Politik der Päpste 2, S. 252—262; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII.; Steindorff in AdB 39, S. 670—674; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3. Bd.

Auf dem Hoftage zu Goslar Weihnachten 1042 empfahl Bischof Gebhard von Regensburg König Heinrich III. seinen Propst Kuno angelegentlich zum Nachfolger des verstorbenen Bischofs Gozmann von Eichstädt. Der König stimmte zunächst zu, nahm aber seine Zusage zurück, als er erfuhr, daß Kuno der Sohn eines Priesters sei. Darauf schlug der Bischof einen andern Verwandten vor, gegen dessen Herkunft sich nichts einwenden ließ: Gebhard, den Sohn des Hartwig und der Baliza, nach späterer Eichstädter Überlieferung aus dem alten Geschlechte der Grafen von Dollenstein und Hirschberg, das

sowohl im schwäbischen Anteil der Diöcese Eichstädt wie im bayerischen Nordgau begütert war. Aber dieser Kandidat erschien dem König wieder wegen seiner großen Jugend nicht annehmbar. Indes ließ er sich doch noch durch den alten Erzbischof Bardo von Mainz bestimmen, den jungen Mann für Eichstädt zu investieren. Obwohl, wie es scheint, noch jünger als der 1017 geborene König, zeigte sich der neue Bischof seiner Aufgabe völlig gewachsen. Seine Beredsamkeit, seine ungewöhnliche Rechtskenntnis und Geschäftsgewandtheit verschafften ihm bald Ansehen auch außerhalb seiner Diöcese. Aber am Hofe erscheint sein Einfluß erst maßgebend, als es ihm 1052 gelang, den König zu bewegen, das Heer, das sich zur Unterstützung Papst Leos IX. gegen die Normannen bereits in Marsch gesetzt hatte, zurückzurufen. Seitdem stieg er rasch von Stufe zu Stufe. Schon 1053 ward er für den unmündigen Heinrich IV. Verweser des Herzogtums Bayern. Als solcher wahrte er im Kampfe mit dem abgesetzten Herzog Konrad, Bischof Gebhard von Regensburg und den aufrührerischen Grafen von Scheyern mit Klugheit und Energie die Rechte des Reiches. Im September 1054 ward er dann auf einem Hoftage zu Mainz von Heinrich III. zum Papste designiert. Nach der Überlieferung hätte die römische Gesandtschaft, an deren Spitze Hildebrand stand, den Kaiser hierzu bestimmt. Aber allem Anscheine nach hat der Kaiser selber für Gebhard entschieden. Denn er konnte für seine italienische Politik sich keinen genehmeren Mann an der Spitze des Papsttums wünschen, als diesen bewährten, klugen, reichstreuen Bischof, der dem politischen Ehrgeiz Leos IX. so energisch entgegengetreten war. Allein Gebhard zögerte über ein halbes Jahr, die neue Würde anzunehmen, und als er sich endlich im März 1055 auf dem Hoftage zu Regensburg dazu entschloß, that er es nur unter der Bedingung, daß er sein deutsches Bistum und damit seine Stellung als deutscher Reichsfürst beibehalten dürfe, und daß der Kaiser dem hl. Stuhle einige Bistümer und Burgen zurückgebe und damit für eine Aufbesserung der durch Leos IX. Normannenzüge stark angegriffenen päpstlichen Finanzen sorge. So empfing er erst am 13. April 1055, fast ein Jahr nach dem Tode Leos IX., in Rom die Weihe, wobei er den Namen Victor II. annahm. Seine Erhebung bedeutete zwar nicht eine Enttäuschung der damaligen kirchlichen Reformpartei, deren Bestrebungen er, wie auch Pier Damiani anerkennt, durchaus förderte, aber eine Abkehr von der weltlichen Expansionspolitik, wie sie Leo IX. mit Zustimmung mancher Freunde der Reform betrieben hatte, und zugleich eine wesentliche Verstärkung der politischen Stellung des Kaisers in Italien. Denn auch als Papst blieb der Bischof von Eichstädt der vornehmste Vertrauensmann und Helfer des Kaisers, so daß der Kanzler der römischen Kirche Friedrich von Lothringen, der Bruder des aufrührerischen Herzogs Gottfried, alsbald für gut fand, sich als Mönch nach Monte Cassino zurückzuziehen. Mit dem Kaiser zusammen hielt Victor Pfingsten 1055 eine große Reformsynode in Florenz und überließ dabei dem Kaiser, wie es scheint, sogar den Vorsitz, für die Rechte des Kaisers trat er mit lebhaftem Tadel ein, als die Mönche von Monte Cassino ohne Rücksicht auf Heinrich einen Abt wählten, mit dem Kaiser ordnete er auch die politischen Verhältnisse Mittelitaliens. Ja er fand kein Arg darin, aus der Hand des Kaisers das Herzogtum Spoleto und die Mark Fermo zu Lehen zu nehmen, so daß er nunmehr auch in Italien als dux et marchio Lehensmann des Kaisers war. Es wäre begreiflich, daß die Römer einem Papste, der so sehr in den Gesinnungen des reichstreuen deutschen Fürstenstandes lebte, Schwierigkeiten machten, wie der Verfasser der Vita Lietberts von Cambrai behauptete. Jedenfalls entschloß sich Victor schon im Sommer 1056, wieder nach Deutschland zu reisen. Am 8. September wurde er glänzend in Goslar empfangen. Am 5. Oktober stand er in Botfeld mit am Sterbebette des Kaisers und empfing die letzten Wünsche des Sterbenden. In den nächsten Wochen geleitete er den Leichnam Heinrichs zur Bestattung nach Speier, vollzog dann in Aachen die Thronerhebung des neuen Königs, legte darauf auf einem Hoftage zu Köln im Dezember die lothringischen Wirren bei und ordnete im Januar 1057 auf einem Tage zu Regensburg auch die bayerischen Verhältnisse. Erst nachdem er dergestalt Heinrich IV. in Deutschland den Thron gesichert, brach er im Februar 1057 wieder nach Italien auf. Doch auch hier suchte er im Interesse des Reiches zu wirken. Dem mächtigen Gottfried von Lothringen zu Liebe verschaffte er dessen Bruder Friedrich die Abtei Monte Cassino und erhob diesen einstigen Gegner sogar zum Kardinalpriester von St. Chrysogonus. Aber auch seine Tage waren gezählt. Als er im Sommer 1057 in Toskana die kirchlichen Verhältnisse ordnete, ereilte ihn am 28. Juli nach sehr kurzer Krankheit zu Arezzo der Tod. Sein deutsches Gefolge wollte ihn im Dome zu Eichstädt, dessen Bau er verständnisvoll gefördert hatte, bestatten. Allein auf dem Wege in die Heimat wurde ihnen der Leichnam, wie es heißt, von den Bürgern

Ravennas entrissen. So fand Victor doch ein Grab auf italienischem Boden, aber an einer Stätte, die seiner würdig war: in der Kirche St. Maria Rotunda, dem Grabmale Theoderichs des Großen. **H. Böhmer.**

Victor III., Papst 9. Mai bis 16. Dezember 1087. — Opera ed. Mabillon, 5 Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti IV, 2, p. 425ss. MSL 149. Aimé de Mont-Cassin, L'ystoire de li Normant l. 3, c. 49 ed. O. Delarc, Rouen 1892. Leonis Marsicani et Petri Diaconi Chronica monasterii Cassinensis l. 3, SS 7, p. 698—754. Alfani versus de situ etc. monasterii Cassinensis ed. Ozanam, Documents inédits p. 261—268; ders., Lobgedicht auf Desiderius NA. 10, S. 356; Petrus Diaconus, Liber de viris illustribus 10 Cassinensibus, ed. Muratori SS 6 p. 32ss.; Tosti, Storia della Badia di Monte Cassino t. 1; Schulz, Denkmäler der Kirche des Mittelalters in Unteritalien Bd 2; A. Caravita I codici e le arti a Monte Cassino 1—3, 1869/70; L. von Heinemann, Gesch. der Normannen in Unteritalien und Sizilien 1. Bd (1894), S. 172ff.; F. Hirsch, Desiderius von Monte Casino als Papst Victor III. in Forschungen zur deutschen Geschichte 7, S. 1—103; Jaffé 1², 15 S. 655f.; Watterich, Rom. pontificum Vitae 1, p. 310ss.; Langen, Gesch. der römischen Kirche von Nikolaus I. S. 162ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3. Bd, vgl. auch die Litteratur oben Bd 7, S. 96ff.

Daufer oder Dausari, der einzige Sohn eines nicht regierenden Gliedes des alten lombardischen Herzogshauses von Benevent, geb. 1026/27, war schon als Knabe ent-20 schlossen, Mönch zu werden. Aber es ward ihm nicht leicht diesen Entschluß auszuführen. Erst versagte der Vater ihm die Erlaubnis dazu, dann als der Vater 1047 im Kampfe gegen die Normannen gefallen war, zwangen ihn die Verwandten sich zu vermählen und holten ihn, als er noch am Hochzeitstage in die Einsiedelei des Santari floh, mit Gewalt zurück. Als er darauf ein zweitesmal 1048 nach La Cava bei Salerno entwich, zog 25 sein Vetter Fürst Landulf selber aus, um ihn nach Benevent zurückzuführen. Doch gestattete er jetzt endlich dem hartnäckigen Asketen in S. Sophia in Benevent unter dem Namen Desiderius die Kutte zu nehmen. Aber S. Sophia war dem jungen Mönche nicht streng genug, darum begab er sich 1051/52 nach dem Inselkloster Tremite-San Nicolo im adriatischen Meere, und da er auch hier nicht ganz fand, was er suchte, Anfang 1053 30 in die Abruzzen zu den Eremiten der Majella. Jedoch im Mai rief ihn ein Befehl Leos IX. nach dem Süden. Was Leo von ihm wollte, ist nicht überliefert. Aber da der Papst damals eben gegen die Normannen zu Felde zog, so liegt die Annahme nahe, daß er den angesehenen beneventanischen Prinzen, der bereits durch Humbert und Friedrich von Lothringen für die kirchliche Reformpartei gewonnen war, in politischen Geschäften 35 zu verwenden gedachte. Als er dann am 23. Juni als Gefangener der Normannen nach Benevent kam, war Desiderius 8 Monate hindurch, wie er selbst berichtet, fast immer um ihn. Es ist daher wohl möglich, daß der Papst auch seine Dienste bei dem Friedensschluß mit den Normannen (März 1054) in Anspruch nahm. Jedenfalls lebte sich Desidero damals völlig in die Ideen der kirchlichen Reformpartei ein. Nach dem Tode Leos IX. plante 40 er zunächst eine Wallfahrt nach Jerusalem, begab sich aber dann im April/Mai 1055 nach Florenz, um mit dem neuen Papst Victor II. über das Schicksal Benevents zu verhandeln, und begleitete darauf im Oktober Victor, der ihn, wie es scheint, in seinen Dienst zu ziehen suchte, in die römischen Marken. Hier bot ihm eine Mönchsgesandtschaft von Monte Cassino im Dezember 1055 endlich einen erwünschten Anlaß, sich von der 45 Kurie zu trennen: er erbat und erhielt die Erlaubnis, in Monte Cassino als Mönch einzutreten. Aber er blieb in Monte Cassino vorerst nur ein Jahr. Bereits um die Wende der Jahre 1056/57 begegnet er uns als Propst in dem Monte Cassino gehörenden Benediktuskloster zu Capua. Am 30. November 1057 ward er dann von Papst Stephan IX. zum Abte des Mutterklosters designiert, aber alsbald als päpstlicher Gesandter nach Byzanz ab-50 geordnet, um ein Kriegsbündnis zwischen der Kurie und dem griechischen Hofe gegen die Normannen zu stande zu bringen. Da er bereits Richard von Aversa sehr nahe stand und überdies Zeit seines Lebens jeden Versuch, die politischen Schwierigkeiten in Unteritalien mit dem Schwerte zu lösen, verabscheute, so war dieser Auftrag schwerlich ganz nach seinem Geschmacke. Er atmete daher wahrscheinlich erleichtert auf, als er am 12. April 1058 noch 55 kurz vor der Abfahrt in Bari die Kunde von dem Ableben des Papstes erfuhr. Sofort gab er die Weiterreise auf, eilte nach Kampanien und ergriff am 19. April Besitz von dem Abtstuhle in Monte Cassino. — Die Stiftung des hl. Benedikt war damals kein Musterkloster. Die Zucht der Mönche ließ sehr zu wünschen übrig, Leo 2, c. 91. 92. Die Baulichkeiten waren in traurigem Zustande, der Besitzstand und die äußere Sicherheit der 60 Abtei ständig durch die räuberischen und unruhigen Insassen der benachbarten Kastelle der

Grafen von Aquino und Trajello und durch das wilde Volk von Fratte und Minturnä bedroht. All diese Übelstände wurden durch den neuen Abt gründlich beseitigt. Er erwarb durch Kauf, Tausch und Schenkung fast alle jene für die Abtei gefährlichen Plätze, erneuerte fast alle Klostergebäude, darunter auch die beiden Klosterkirchen, für die er Säulen, Kapitäle, Basen und bunten Marmor nach altbewährtem Brauche aus den Ruinen Roms in reichlicher Menge besorgte, stattete die Kirchen und das Kapitelhaus mit einer in jener Zeit unerhörten Pracht aus und gründete im Kloster zu diesem Zwecke sogar eine förmliche Kunstschule. Gleichzeitig vermehrte er den Grundbesitz des Klosters wenigstens um die Hälfte seines bisherigen Bestandes. Erregte schon diese Baulust und Kunstliebe Aufsehen, so noch mehr der Eifer, mit dem der Abt für die Studien sorgte. Für die Bibliothek errichtete er ein eigenes Haus und vermehrte ihren Bestand um 73 Codices. Und wie er selbst sich als Versifikator und Schriftsteller versuchte, so legte er, obgleich er mit Absicht keine eigentliche Schule gründete, sondern nur gelegentlich einzelne Oblaten unterrichten ließ, Wert darauf, daß seine Mönche auch mit der Feder ihren Eifer für die Ehre des hl. Benedikt bekundeten. So entstand in Monte Cassino damals eine kleine Schriftstellerschule. Bruder Amatus erfreute den Abt durch eine treffliche Geschichte der Normannen, Bruder Konstantin aus Carthago, der 39 Jahre in Bagdad bei den Arabern studiert hatte, durch eine Menge Übersetzungen medizinischer Werke der Araber, Bruder Pandulf durch fleißige Bücher über Astronomie und Chronologie, Bruder Alberich durch ein scharfes Buch gegen Berengar von Tours (liber de corpore et sanguine Domini 1079), durch eine energische Streitschrift gegen Kaiser Heinrich IV. und vor allem durch ein breviarium de dictamine, eine Anleitung zum Brief- und Urkundenschreiben, die als erstes Hilfsmittel dieser Art alsbald in ganz Italien die größte Verbreitung erlangte. Wieder andere suchten als versificatores und als Kompilatoren exegetischer und homiletischer Werke den Beifall des lernlustigen Abtes zu erwerben. Aber über der Sorge für die Studien vergaß Desiderius nicht die Sorge für den Gottesdienst und die Zucht. Die Abtei ward daher unter seiner Leitung berühmt im ganzen römischen Reiche. Die Zahl der Mönche stieg angeblich in zwei Jahren auf 200 Köpfe. Selbst Deutsche und Franzosen ließen sich einkleiden und auch fromme Laien strömten von nah und fern herbei, um sich an dem Anblick des Musterklosters und des Musterabtes zu erbauen, ja einzelne jener Laien, wie die Kaiserin Agnes (1073), nahmen zu diesem Behufe wohl für Monate in dem Palatium der Abtei Wohnung. Aber Desiders reformatorische Thätigkeit beschränkte sich nicht auf Monte Cassino: die dem hl. Benedikt gleichfalls gehörenden Klöster San Liberatore in den Abruzzen und St. Benedikt in Capua stellte er gleichfalls äußerlich und innerlich wieder her, in Capua und bei Fondi gründete er zwei neue Filialklöster. Außerdem reformierte er als päpstlicher Vikar für das Klosterwesen in Süditalien die Abteien Subiaco, Tremite u. s. w., und endlich machte er auch auf Wunsch der „Könige“ von Logudoro und Cagliari einen freilich zunächst wenig aussichtsvollen Versuch, auf Sardinien das Klostertum neu zu begründen. — Diese Erfolge als Klosterfürst und mönchischer Reformator verdankte Desiderius nicht zuletzt seiner kirchlichen und politischen Thätigkeit im Dienste des päpstlichen Stuhles. Bereits am 6. März 1059 war er von Nikolaus II. zum Kardinal von S. Cäcilia in Trastevere erhoben worden. Als solcher wohnte er im April der berühmten Lateransynode bei. Im Juni empfing er den Papst in Monte Cassino und geleitete ihn von da im Juli nach Melfi. Dort vollbrachte er die folgenreichste That seines Lebens: er bewog die Normannen, Richard von Capua und Robert Guiskard ihre zum Teil noch nicht einmal völlig eroberten Territorien von dem hl. Petrus zu Lehen zu nehmen. Seitdem galt er in Rom und anderwärts als eine unbedingt verläßliche Stütze der päpstlichen Partei. Aber es kamen Augenblicke, wo auch diese Stütze bedenklich wankte. Sein Verhältnis zu Nikolaus II. und Alexander II. war ausgezeichnet, sein Verhältnis zu Hildebrand war schon vor dessen Erhebung zeitweilig sehr gespannt. Als dann der dominus papae endlich dominus papa wurde, wagte er es in offensichtlichem Gegensatze gegen die päpstliche Politik nicht nur für den Frieden unter den normännischen Fürsten zu wirken, sondern auch so weit das Interesse seiner Abtei es gebot, mit den Gebannten zu verkehren. Erst als Fürst Jordan von Capua Monte Cassino lästig wurde, näherte er sich 1078 dem Papste wieder, denn nun konnte dessen Autorität ihm nützen, und bemühte sich ernstlich und erfolgreich um ein Bündnis zwischen Gregor und Robert Guiskard (Juni 1080 Friede von Ceperano). Als dann aber bald danach Heinrich IV. in Italien erschien und Jordan von Capua für sich gewann, hielt auch er es nach langem Zögern für geraten, 1082 Ostern mit dem Gebannten zu Albano zu feiern, persönlich mit ihm zu verhandeln und schließlich in Heinrichs Auftrage als Friedensvermittler nach Rom zu gehen.

Er hatte damit vorerst bei Gregor kein Glück. Trotzdem war er allem Anschein nach noch im November 1083 in Gemeinschaft mit Hugo von Cluni in gleichem Sinne in Rom thätig. Erst als auch dieser zweite Versuch scheiterte und zugleich Robert Guiskard wieder auf dem Plane erschien und ihm den Rücken deckte, nahm er wieder mit Energie für Gregor Partei, ohne jedoch mit seiner Meinung über die politischen Fehler des alten Freundes zurückzuhalten: er beherbergte den Besiegten eine Zeit lang in Monte Cassino, er gewährte ihm und seinem Hofe aus den reichen Einkünften seiner Abtei die Mittel zum Unterhalte, er befand sich auch unter den wenigen Getreuen, die am 25. Mai 1085 in Salerno am Sterbebette des Papstes standen. Es ist daher wohl möglich, daß der Sterbende ihn mit unter den Personen nannte, die er für die Nachfolge im Papsttum für geeignet hielt. Jedenfalls ward er schon bei den Vorbesprechungen Ende Mai 1085 in Monte Cassino als einzig möglicher Kandidat genannt. Aber ihn selbst gelüstete es durchaus nicht nach der in diesem Augenblicke so überaus dornenvollen Würde. Er entzog sich mit Geschick daher jeder weiteren Verhandlung und bewirkte dergestalt, daß erst Ende Mai 1086 in Rom die Wahl stattfinden konnte. Wie zu erwarten stand, wurde er nun doch noch trotz seines Sträubens gewählt und als Victor III. immantiert. Allein als er vier Tage später aus Rom mit den Kardinälen vor dem kaiserlichen Stadtpräfekten fliehen mußte, legte er noch auf der Flucht die päpstlichen Insignien ab und ging wieder als Abt nach Monte Cassino. März 1087 berief er dann als apostolischer Vikar die gregorianischen Kardinäle zu einer neuen Wahl nach Capua. Auch bei dieser Wahl erklärte sich die Majorität ohne weiteres für ihn, aber eine kleine Minorität, deren Sprecher der Erzbischof Hugo von Lyon war, forderte, er solle sich erst wegen seines Verkehrs mit Heinrich IV. rechtfertigen, und bezeichnete ihn geradezu als ein anrüchige Person. Entrüstet verließ Desider sogleich die Versammlung. Indes am nächsten Morgen, 21. März, erschien er in päpstlichem Ornate. Denn so sehr er sich scheute, der Nachfolger Gregors VII. zu werden, den Ultragregorianern wollte er das Papsttum nicht lassen. Um jedoch ein Schisma in der arg dezimierten Partei zu verhüten, mußte er bestrebt sein, die Gregorianer vorerst zu beruhigen, zumal Hugo von Lyon fortfuhr, ihm Schwierigkeiten zu machen und sogar die Gräfin Mathilde gegen ihn aufzuwiegeln suchte. Darum bestätigte er alsbald den Bann über Heinrich IV. und erneuerte im August 1087 auf einer Synode zu Benevent in schärfster Form das Verbot der Laieninvestitur. Gleichwohl waren die Ultras nicht in Zweifel, daß er die Politik Gregors VII. in einem entscheidenden Punkte nicht fortzusetzen gewillt sei. Er gab offensichtlich das Streben nach der Weltherrschaft auf und ließ sich daher nicht einmal von den normannischen Fürsten Unteritaliens den Lehnseid leisten. Nur auf den Besitz Roms konnte auch er nicht verzichten. Aber Rom war in den Händen des Gegenpapstes. Gisulf von Salerno und Jordan von Capua mußten erst die Leostadt stürmen, als Victor in St. Peter sich inthronisieren lassen wollte (9. Mai), und kaum war das geschehen, so erneuerte der Gegenpapst vom andern Tiberufer aus seine Angriffe, bis er am 20. Juni auch St. Peter wieder erobert hatte. Hätte Victor nicht die Abtswürde in Monte Cassino beibehalten, so wäre auch er wie Gregor im Exile gestorben: denn bereits am 16. September 1087 beschloß er, längst krank und schwach, sein thatenreiches Leben. So kurz sein Pontifikat war, so war es doch aus zwei Gründen epochemachend: 1. weil es den Bruch mit der weltlichen Politik Gregors VII. einleitete, 2. weil es den Beweis erbrachte, daß das Papsttum im stande sei, durch sein bloßes Wort die christlichen Völker zum Kampfe gegen den Islam aufzubieten. Noch kurz vor seinem Tode hatte nämlich Victor die Städte und Fürsten Italiens aufgerufen, gegen die Mauren in Nordafrika zu ziehen. Dieser Zug kam nach seinem Tode auch wirklich zu stande. Ein Heer von Genuesen, Pisanern, Römern und Amalfitanern ging noch im Jahre 1087 über See, entriß den Mauren zwei Städte und nötigte den Bey von Tunis, die Christensklaven freizugeben und zugleich dem hl. Petrus Tribut zu versprechen. — Von den Schriften Victors sind drei Bücher Dialoge über die Wunder des hl. Benedikt im Stile der Dialoge Gregors des Großen erhalten, in denen sich auch manche Mitteilungen über seine eigene Zeit finden, weiter eine poetische Grabschrift auf den Abt Apollinaris, endlich Berichte über zwei Wunder Leos IX. Sie sind alle in einem einfachen, klaren Stile geschrieben.

H. Böhmer.

Victor IV., Name zweier Gegenpäpste 1138 und 1159—1164. — Jaffé 1^2, S. 919. — 2^2, S. 418—426; Reuter, Gesch. Alexanders III.^{2}, Bd 1, 2; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., S. 439 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd 4, vgl. auch oben d. A. Alexander III. Bd 1, S. 340.

Victor IV. nannte sich der Kardinal Gregor Conti, der Mitte März 1138 von den Pierleoni in Rom zum Nachfolger Anaklets II. gewählt wurde, aber bereits am 29. Mai desselben Jahres sich auf Betrieb Bernhards von Clairvaux Innocenz II. unterwarf und auf seine Würde verzichtete.

Denselben Namen nahm der Kardinal von S. Cäcilia Oktavian an, als er am 7. September 1159 von vier oder fünf Kardinälen, dem Klerus von St. Peter und dem römischen Volke zum Papste gewählt wurde. Oktavian hatte manches vor seinem Gegner Alexander III. voraus. Er stammte aus einer der mächtigsten römischen Familien (Grafen von Tusculum? Ciaconius), gehörte schon seit April 1138 zum Kardinalskolleg, war in Rom sehr beliebt wegen seiner Freigebigkeit und Leutseligkeit. Vor allem aber glaubte er auf die Unterstützung Kaiser Friedrichs I. und der Deutschen rechnen zu dürfen. Der Kaiser hatte sich jedoch bei der Wahl völlig neutral verhalten und beharrte auch jetzt fürs erste bei dieser Politik. Erst auf dem von ihm berufenen Konzil von Pavia erklärte er sich im Februar 1160 für Victor und suchte dessen Anerkennung nun auch in Frankreich und England durchzusetzen. Aber nicht einmal in Deutschland konnte er dies Ziel völlig erreichen. Seit Sommer 1163 bemühte sich daher Alexander III., Deutschland für sich zu gewinnen. Während dieser Verhandlungen starb Victor, der inzwischen meist in der Lombardei residiert hatte, am 20. April 1164 zu Lucca. **H. Böhmer.**

Victor, Presbyter von Antiochien, nicht vor 550 (?). — Ausgaben: Erklärungen zu Jeremia in dem Jeremiaskommentar des Michael Ghislerius, 3 Bde, Lyon 1623. Der Markuskommentar (wurde zuerst ediert von P. Possinus, Rom 1673, dann von Chr. Fr. Matthäi, Moskau 1775, zuletzt in J. A. Cramers Catenae Graec. Patr. I, Oxford 1840, S. 259—447. — Litteratur: M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften (Bibl. Stud. des kirchenhist. Seminars München, Bd IV, 2. 3), Freiburg 1899, S. 107 ff. 133; H. v. Soden, Die Schriften des NTs in ihrer erreichbaren ältesten Textgestalt, Berlin 1902 ff., I, 574 ff. 826 ff. 888 ff.

„Wohl kein Exeget der patristischen Periode hat bis jetzt so wenig Beachtung gefunden", bemerkt Faulhaber S. 108 über Victor von Antiochien. Nicht nur die frühere Auflage der Realencyklopädie und auch die 2. Aufl. des katholischen Kirchenlexikons, sondern auch sogar das Dictionary of Chr. B. gedenken seiner nicht. Und doch „gehört er zu den besten Exegeten der patristischen Zeit" (Faulhaber). Die zahlreichen und gleichmäßig über die ganze Jeremiacatene verteilten Scholien unter seinem Namen zeigen, daß dem Verfasser jener Catene ein vollständiger Kommentar des Victor zum Jeremia vorgelegen haben muß, von dem er aber nur Auszüge bietet. Der Kommentar zum Markusevangelium ist in verschiedenen Recensionen erhalten, die aber alle auf einen Urahn zurückgehen; v. Soden S. 578 „Eine Rekonstruktion dieses Kommentars auf Grund einer Konfrontation der drei Redaktionen hat sichere Aussicht auf gutes Gelingen" (vgl. S. 827). Zwar ist gerade in der besten Redaktion (bei Cramer) der Kommentar Cyrill von Alex. zugeschrieben, aber es bleibt doch sicher, daß vielmehr Victor der Verfasser ist. Seine Selbstständigkeit ist freilich zweifelhaft. Er sagt selbst im Prolog, daß er die Erklärungen der bewährtesten Lehrer habe zusammenfassen wollen (S. 263 *συνεῖδον τὰ κατὰ μέρος καὶ σποράδην εἰς αὐτὸ* [Markusev.] *εἰρημένα παρὰ τῶν διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας συναγαγεῖν καὶ σύντομον ἑρμήνειαν συντάξαι*). Im einzelnen sind seine Beziehungen zu älteren Schriftstellern noch nicht untersucht. Auf wörtliche Übereinstimmungen mit Chrysostomus, Hieronymus, Severusscholien und Olympiodorscholien im Jeremiaskommentar hat Faulhaber (S. 109) hingewiesen. Es herrscht dennoch eine wesentlich einheitliche Methode in der Exegese des Victor, und zwar ist es die der antiochenischen Schule. Daher geht sein Interesse zunächst auf grammatisch historische Exegese, seine Tendenz ist zugleich eine praktisch moralische. Mit Theodoret schließt er die Allegorie nicht völlig aus. Im Unterschied aber von jenem trägt er seine Ansicht mit Bestimmtheit vor. Näheres wird sich jedoch erst sagen lassen, wenn seine Schriften in ihrem Verhältnis zu den Quellen genauer untersucht sein werden. — Dann dürfte sich auch wohl die Zeit Victors eher bestimmen lassen. Vielleicht gehört er doch noch der Zeit um 550 an. **N. Bonwetsch.**

Victor, Bischof von Capua, gest. 554. — Ughelli, Italia sacra VI (ed. secunda Venet. 1720), p. 306 sq.; J. van Hecke, ASS, Oct. VIII (Brux. 1853), p. 81 sqq.; J. L. Jacobi, Zeitschr. f. christl. Wissenschaft und christl. Leben, Berlin 1854, S. 246 ff.; J. B. Pitra, Spicileg. Solesm. I (Paris 1852), p. L sqq., 265 sqq. 287. 296; Zahn, Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons I (Erlangen 1881), S. 1 ff.; ders., Gesch. d. ntl. Kanons II, S. 535 ff.; ders., Patrum apostolic. opera ed. Gebhardt, Harnack, Zahn II (Lips. 1876), p. XLVII sq.

Die Lebenszeit Victors ist nach dem terminus ad quem bestimmt durch die noch erhaltene Inschrift seines inzwischen allerdings verschollenen Grabsteines (CIL X, 4503; die äußere Form war offenbar dieselbe, wie die bei der Grabschrift des Probinus, die noch erhalten ist ib. 4517). Diese Inschrift lautet: Vir beatissimus Victor episc. sedit ann. XIII. dies XXXVIII depositus sub die IIII non. April. ann. XIII. PC. Basilii V.C. indictione secunda. Da Basilius 541 n. Chr. zum ersten Male Konsul war, entspricht das 13. Konsulat dem Jahre 554, womit auch die Indiktionszahl stimmt. Am 2. April 554 wurde demnach Victor beigesetzt, nachdem er das Bistum Capua 13 Jahre und 38 Tage regiert hatte. Sein Amtsantritt ist also auf den 24. Februar 541 zu setzen. Der Grabstein war nach Ughelli (Italia Sacra² VI, p. 306 C) in aedibus quae Joannis Hieronymi de Capua prope sedile de Antimario dictum gefunden worden; wie derselbe Schriftsteller nach der Klosterchronik des Vincentius Verax berichtet (p. 307 A), fand man Victors Gebeine am 27. Juli 1480 unter dem Hauptaltar der Kirche des Klosters des Mons Virginis. Über die Person und die Verhältnisse Victors ist nichts weiter bekannt. Das Martyrolog. Roman. erwähnt ihn unter dem 17. Oktober und nennt ihn eruditione et sanctitate conspicuus. Die verschiedenen Nachrichten hat Trithemius zu folgendem Bericht zusammengefaßt (de script. eccl. 182 bei Fabricius, Bibl. eccl., Trith. p. 51): in scripturis sanctis eruditus, et in saecularibus litteris sufficienter imbutus, theologus et computista egregius, acer ingenio et eloquio clarus in sacris uoluminibus fertur nonnulla scripsisse opuscula, sed paucissima eorum ad notitiam meam peruenerunt. Diese Angaben zeigen, daß Trittenheim eigentlich nichts weiter von Victor wußte als daß er der Verfasser der Schrift über das Pascha und der Harmonie sei.

Von Victors Schriften ist nur wenig erhalten. Die Bemerkung Trittenheims, daß er ein gelehrter Komputist gewesen sei, geht auf die Bemerkung Bedas zurück, der in seiner Schrift de ratione temporum 49 (Opera II, p. 159 ed. Basil. 1563) eine Stelle aus einer gegen den Cursus Paschalis des Victorius gerichteten Schrift de pascha anführt. Diese Schrift muß Anfang 550 geschrieben sein und zwar zu dem Zweck, um nachzuweisen, daß im Jahr 550 das Osterfest am 24. April und nicht am 17. gefeiert werden müsse, womit V. übrigens im Unrecht war. Außer dem von Beda citierten Anfang ist von dieser Schrift nichts erhalten. Eine Anzahl von Scholien hat Pitra aus einer Pariser Hs. (lat. 388 [s. X]) veröffentlicht, die Victor, wie es scheint, aus einer griechischen Katene übersetzt hat; sie betreffen Polykarp, Origenes, Basilius, Diodor v. Tarsus, Severianus von Gabala und ein Gerontikon (Spicileg. Solesm. I, p. 265 sqq.). Aus derselben Hs. stammen einige Fragmente aus einem Buch mit dem Titel: Reticulus seu de arca Noe (Pitra l. c. 287 sqq.). Nichts mehr erhalten ist von den capitula de resurrectione domini, die noch im 9. Jahrhundert vorhanden gewesen zu sein scheinen (s. Pitra l. c. p. LIII). Eine Katene zu den vier Evangelien, die Feuardent (Irenaei V libri Paris. 1639, Note zu III, 3 p. 240 sq.) in einer alten Hs. von Verdun unter dem Namen des Victor von Capua gefunden zu haben behauptet, ist wahrscheinlich identisch mit der Schrift, aus der Pitra seine Scholien ediert hat und die in der Pariser Hs. den Namen des Johannes Diaconus trägt.

Wichtiger als diese Schriftstellerei, über deren Charakter wir aus den kümmerlichen Resten kein rechtes Urteil gewinnen können, ist seine Bemühung um eine lateinische Evangelienharmonie, die seinen Namen mit der Geschichte des Diatessarons untrennbar verknüpft hat (s. d. A. „Evangelienharmonie" Bd V S. 657, 60 ff.). Die älteste Hs. bildet den wertvollsten Schatz der Bibliothek zu Fulda; sie ist von Victor selbst in Auftrag gegeben und vor dem Jahre 546 vollendet worden (s. E. Ranke, Codex Fuldensis, Marburg 1868, p. VIII). Die Unterschrift lautet (Ranke p. 462): Victor famulus Christi et eius gratia episc. Capuae legi apud basilicam Consta ... ianam d. XIII. Kal. Maias Ind. Nona q . . n p. c. Basilii u. c. Cos. iterato legi ind. X. die prid. Iduum April. Das erste Datum = 19. April 546, das zweite = 12. April 547. Ob sich die Bemerkung auf eine Diorthose bezieht, läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen, ist aber wahrscheinlich. Eine ähnliche Bemerkung findet sich auch hinter der AG (Ranke p. 398, 2. Mai 546). Die Fuldaer Hs. enthält: 1. eine Evangelienharmonie, 2. die Paulinischen Briefe einschließlich des Hebräerbriefes, 3. die AG, 4. die Kanonischen Briefe, 5. die Apk. Von diesen Stücken ist das erste das wichtigste, da es dem Abendland die Kunde von Tatians Diatessaron vermittelt hat. Victor berichtet in dem Eingang der Vorrede (Ranke p. 1): Cum fortuito in manus meas incideret unum ex quattuor euangelium compositum et absente titulo non inuenirem nomen auctoris, diligenter inquirens

quis gesta uel dicta domini et saluatoris nostri euangelica lectione diserta in quo se consequi uidebantur, non minimo studii labore redegerit, repperi Ammonium quendam Alexandrinum etc. Daraus ergiebt sich, daß Victor die Harmonie anonym vorgefunden hat, daß er versuchte, ihren Urheber zu ermitteln und daß er dabei nur zwei ähnlich geartete Werke erwähnt fand, und zwar beide von Euseb, nämlich den 5 Alexandriner Ammonius, von dessen Arbeit sich Victor aus Eusebs Brief an Carpian eine falsche Vorstellung machte, und Tatian, über den er Eusebs KG einsah. Beide Quellen hat er in der Vorrede deutlich angegeben. Über das, was er bei Euseb vorfand, geht seine Kenntnis nicht hinaus. Dem gegenüber ist es ganz müßig, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, wie er zu der Lesart dia pente als Titel von Tatians Harmonie gekommen ist; 10 denn diese Lesart hat keinerlei handschriftliche Gewähr, weder in den griechischen Hss. des Euseb, noch in denen der lateinischen Übersetzung. Zudem hat Victor Griechisch genug gekannt, um zu wissen, daß der Titel nur Diatessaron sein konnte. Victor giebt nun weiter in der Vorrede selbst an, daß sein Werk eine Übersetzung ist. Er schreibt (p. 2, 15 ff.): Verumtamen uel si iam heresiarces huius editionis auctor extitit Tatianus, uerba do- 15 mini mei cognoscens libenter amplector interpretationem; si fuisset eius propria, procul abicerem. Damit ist klar und verständlich gesagt, daß Victor eine editio vorfand, die er für tatianisch hielt, und daß er sich mit ihrer Übersetzung befaßte, weil er in ihr die Worte des Heilands erkannte. Er hätte sich mit ihr nichts zu schaffen gemacht, wenn er in ihr die Worte des Häretikers gefunden hätte. Daraus ergiebt sich, daß die 20 editio griechisch war, und daß Victor in der That als Übersetzer oder vielmehr Bearbeiter der Harmonie zu gelten hat. Indem Zahn diese klare Aussage ignoriert, kommt er zu der Behauptung, daß Victor nichts davon sage, er sei nur Übersetzer.

Zahn hat, von seiner These ausgehend, daß Tatian das Diatessaron syrisch abgefaßt habe, Victors vermeintliches Schweigen so gedeutet, daß er eine lateinische Arbeit vorgefunden und 25 diese redigiert habe. Daß dieser Lateiner das Diatessaron Tatians in seiner Komposition, nicht aber in seinem Wortlaute repräsentiere, war zweifellos geworden, seit man durch Ephräms Kommentar und die arabische Übersetzung dessen Struktur genauer kennen gelernt hatte. Aber wenn es sich wirklich um eine lateinische Arbeit gehandelt hätte, die Victor vorfand, so ist schwer begreiflich, daß er ohne ein Wort darüber zu sagen, auf Ammonius oder Tatian 30 als Verfasser verfallen ist, da ihm doch nicht unbekannt war, daß diese griechisch geschrieben hatten. Ihm aber eine Bearbeitung des griechischen Tatian zuzutrauen sind wir berechtigt, seitdem die durch Pitra veröffentlichten Fragmente bekannt sind, in denen er sich als ein des Griechischen genügend mächtiger Übersetzer erweist. Daher besteht auch in dieser Richtung keine Schwierigkeit, ihm auch eine lateinische Bearbeitung des Diatessaron zuzuschreiben. 35 Damit würde allerdings der Vermutung Zahns, daß das Diatessaron ein ursprünglich syrisch abgefaßtes Buch gewesen sei, der Boden entzogen. Denn daß Victor der syrischen Sprache nicht mächtig gewesen ist, versteht sich von selbst.

Die Arbeit Victors bestand demnach darin, das griechische Original durch die lateinische Übersetzung des Hieronymus wiederzugeben. Nur ein Mann mit ausgedehnter Bibel- 40 kenntnis und ausdauerndem Fleiß konnte eine solche Arbeit unternehmen. Daß es Victor nicht an den nötigen Kenntnissen fehlte, darf nicht bezweifelt werden, da Beda, der doch wohl urteilsfähig genug gewesen ist, seine Gelehrsamkeit ausdrücklich bezeugt. Ein Zeugnis des Fleißes ist die Übertragung der eusebianischen Kanones auf dies Werk, die allerdings andererseits auch wieder die Arbeit erleichterten; daß die Arbeit mühevoll war, spricht Victor 45 selbst aus (Ranke p. 2 domino iuuante studium laboris inpendi, ut memoratos numeros per loca congrua diligenter adfigerem). So ist kein Grund einzusehen, aus dem mit einiger Sicherheit gefolgert werden könnte, daß Victor nicht, worauf seine Anführung von Ammonius und Tatian und seine Berufung auf Eusebius schließen lassen, selbst eine griechische Harmonie, nämlich eben diejenige des Tatian, lateinisch bearbeitet 50 habe. Dabei hat er freilich kaum angedeutet, daß es nur eine Übersetzerarbeit war, die er geleistet hat. Aber thatsächlich war es ja auch keine solche. Er hat vielmehr die Vulgata der Evangelien in Stücke zerteilt und diese Stücke nach einem ihm vorliegenden Muster neu zusammengefügt. Warum er sich nicht deutlicher über seine Arbeit und die von ihm benutzte Vorlage ausgelassen hat, darüber mit ihm zu rechten wäre müßig. Nur ein Ein- 55 wand wäre noch etwa zu erheben, daß nämlich ein Bischof von Capua in den Jahren, in denen in Süditalien die wilden Kämpfe Belisars gegen die Ostgoten tobten, zu einer so gelehrten und zeitraubenden Arbeit keine Muße gefunden haben werde. Hat derselbe Mann in diesen bewegten Zeiten Ruhe zu Untersuchungen über die Osterkanones gefunden und hat er mancherlei exegetische Arbeiten vollenden können, so muß man eben annehmen, daß 60

ihn die Kriegsunruhen doch nicht in dem Maße von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit abzogen, wie wir das etwa von unserm Standpunkt aus für selbstverständlich halten könnten. Mag dem nun sein, wie ihm wolle, jedenfalls hat Victor ein äußerst verdienstliches Werk damit gethan, daß er die mühsame Arbeit Tatians für das Abendland rettete. Wie die Syrer so haben auch die Deutschen das Evangelium in ihrer Sprache zuerst in der Gestalt dieser Harmonie kennen gelernt, da von Victors Arbeit später eine althochdeutsche Uebersetzung angefertigt worden ist. **Erwin Preuschen.**

Victor von Cartenna, 5. Jahrh. — Quellen u. Litteratur. I. Gennadius presbyter Massiliensis de viris illustribus, c. 77, ed. Bernoulli in der Gustav Krügerschen Sammlung, Nr. XI [1895], S. 87 — das Büchlein laut dem Schlußkapitel dem Papst Gelasius I. (492 bis 496) gewidmet! — einzige, aber unantastbare Quelle. Die schon bald nach 483/84 entstandene „Notitia provinciarum et civitatum Africae", ed. Petschenig ad calcem des Victor Vitensis im Wiener Corpus VII = 1881, S. 115 ff. 117. 128 f. ist nur ergänzend.

II. O. Zöckler (†!), Art. Vict. Cart. in dieser PRE², XVI, S. 446; Cave, Hist. patr. lit. I, S. 360; Du Pin, Nouv. biblioth. des auteurs ecclés. III, 2, S. 180 f.; Tillemont, Mémoires etc. XVI, Paris 1712, S. 611 f.; Marcus, Hist. des Wandales, Paris 1836, vgl. z. B. im Text S. 185 f., 189 nebst Note (9, S. 35; s. auch die Noten S. 18. 36 f.); Papencordt, Gesch. der vandalischen Herrschaft in Afrika, Berlin 1837, vgl. z. B. Verbesserungen, S. 441—444, S. 242 Anm. 2 und 3, S. 243 Anm. 1, S. 246 Anm. 2 zu S. 245, S. 251 Anm. 4, S. 253 Anm. 1, S. 254 Anm. 3, S. 261 Anm. 1. 3, S. 262 Anm. 2. 6, S. 263 Anm. 1, S. 267 Anm. 1, S. 293 nebst Anm. 1 das., S. 300 nebst Anm. 2 rc.; Potthast, Biblioth. hist. II², S. 1090; Felix Dahn, Könige I, p. XV. XVI, S. 240 Anm. 5; Th. Mommsen und Emil Hübner in SBA 1861, S. 529 f. Anm. 1; Georg Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte I³, S. 166 f. Anm. 3; ders., Besprechung von Dahn, Könige I und II, GgA 1861, Stück 50, S. 1992; Nirschl, Lehrbuch der Patrol. und Patrist. III, S. 319 f. Anm. 6; Ludw. Schmidt, Gesch. der Wandalen, S. 198; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen (I⁷, S. 91 f., Anm. 4).

Endlich verweise ich mit Rücksicht auf den mir zugewiesenen überaus knappen Raum wegen aller Einzelheiten auf die ausführliche Studie von Franz Görres, Der echte und der falsche Victor von Cartenna, ZwTh 1906, S. 484—494.

Man muß, um dieses kirchengeschichtliche und patristische Rätsel zu lösen, zwischen dem echten und dem falschen Cartennenser aufs sorgfältigste unterscheiden. Der echte Victor und seine Schriften sind nur durch Gennadius bezeugt. Hiernach war er Bischof von Cartenna in Mauritanien, und zwar im cäsariensischen laut der „Notitia", verfaßte eine Apologie der Orthodoxie gegen den Arianismus, die er einem Geiserich (reg. 427 bezw. 429 — 25. Januar 477) zu übersenden, den anerkennenswerten Mut besaß. Weiter schrieb er ein Buch über die öffentliche Kirchenbuße, richtete ein Trostschreiben an einen gewissen Basilius, worin er ihn in seinem Schmerze über den Verlust des Sohnes mit der Hoffnung auf ein Wiedersehen im Jenseits aufzurichten suchte, und veröffentlichte endlich auch eine Sammlung von Predigten. Die „Notitia" erwähnt als Oberhirten von Cartenna um 484 einen Lucidus; das war wohl unseres Victor unmittelbarer Nachfolger. Leider sind sämtliche Werke des Cartennensers, auch seine gewiß wertvolle, an den gewaltigen Vandalenherrscher gerichtete, Apologie des Katholicismus schon längst gänzlich verschollen, und alle Versuche, wenigstens Einiges als geistiges Eigentum des Autors zu „retten", lassen sich entweder auf Mißverständnis und Irrtum oder gar auf eine grobe spanische Fälschung aus sehr später Zeit zurückführen. Cave und Du Pin nehmen an, die Schrift „De poenitentia publicani" fände sich zuweilen inmitten älterer Ausgaben des Ambrosius von Mailand versteckt, und seine Trostschrift führe in vereinzelten älteren Editionen Basilius' des Großen ein beschauliches Dasein! Was nun zunächst „de poenit." betrifft, so will Tillemont dieses Opus mit mehr Recht dem bekannten Victor Tonnonnensis zuweisen, der seine Chronik erst 567 abschloß, also ungleich jünger als Gennadius ist. Bezüglich der angeblich unter die Werke eines Basilius geratenen Trostschrift ist Folgendes einzuwenden: Erstens ist es per se eine ganz ungeheuerliche Voraussetzung, eine Schrift des lateinschreibenden abendländischen Bischofs Victor hätte, wenn auch nur in einer Übersetzung, in den Werken des griechischen Prälaten Aufnahme gefunden! Zweitens: Nur aus dem beispiellos naiven Grunde, weil der Adressat unseres Victor auch Basilius hieß, könnte vielleicht ein Unwissender das Machwerk den Werken des großen Kappadokiers eingereiht haben. Drittens endlich: Sogar in der Mauriner Ausgabe des Basilius M. findet sich freilich tom. II, Paris 1722, S. 697 ff. abgedruckt die Schrift: . . . s. Basilii de consolatione in adversis, incerto, sed antiquo interprete [!! sic!]. Sie ist aber sicher nicht identisch mit dem Trostschreiben des Cartennensers, insofern darin jede Beziehung zum

Adressaten Basilius, der nicht einmal genannt wird [!], gänzlich fehlt. Marcus citiert und verwendet für seine „Hist. des Wand." sogar als eine Hauptquelle den Vict. Cart. in der angeblichen Ausgabe von Mientras, Schediasmata antiqua Madriti 1645 (alias 1653) 4° und will dieses fragliche Opus zu Dijon in der Bourgogne benutzt haben! Ihm folgt sklavisch in der häufigen Verwendung Papencordt, obgleich er seine Bedenken hat. 5 Letzterer selbst, Dahn, Emil Hübner und G. Waitz haben indes ohne den geringsten Erfolg dem angeblichen Mientras in allen größeren europäischen Bibliotheken nachgespürt. Ludw. Schmidt, Potthast und Wattenbach bezeichnen also mit Recht den Pseudo-Victor bei Mientras als eine plumpe spanische Fälschung aus sehr später Zeit.

(Zöckler †) Franz Görres. 10

Victor, Claudius Marius, gest. ca. 425. — Die älteren Ausgaben von Gagneius, Morel, Fabricius sind ganz unbrauchbar. Es kommt nur in Betracht CSEL 16 von Schenkl. — Litteratur: Die Einleitung von Schenkl; Maurer, De exemplis quae Cl. M. V. in Alethia secutus sit, Marburg 1896 (Diss.); Gamber, Le livre de la Genèse dans la poesie latine du V siècle, Paris 1898; Ebert, Gesch. d. Litt. d. MA, I, S. 354 f.; Manitius, Gesch. 15 d. christl.-lat. Poesie, Stuttg. 1891.

Über V. haben wir nur die kurze Notiz von Gennadius vir. ill. 41, wonach er Rhetor in Massilia gewesen und Theodosio et Valentiniano regnantibus, also zwischen 425—450, gestorben sei. Der Name lautet in den Hds. Viktor, bei Gennadius Viktorius oder Viktorinus. Das unter seinem Namen überlieferte Werk ist ein biblisches Epos, 20 Alethia betitelt, freie Nacherzählung der Genesis in Hexametern. Vermutlich auf 12 Bücher angelegt, geht es jetzt in 3 Büchern bis zum Untergang Sodoms. Gennadius läßt den Verf. sein Werk seinem Sohn Ätherius widmen. Aus dem Gedicht selbst geht hervor, daß die Absicht des Verf. war, den Schulen biblischen Lesestoff in klassischer Form zum Ersatz der heidnischen Klassiker zu liefern. Es ist insofern ein bedeutsames kulturgeschicht- 25 liches Denkmal, aber auch an sich nicht ohne poetisches Verdienst. Als 4. Buch hatte Gagneius dem Werk V.s das „Epigramm" eines unbekannten Paulinus angehängt, das nun ebenfalls von Schenkl a. a. O. neu herausgegeben wurde. Es ist vermutlich um 408 geschrieben, eine in Form einer kleinen poetischen Erzählung gekleidete Bußpredigt, welche beklagt, daß man in Gallien nach den Verwüstungen des Vandalen- und Alanen- 30 einfalls lieber die Weinberge wieder anbaue und die zerschlagenen Thüren und Fenster wieder herrichte, als die Gefilde der Seele und die Rathäuser des Herzens. **R. Schmid.**

Victor, Bischof von Tunnenna (Tonnonna?, Tonnenna?, Tunna?) in der Provinz Africa proconsularis, gest. nach 565. — Ausgaben seiner Chronik MSL 68, MG Auctt. ant. XI, 1 (von Mommsen), p. 184—206. Vgl. auch die Prolegomena dort p. 178 ff.; Papen- 35 cordt, Geschichte d. vandal. Herrschaft in Afrika 1837, 359—365; v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker 1898, 62—64.

Unter den Fortsetzern von Prospers bezw. Hieronymus' Weltchronik versteht es bloß dieser Afrikaner, den Leser auch menschlich zu fesseln. Sein Gesichtskreis ist beschränkt, — Afrika, Konstantinopel und, für die letzte Periode, Alexandrien —, es passieren ihm arge 40 chronologische Verstöße, und er schreibt als kirchlicher Parteimann. Wir haben sein Werk nicht mehr vollständig vor uns; erhalten ist seine Chronik von 444—566 (567), — aber Rückverweisungen in diesem Abschnitt beweisen, was Isidorus Hisp. vir. ill. 38 (vgl. Chronic. MG XI, 424 und Etymol. V, 38, 6 f.) bestätigt, daß Victors Werk auch mit der Schöpfung der Welt begonnen hatte, natürlich nur Einzelheiten in den Vorgängern 45 ergänzend. Die selbstständige Arbeit begann mit dem Jahre 444: Victors Exemplar von Prosper reichte demnach bloß bis 443. — Victor ist einer der tapfersten Streiter gegen die Theologie Justinians und für die drei Kapitel gewesen. Wir verdanken ihm eine Menge genauer Notizen aus der Geschichte dieses Kampfes, seine eigenen Schicksale gehören mit in diese Reihe. Zum Jahre 555 vermerkt er, daß er mit einem anderen afrikanischen Bischof, 50 Theodor, nach Alexandrien exiliert wurde; er hatte damals aber schon vielfache Verfolgungen hinter sich. In Ägypten wechselte er das Gefängnis; 564 schaffte man ihn nach Byzanz, wo der Patriarch Eutychius und der Kaiser selber sich von seiner Unbeugsamkeit überzeugten. Er wurde in einem der dortigen Klöster interniert und sah seinen Freund Theodor gleichzeitig mit dem Kaiser Justinian am 14. November 565 sterben; mit dem Regierungs- 55 antritt Justins II. schließt er seinen Bericht, der schwerlich viel später als 566 vollendet worden ist. Von einer ihm durch den neuen Kaiser verwilligten Rückkehr in Heimat und Bistum sagt er nichts; er wird wohl in Byzanz gestorben sein, nachdem er dort die zum größten Teil schon in Ägypten aufgesetzte Chronik an seine Freunde zur Veröffentlichung

übergeben hatte. Die Sache, für die er lebenslang gekämpft hatte, war verloren, vgl. darüber Ch. Diel, l'Afrique byzantine 1896, 434—449.

Schon Isidor hat von Victor nichts weiter gewußt, als was er in Viktors Chronik las, Trithemius dichtet ihm noch einige andere Werke an. Eine dünne handschriftliche Überlieferung bringt den pseudoambrosianischen Traktat de poenitentia MSL 17, 1059 bis 1094 mit ihm in Verbindung, während der erste Herausgeber an Victor von Cartenna gedacht hatte. Schade, daß die Überschrift der 2 alten Codices: incipit liber s. Victoris de lapsis Tonensis episcopi historiographi, die nur unsern V. von Tunnenna meinen kann, dem Verdacht nicht entzogen ist, eine willkürliche Identifikation des am Schluß bloß seinen Namen Victor nennenden Verfassers darzustellen. Die blühende Rhetorik jenes Traktats und seine eigenartige Ungegenständlichkeit passen schlecht zu dem Märtyrerbischof Victor. **Ad. Jülicher.**

Victor, Bischof von Vita (irrtümlich früher Utica!) in der Provinz Byzacena, um 484. — Ausgaben seiner Historia persecutionis Africanae provinciae: MSL 58 (beachtenswert nur noch wegen des aus Th. Ruinarts Historia persecutionis Vandalicae übernommenen Apparats), MG Auctt. ant. III, 1 (von C. Halm) 1879 und CSEL VII (von M. Petschenig) 1881. — M. Petschenig, Die handschriftliche Ueberlieferung des Victor v. Vita, SWA phil.-hist. Klasse XCVI (1880), S. 637—732, (die beste Einführung auch in die litterargeschichtlichen Fragen); Papencordt, Gesch. d. vandalischen Herrschaft in Afrika, 1837, S. 366 ff.; A. Auler, Victor von Vita in Historische Untersuchungen, A. Schäfer gewidmet, 1882, S. 253 bis 275; W. Pötzsch, V. von Vita und d. Kirchenverfolgung im Vandalenreiche, Döbeln 1887, 42 S, 4°; Fr. Görres, A. Christenverfolgungen in Kraus, RE d. christl. Altertümer I, S. 259 bis 262. 279, 1882; A. Schönfelder, De Victore Vit. ep. Breslau 1899.

Unser Wissen um die Person und die litterarische Thätigkeit dieses Victor ist beinahe ausschließlich aus dem einzigen uns von ihm hinterlassenen Geschichtswerke geschöpft. Dies Werk enthält eine Darstellung der Leiden der Katholiken unter den vandalischen Herrschern Geiserich und Hunnerich. Geschrieben ist es unter dem frischen Eindruck der Gewaltthaten, die in den letzten 2 Jahren Hunnerichs 483 und 484 keiner Steigerung mehr fähig erschienen. Der Verf. glaubt sich I, 1 im 60. Jahr seit dem Übertritt der Vandalen auf afrikanisches Gebiet zu befinden. Diese Zahl braucht nicht ganz genau zu sein, auch mag sich der Autor über das Datum des Vandalen-Einbruchs (429!) im Irrtum befinden. Daß der Schlußparagraph III, 71, die Nachricht von dem grausigen Ende Hunnerichs im Dezember 484 und über das wenig später an dem Apostaten Nicasius vollstreckte Strafgericht ein späterer Zusatz ist, wird allgemein anerkannt, allein auch die Äußerungen über Hunnerichs Schicksale in II, 12. 17 führen über das Jahr 484 herab. Wahrscheinlich hat Victor das Werk noch bei Lebzeiten Hunnerichs geschrieben, aber erst nach seinem Tode, frühestens 485 und keinenfalls später als 489 veröffentlicht. In diesem Fall könnte jener Schluß auch von seiner redigierenden Hand herrühren, und der Prolog würde dann verständlich als die Widmung seiner bescheidenen Materialiensammlung an einen, leider ungenannten, Freund kirchengeschichtlicher Studien, einen Schüler des berühmten Bischofs Diadochus (aus Epirus ca. 450), in dem Victor einen neuen Timotheus und Lukas zugleich erblickt. Victor hat sein Werk in 3 Bücher geteilt, die alten Ausgaben haben meist 5, einzelne auch 4 und 6 Bücher daraus gemacht. Buch I behandelt die Regierungszeit Geiserichs, Buch II und III die 8 Jahre Hunnerichs. Victor möchte die chronologische Ordnung beibehalten, es gelingt ihm indes nicht immer, und wichtiger ist ihm die Vollständigkeit seines Berichts sowie die ersehnte Wirkung, heiligen Zorn aller katholischen Lateiner gegen die grausamen Arianer-Barbaren in Afrika zu entflammen. Die sprachliche Bildung Victors ist gering, auch seine Darstellungsgabe nicht glänzend, immerhin beide z. B. von Petschenig unbillig hart eingeschätzt; sein theologisches Wissen entspricht dem Durchschnitt. Vor allem aber ist er wahrheitsliebend, im allgemeinen zuverlässig und wenigstens für die Zeit Hunnerichs nicht bloß mit Aktenstücken wie königlichen Edikten und katholischen Glaubensbekenntnissen ausgerüstet, sondern in der Lage als Augenzeuge Selbsterlebtes zu berichten. Er war Bischof von Vita (wahrscheinlich seiner Vaterstadt), er weiß aber auch in Carthago ausgezeichnet Bescheid: nur über die Grenzen Afrikas reicht sein Blick kaum irgendwo hinaus. Über die politischen, religiösen, Bildungs- und Gottesdienstverhältnisse des vandalischen Afrika um 480 erfahren wir bei Victor viel Wertvolles.

Daß er den Vandalen nicht gerecht wird, bei den Katholiken die Fehler beschönigt, versteht sich wohl von selbst. Bewußte Fälschungen von Thatsachen kommen bei ihm aber nicht vor.

Unter Victors Namen läuft noch eine, wie in den Handschriften so nun auch in den Drucken, seiner historia angehängte Passio VII monachorum, eine Märtyrergeschichte aus dem Jahre 483 oder 484, die aber mit ihm nichts zu thun hat. Dagegen bildet eine hochwichtige Ergänzung seines Buchs die nur noch in einer Handschrift erhaltene Notitia provinciarum et civitatum Africae; ein Verzeichnis aller i. J. 484 amtierenden katholischen Bischöfe aus den 7 Provinzen des damaligen Vandalenreichs, die den Befehl erhielten, am 1. Februar sich in Carthago zum Religionsgespräch einzustellen. Unter diesen begegnet als Nr. 44 in Byzacena Victor Vitensis mit dem Zusatz: non occurrit. Offenbar handelt es sich um den Geschichtsschreiber, er ist der Ladung also nicht gefolgt. Bei anderen wird durch den Zusatz fugit etwas Ähnliches angedeutet, weit häufiger sind die Vermerke in exilium, Corsica, metallo u. dgl., aus denen wir ersehen, wie der König die Eigensinnigen bestraft hat. Hinter 90 Namen findet sich ein rätselhaftes prbt, das auch die Bearbeiter des Thesaurus latinae linguae wieder in presbyter (!) auflösen, trotzdem es sich um eine Bischofsliste handelt, und trotzdem am Schluß der Liste sämtliche 466 Teilnehmer zerlegt werden in eine Gruppe derer, die perierunt, und derer, die permanserunt. Hier kann es sich aber auch nicht um am Leben bleiben oder umkommen handeln, denn ein „passus" zählt zu denen qui permanserunt. Schon Gibbon ahnte das Richtige: prbt bedeutet peribat = er fiel ab. Und wenn jenes wortkarge Register 88 gefallene Bischöfe vermeldet, so erkennen wir, daß die katholische Kirche im Jahre 484 nicht ganz so glorreich bestanden hat, wie Victor es wünschte und uns glauben machen will.

Bei der ungeheuren Häufigkeit des Namens Victor, besonders in Afrika, wagen wir nicht, den Vitenser mit irgend einem anderen Victor jener Zeit zu identifizieren; wir begnügen uns festzustellen, daß er als Bischof von Vita wohl schon vor 477 und noch nach 484 funktioniert und seine ganze Kraft im unermüdlichen Kampf gegen den vandalischen Arianismus in seiner Heimat verzehrt hat. **Ad. Jülicher.**

Victorinus, Cajus Marius, Afer, gest. ca. 363. — Schriften: De generatione verbi div., adv. Arium, hymni de trinitate nach älteren Einzeldrucken gesammelt bei Gallandi 8, BM 4; die Komm. zu Ga, Phi, Eph zuerst bei Mai, Nova collectio 3, alles zusammen nebst einigem zweifelhaften MSL 8; Ars grammatica Keil, grammatici lat. 6; Komm. zu Cicero de inventione Halm, Rhetores latini min., Leipzig 1866; de definitionibus Stangl, Tulliana et Mario-Victoriniana, München 1888. — Litteratur: Koffmane, De M. V. philosopho Christiano, Breslau 1880 (Diss.); Geiger, M. V. ein neuplat. Philosoph, Metten 1888/89 (Programm); Gore DchB 4; Harnack DG III, S. 31 ff. 1. u. 3. Aufl.; ders., Gesch. d. Lehre von der Seligkeit allein d. d. Glauben, ZThK 1891; R. Schmid, M. V. und seine Beziehungen zu Augustin, Kiel 1895 (Diss.); Möller-v. Schubert, KG I, S. 505; Iwan Müller, Handb. d. klass. Altertumswiss. Bd VIII, Tl. 4, 1 München 1904, S. 137 ff.

Die Nachrichten über V. stammen von Hieronymus und Augustin. Demnach war er geborener Afrikaner und wirkte als berühmter Professor der Rhetorik in Rom bis 362. Seine Hauptbedeutung hat er als Vertreter der neuplatonischen Schulphilosophie, Anhänger und Nachfolger Plotins und Porphyrs in Rom, Verfasser von Kommentaren und Übersetzungen aristotelischer und neuplatonischer Schriften — vermutlich außer Porphyr auch Plotins Enneaden, vgl. Grandgeorge, St. Augustin et le néoplatonisme, Paris 1896. (Die „platonischen Dialoge" Müller S. 141 sind ein Irrtum.) Daher erregte es großes Aufsehen, als er (vor 357) offen zur christlichen Kirche übertrat, nachdem er schon längst innerlich christlich gesinnt gewesen war. Sofort trat er als eifriger Streiter für die echte nicänische Orthodoxie auf mit den an den Arianer Candidus gerichteten Schriften de gen. verbi div. und den vier Büchern adv. Arium. Die Tendenz geht eigentlich noch mehr als gegen die Arianer gegen die Homöusianer und speziell die zweite sirmische Formel von 357. Demnach müssen die Schriften 357—58 geschrieben sein. Der ungenannte Bischof adv. Ar. I, 28 f., der „von den Beamten gezwungen als Verteidiger seines Verrats kommt", Briefe an die Orientalen schreibt, ut ejiciant a s. ecclesia ὁμοούσιον, und die Leute, mit denen er früher Gemeinschaft gehalten, jetzt verdammt, ist ohne Zweifel Liberius von Rom (s. d. A. Bd XI S. 451). Wann V. die Kommentare zu den Paulusbriefen geschrieben hat (es waren wohl mehr als die drei erhaltenen), läßt sich nicht feststellen. Das Edikt Julians gegen die Ausübung des Lehramts durch Christen veranlaßte ihn zur Niederlegung der Professur. Da er bei seinem Übertritt schon im höchsten Greisenalter stand, ist er vermutlich bald darauf gestorben. Die Bekehrungsgeschichte des berühmten Landsmanns hat auf Augustin später einen großen Eindruck gemacht, um so mehr, als ihm die neuplatonischen Übersetzungen des V. schon so wichtig für seine eigene Entwickelung geworden waren (Aug. conf. VIII, 3. 4). Von den vielen philosophischen

und theologischen Schriften des V., die sich aus seinen eigenen und fremden Angaben vermuten lassen, ist nichts erhalten als das oben angeführte. Mehrere Gedichte sind ihm mit Unrecht zugeschrieben worden.

V. lebt ganz in griechischer Philosophie und Theologie, wie schon sein eigentümliches 5 Sprachgemisch verrät. Mit der dogmatischen Bewegung der letzten Jahrzehnte ist er genau vertraut, litterarische Beziehungen zu Athanasius sind wahrscheinlich. Er ist aber auch als Christ Philosoph geblieben, der das ganze plotinische System fast unverhüllt in seinen dogmatischen Streitschriften entwickelt, und mit seiner Hilfe das nicänische Dogma spekulativ zu erweisen sucht. Die seltsame Verbindung von echtem Neuplatonismus und 10 fanatischer, noch weit über Athanasius hinausgehender Begeisterung für das Wort *ὁμοούσιος*, als die Lösung aller Welt- und Lebensrätsel, ist denn auch recht widerspruchsvoll ausgefallen. Aber er ist ein wirklicher Denker: Fechten mit Worten, wo Gedanken fehlen, genügt ihm nicht. Die Kommentare zu Pl. sind der erste derartige Versuch in lateinischer Sprache. Da sie exegetisch ehrlich und trotz eingemischter Spekulation einfach 15 auf Ermittelung des Wortsinns gerichtet sind, so kommt V. zu vielen dogmatisch bedenklichen Spitzen, z. B. über Petrus und Paulus, die Verdienstlichkeit der Werke, **sola fides**, Jungfrauschaft der Maria. Aber gerade die Äußerungen über **sola fides, mereri etc.** (Harnack a. a. O.) stehen im Ganzen der Gedankenwelt des V. völlig isoliert, bezw. sind sie ganz unpaulinisch zu deuten. Es hat auch wohl wenig Sinn, den Mann einen 20 **Augustinus ante August.** (Harnack) zu nennen, der schreiben konnte: **non omnino peccare peccatum est, sed in peccato perseverare** (MSL 8 S. 1281 B) oder **anima facile virtutem suam tenebit et erit perfecta in Christo** (1239 D). Litterarische Nachwirkung haben die theologischen Schriften nicht gehabt; die Kommentare wohl wegen der erwähnten gefährlichen, an Jovinian und Helvidius erinnernden Redens- 25 arten. Die Trinitätslehre aber war zu spekulativ und zu wenig dogmatisch korrekt, um Nachfolger zu locken. Zudem wurde sie sofort durch die Wendung der dogmatischen Terminologie überholt und unbrauchbar (V. lehnt noch die Unterscheidung zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* ab, obwohl er weiß, daß einige Griechen den Unterschied machen, er hat für „Person" überhaupt keinen Terminus, *λόγος* und Geist fallen ihm immer wieder 30 zusammen). Daher hat die siegreiche Orthodoxie einen ihrer eifrigsten Vorkämpfer so ziemlich totgeschwiegen. Hieronymus warnt extra vor ihm; Augustin erwähnt ihn als christlichen Schriftsteller nur einmal mit Namen. Der Einfluß seiner Theologie auf Augustin ist eine gänzlich unbewiesene Erfindung von Gore. **R. Schmid.**

Victorinus, Bischof von Pettau, Märtyrer 304. — Andreas Rivinus, Sanctae 35 Reliquiae duum Victorinorum, Pictaviensis unius episcopi martyris, Afri alterius Caii Marii, Gothae 1652; Andreas Gallandi, Bibliotheca ueterum patrum tom. IV, Venetiis 1768, fol. 49—64; Martinus Josephus Routh, Reliquiae Sacrae, ed. II, vol. III, Oxonii 1846, p. 451—483. — MSL V, 281—344. Eine neue kritische Ausgabe im CSEL vol. XXXXIX befindet sich im Druck.

40 J. de Launoy, De Victorino episcopo et martyre dissertatio, Paris. 1653, [2]1664 (abgedruckt in Joannis Launoii opera omnia, Coloniae Allobr. 1731, II, 1, 634—649). Die Abhandlung hat den abschließenden Nachweis gebracht, daß Victorinus nicht Bischof von Poitiers (Pictaviensis), sondern von Pettau (Petavionensis) war. — Eine gründliche Zusammenstellung der Nachrichten über Victorinus in AS, Novembris tom. I, Parisiis 1887, fol. 432—443; 45 M. Napotnik, Der hl. Victorinus, Bischof von Pettau, Kirchenschriftsteller u. Märtyrer, Wien 1888 (slovenisch); Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, zweiter Band, Freiburg 1903, S. 593—598; Adolf Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, erster Teil, Leipzig 1893, S. 731—735 und zweiter Teil, zweiter Band, 1904, S. 426—432; Martin Schanz, (in Iwan von Müllers Handbuch d. klass. Altertumswissenschaft 50 Bd VIII), Gesch. d. röm. Litteratur, dritter Teil, zweite Aufl., München 1905, S. 437—439.

J. Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Ticonius und Hieronymus zur Apokalypse, eine litterargeschichtliche Untersuchung, ZkWL VII, 1886, S. 239—257; ders., Der Aufbau der altchristlichen Litteratur, Berlin 1898, S. 35—37; ders., Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes und ihres ältesten lateinischen Auslegers, Greifswald 1901 55 (Festreden der Univ. Greifswald Nr. 9); Ferdinand Kattenbusch, Das apostolische Symbol, erster Band, Leipzig 1894, S. 212—215 („Giebt es sichere Spuren des Symbols des Victorinus Petabionensis?"); Waldemar Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian, Jena 1902 (Hallische Licentiatenschrift), S. 16—20; Leonhard Atzberger, Gesch. d. christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896, S. 566—573; 60 Wilhelm Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1906, S. 53—55.

Hieronymus widmet im 74. Kapitel seines Buches **de uiris illustribus** dem ältesten Exegeten der lateinischen Kirche, Victorinus, den er nach dem Alexandriner Anatolius (unter

den Kaisern Probus 276—282 und Carus 282—284) und vor dem Presbyter Pamphilus (Märtyrer in der Verfolgung des Maximinus 16. Februar 309) behandelt, folgende Worte: Victorinus, Petabionensis episcopus, non aeque latine ut graece nouerat. Vnde opera eius grandia sensibus uiliora uidentur compositione uerborum. Sunt autem haec: commentarii in Genesim, in Exodum, in Leuiticum, in Esaiam, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Canticum Canticorum, in Apocalypsim Johannis, aduersum omnes haereses, et multa alia. Ad extremum martyrio coronatus est (MSL XXIII, 683). Das Martyrium fällt in die Zeit der Verfolgung unter Diokletian und zwar kaum in die ersten Monate, sondern doch wohl wie etwa das Martyrium des Bischofs Irenäus von Sirmium in Pannonien (25. März 304) in den Verlauf des Jahres 304. Die Martyrologen, zuerst Ado, Erzbischof von Vienne (c. 870), geben das Datum des 2. Dezember an.

Schon im 18. Kapitel seines Schriftstellerkatalogs hatte Hieronymus bei Besprechung des Papias den Victorinus als Chiliasten gekennzeichnet. „Papias soll die jüdische Tradition (δευτέρωσιν) der 1000 Jahre vertreten haben. Ihm folgten Irenäus, Apollinaris und die andern, welche behaupten, der Herr werde nach der Auferweckung im Fleisch mit den Heiligen regieren. Auch Tertullian in seinem Buch über die Hoffnung der Gläubigen (de spe fidelium), Victorinus von Pettau und Lactantius sind im Schlepptau dieser Meinung“ (MSL XXIII, 637). Mit dieser Stelle berührt sich eine ähnliche Aufzählung im elften Buch des Ezechielkommentars, wo Hieronymus „viele der Unsern“ als Vertreter jüdischer Fabeln (δευτερώσεις) namhaft macht. Es werden erwähnt Tertullians eben genanntes Buch, des Lactantius siebentes Buch, des Victorinus zahlreiche Ausführungen (crebrae expositiones) — et nuper Severus noster in dialogo cui Gallo nomen imposuit (MSL XXV, 339). Es sind die Aussagen über Nero und den Antichrist gemeint, welche im zweiten Dialog des Sulpicius Severus mit einem gallischen Mönch Kap. 14 dem Martinus von Tours in den Mund gelegt werden (MSL XX, 211 u. 212).

Die Angaben des Hieronymus über Victorinus bedürfen der Erläuterung und Ergänzung.

Daß Victorinus nicht Bischof von Poitiers, wie man früher vielfach annahm, sondern von Pettau (jetzt in Steiermark) war, bedarf nach den Ausführungen J. de Launoy's a. a. O. keines weiteren Beweises mehr. Poetovio (das ist die Schreibung der Inschriften) war eine am Drau gelegene Stadt in der römischen Provinz Pannonia Superior an der Grenze der Provinz Noricum, zu der sie nach der Zeit Konstantins gerechnet wurde. Sie wird erstmals von Tacitus (hist. III, 1) zum Jahre 69 unserer Zeitrechnung erwähnt und trägt auf Inschriften den vollen Namen colonia Ulpia Trajana Poetovio. In der von Trajan kolonisierten, mit Römern bevölkerten Stadt war das Winterlager der legio XIII. gemina; ein kaiserlicher Palast lag außerhalb der Mauern. Die Nachrichten über die Stadt hat Mommsen im Corpus inscriptionum lat. vol. III, 1 (1873), p. 510 vollständig gesammelt; auf p. 511—520 werden die in Poetovio und der Umgegend gefundenen Inschriften Nr. 4015—4098 mitgeteilt. Die Entstehung einer christlichen Gemeinde in Poetovio liegt im Dunkel; sie tritt mit dem Bischof Victorinus in die Geschichte ein. Es werden dann im 4. Jahrhundert noch zwei Bischöfe genannt. Aprianus de Petabonione Pannoniae erscheint unter den Vätern des Konzils zu Sardica (343); er gehörte zu den Bischöfen, die den Brief des Athanasius an die Mareotischen Gemeinden in Unterägypten unterschrieben (MSL LVI, 57 und 852). Die Väter der Synode von Aquileja (381) rühmen in ihrem Schreiben an die Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius den Bischof Marcus und klagen den Arianer Julianus Valens an, der Petavione superpositus fuerat sancto uiro Marco, admirabilis memoriae sacerdoti (MSL XVI, 943).

Daraus, daß Victorinus „nicht ebenso lateinisch wie griechisch verstand“, braucht nicht geschlossen zu werden, daß er von Geburt ein Grieche war. Seine Heimat kann recht wohl in Pannonien gewesen sein; auf einer Reihe von Inschriften in den beiden Provinzen (inferior und superior) begegnet der Name Victorinus. Auch griechische Namen kommen vor wie Chryseros (Χρυσέρως) oder Philadespotus (Φιλαδέσποτος), vgl. die Nr. 4018 und 4032. Das Urteil: non aeque latine ut graece paßt genau auf die Urneninschrift Nr. 4075. Aurelier, Demetrius und Felicitas (die Namen sind mit griechischen Buchstaben geschrieben) widmen *Εὐσταθί(ῳ) ταῦτα* qui uixit Ann. II M(enses) VIII D(ies) VIII ... *γονεῖς υἱῷ γνησίῳ*. Nur der Relativsatz ist lateinisch, alles andere griechisch. Es tritt hier ein starker Einschlag griechischer Bildung zu Tage, wie er auch bei Victorinus angenommen werden muß. In seinen Kommentaren zeigt er sich als Kenner

und Benützer griechischer Werke wie des Papias, vor allem des Origenes, dann auch des Irenäus und des Hippolyt. Über das Verhältnis des Victorinus zu Hippolyt schreibt Hieronymus: Hippolyti martyris uerba ponamus, a quo et Victorinus noster non plurimum discrepat (ep. 36, 16; MSL XXII, 460). Die Beziehungen zu
5 Origenes erwähnt Hieronymus an einer Reihe von Stellen (ep. 61, 2 und 84, 7; adu. libros Rufini III, 14; comment. in Eccles. zu 4, 13; vgl. MSL XXII, 603 und 749, XXIII, 467 und 1050, 1051). Man erhält den Eindruck, daß Victorinus die Vorlagen des Origenes in freier Bearbeitung wiedergegeben hat, ohne sich, wie sein Chiliasmus beweist, theologisch streng an ihn zu binden. Die stilistische Form der Bearbeitung
10 mißfiel dem Hieronymus. Er billigt dem Bearbeiter in dieser Beziehung wohl eruditionis uoluntatem, nicht aber eruditionem zu; Victorinus könne seine Meinung nicht ordentlich ausdrücken; es gelte von ihm das Wort 2 Ko 11, 6: etsi imperitus sermone, non tamen scientia (ep. 70, 5 und 58, 10, Prolog zum Jesajakommentar; vgl. MLS XXII, 668 und 585, XXIV, 20. 21). In der That zeigt das Lateinische des Victorinus, wie
15 die Überreste seiner Schriften beweisen, neben einem starken Einschlag von Gräcismen das Gepräge schwerfälliger Unbeholfenheit. Daß er, bevor er Bischof wurde, Redner gewesen sein sollte, wie Cassiodorius annahm (Victorinus ex oratore episcopus, vgl. MSL LXX, 1117 und 1119), ist ausgeschlossen. Es liegt eine Verwechslung mit dem aus Afrika stammenden Rhetor C. Marius Victorinus in der Mitte des 4. Jahrhunderts vor,
20 der auch exegetische Schriften verfaßt hat, von denen Kommentare zum Galater-, Philipper- und Epheserbrief erhalten geblieben sind (abgedruckt bei A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio, tom. III, pars II, Romae 1828); vgl. den vorausgehenden Artikel S. 613, 53 ff.

Hieronymus zählt im Schriftstellerkatalog neun Kommentare des Victorinus auf, acht alttestamentliche und einen neutestamentlichen. Die Aufzählung ist aber nicht vollständig;
25 Hieronymus selbst erwähnt anderwärts zweimal einen auch von Cassiodorius bezeugten Matthäuskommentar dieses Autors, den er mit dem des Hilarius vergleicht (praeterea commentarios uiri eloquentissimi Hilarii et beati martyris Victorini, quos in Matthaeum diuerso sermone, sed una gratia spiritus ediderunt, post paucos dies ad uos mittere disposui, ne ignoretis, quantum nostris quoque homi-
30 nibus sanctarum scripturarum quondam studium fuerit — MSL XXVI, 220; vgl. ebenda S. 20), und aus dem er die Auffassung mitteilt, die Victorinus von den „Brüdern des Herrn" hatte (adu. Heluid. 17: fratres ... propinquitate, non natura — MSL XXIII, 201). Wenn Ad. Harnack schreibt, die Auswahl zeige, daß Victorinus die hl. Schrift in ihren Hauptteilen den Lateinern durch exegetische Bemühungen
35 habe nahebringen wollen, nur an Paulus habe er sich nicht gewagt (a. a. O. S. 428), so ist der letzte Satz zu beanstanden; er hätte doch hier ebensogut wie bei den alttest. Kommentaren sich an die Arbeiten des Origenes anlehnen können. Die Gründe der Auswahl, die Victorinus getroffen hat, bleiben im Dunkeln.

Von der ganzen Auslegungsarbeit des Victorinus ist uns nur der Apokalypse-
40 kommentar erhalten geblieben. Denn der ebenfalls erhaltene Traktat de fabrica mundi (bei Routh a. a. O. S. 451—461), der in einer Handschrift der Londoner Lambethbibliothek (Nr. 414) aus dem 10. oder 11. Jahrhundert vorliegt, ist nicht etwa ein Bestandteil des Genesiskommentars, sondern eine freie Abhandlung über die Schöpfungswoche, die Königin aller Wochen (omnium septimanarum regina im verbesserten Text), wobei namentlich
45 die Bedeutung der Siebenzahl eingehend hervorgehoben wird. Der wahre Sabbath ist das siebente Jahrtausend, in welchem Christus mit seinen Auserwählten herrschen wird. Der chiliastische Standpunkt wie die sprachliche Form des Schriftstücks erheben seine Echtheit über allen Zweifel.

Die neue Ausgabe des Apokalypsekommentars macht den Versuch, die höchst lehrreiche
50 Geschichte der Überlieferung und Bearbeitung des Kommentars in allen ihren einzelnen Stadien zur Anschauung zu bringen. Der echte Text des Victorinus liegt in einer jungen Handschrift der vatikanischen Bibliothek, im codex Ottobonianus lat. 3288 A aus dem 15. Jahrhundert, vor. Es ist dieselbe Handschrift, der A. Mai die oben erwähnten Kommentare des C. Marius Victorinus entnahm; die ganze Handschrift ist mit Victoriana angefüllt
55 (vgl. die Beschreibung A. Mais a. a. O. S. 147). Den wertvollsten Teil der Handschrift erkannte A. Mai um so weniger, als dem Apokalypsekommentar der Prolog des Hieronymus vorausgeht, der die Umarbeitung beschreibt, die der Kirchenmann mit dem chiliastischen Werke vorgenommen hatte; aber gleichwohl folgt nicht der Text dieser Umarbeitung, sondern der ursprüngliche Kommentar. Hieronymus hat, wie man nun sieht, nicht nur den chiliastischen
60 Sauerteig auszufegen versucht, sondern auch andere Spuren höchsten Altertums getilgt. So

folgte z. B. Victorinus in der Verteilung der Tiersymbole Apk 4, 7. 8 auf die vier Evangelisten den Spuren des Irenäus, der Verbindungslinien zwischen dem Löwen und Johannes, dem Rind und Lukas, dem Menschen und Matthäus, dem Adler und Markus gezogen hatte. Dieselben Verbindungen finden wir in dem echten Text des Victorinus, nur mit anderer Reihenfolge der Evangelisten (Johannes, Matthäus, Lukas, 5 Markus), wie sie der alt-ägyptischen Ordnung bei Origenes und andern Zeugen entspricht. Hieronymus dagegen korrigierte die ihm geläufigen Verbindungen in den Victorinustext hinein und verband Markus mit dem Löwen, Johannes mit dem Adler. Dabei tilgte er die dem Werke des Papias entnommenen Worte des Victorinus: Marcus interpres Petri ea quae in munere docebat commemoratus conscripsit, sed non ordine. 10 Man begegnet bei genauer Vergleichung einer ganzen Reihe von kleinen Änderungen. Die bedeutendste ist die Beseitigung des chiliastischen Schlußabschnittes, in dem Victorinus ein prachtvolles Gemälde der Endzeit, zumeist mit Verwendung alttestamentlicher Prophetenworte, entworfen hatte (vgl. die vorläufige Mitteilung im ThLB 1895 Nr. 17, Sp. 193—199 und J. R. Harris, A new patristic fragment, The Expositor 1895, S. 448—455). 15 Die durchgängige Betonung der inneren Einheit und des wesentlichen Zusammenhanges zwischen Altem und Neuen Testament gehört überhaupt zu den hervorstechenden Eigentümlichkeiten des Kommentars, der, ohne jemals Marcion bei Namen zu nennen, in lebhafter Bestreitung marcionitischer Ansichten den richtigen Gebrauch des alttestamentlichen Schriftwortes zu zeigen bemüht ist. 20

Dem ursprünglichen Text tritt die Bearbeitung des Hieronymus gegenüber, die in einer Reihe von Handschriften und in einer Pariser Erstausgabe vom Jahr 1543 (abgedruckt in den älteren Väterbibliotheken, z. B. in de la Bigne's Bibliotheca SS. Patrum, tom. VI, 713—730, Paris 1575 und in der Maxima Bibliotheca veterum] Patrum, Ludg. 1777, tom. III, 414—421) vorliegt. Wie der Prolog 25 mitteilt, hat Hieronymus auf Bitten eines ihm befreundeten Anatolius die nicht leichte, mit den Gefährlichkeiten einer Meerfahrt vergleichbare Arbeit unternommen, das Werk des egregius uir, dessen Chiliasmus schon früher von Papias in Hierapolis und dem ägyptischen Bischof Nepos (vgl. Bd XIII S. 710) vertreten worden sei, von den buchstäblichen chiliastischen Auslegungen zu reinigen und an Stelle der 30 getilgten Abschnitte richtige Deutungen einzusetzen, die Hieronymus „maiorum libris" entnommen zu haben bekannte. Wie sich herausstellt, hat er im wesentlichen den Apokalypsekommentar des Donatisten Ticonius geplündert. Der Vergleich zwischen der editio Victorini und der recensio Hieronymi, die aufeinander gegenüberstehenden Seiten abgedruckt werden, gewährt einen lehrreichen Einblick in die Arbeitsweise des 35 Mannes. Bald glättet er den ungefügen Stil des schlechten Lateiners, bald nimmt er theologische Korrekturen vor. Der schwächste Teil der Arbeit ist der spiritualistisch verwässerte Schlußabschnitt, der in den polemischen Satz ausläuft: Ergo audiendi non sunt, qui mille annorum regnum terrenum esse confirmant, qui cum Cerintho haeretico sentiunt. So mußte also Victorinus, dessen Namen der Kommentar nach wie 40 vor trug, sich selber verketzern.

Auch nach Hieronymus blieb der Victorinuskommentar im Fluß des Werdens. Das nächste Stadium seiner Entwickelung wird durch die oft recht mechanische, zu vielfachen Wiederholungen führende Hinzufügung eines volleren, wenn auch nicht vollständigen Apokalypsetextes gekennzeichnet. Dazu kommen dann noch mancherlei andere Zusätze, z. B. 45 der Versuch, auf den Victorinus und auch Hieronymus noch verzichtet hatten, den durch die Zahl 666 bezeichneten Zukunftsnamen des Antichrists durch Angabe bestimmter Namen zu deuten. Diese erweiterte Rezension ist in einer Reihe von Handschriften erhalten; sie lag auch dem spanischen Presbyter Beatus von Libana (vgl. über ihn Bd I S. 181, 8 ff.) vor, als er die Kompilation seines Apokalypsekommentars (gedruckt Madrid 1770, opera 50 et studio Henrici Florez) herstellte. In selbstständigem Druck ist sie bisher noch nicht erschienen.

Ein weiteres Stadium der fortschreitenden Überarbeitung wird durch den Text bezeichnet, den die Handschrift CCXLVII der Bibliotheca Casinensis aus dem 11. oder 12. Jahrhundert darbietet. Sie ist in dem dem 5. Bande der Bibliotheca Casinensis 55 (1894) beigegebenen Florilegium Casinense p. 1—12 abgedruckt und liegt auch dem Text zu Grunde, der sich in der überaus seltenen Bologneser Erstausgabe des Basilius Millanius Monachus Casinas (Bononiae 1558), in der Väterbibliothek des Andreas Gallandi a. a. O. und MSL V, 317—344 findet. Der Bearbeiter hat eine aus den verschiedenen Überlieferungsformen gemischte Textgestalt 60

hergestellt, eine in der Überlieferung frühzeitig durch Blätterverstellung eingetretene und dann herrschend gewordene Unordnung beseitigt und im Widerspruch mit der Urgestalt des Kommentars mancherlei kleinere Umstellungen vorgenommen, um den Kommentar in völligen Einklang mit dem fortlaufenden Apokalypsetext zu bringen. Das Streben nach 5 Erweiterung hat auch ihn zu einer Reihe von Zusätzen veranlaßt. So ist der erwähnte Schlußsatz des Hieronymus nun mit der Begründung versehen: Nam regnum Christi quod nunc est sempiternum erit in sanctis, cum fuerit gloria post resurrectionem manifestata sanctorum. Eine ausführliche Erörterung ist der Zahl 666 gewidmet. Es werden nicht nur die Namen Teitan (zuerst bei Irenaeus adu. 10 haereses V 30, 3) und Diclux (Umstellung der lateinischen Zahlzeichen DCLXVI) besprocheu, die der Text der zweiten Stufe der Victorinusbearbeitung darbietet, sondern auch die Deutungen afrikanischen Ursprungs angeführt, die nach der Zeit des Hieronymus als Glosseme in die im übrigen seine Bearbeitung darbietenden Handschriften eingedrungen waren: Ἄντεμος id est honori contrarius (vgl. den Kommentar des Primasius, 15 MSL LXVIII, 884) und Γενσήρικος = Genserich, Vandalenkönig und Verfolger der katholischen Kirche in Afrika (vgl. Bd XX S. 428, 9 ff.). Mit dieser dritten Rezension ist die Geschichte der Fortbildung des Victorinuskommentars abgeschlossen.

Das sichere Erbe aus der litterarischen Hinterlassenschaft des Victorinus ist mit der Besprechung des Apokalypsekommentares und des Traktates de fabrica mundi um-20 schrieben. Es bleibt noch übrig, einige Schriften zu erwähnen, mit denen der Name des Märtyrerbischofs in eine festere oder losere, in keinem Falle aber zweifelsfreie Verbindung gebracht worden ist.

Hieronymus hat dem Victorinus ein Werk aduersum omnes haereses zugeschrieben, und in Übereinstimmung damit steht die Bemerkung des Optatus von Mileve: Marcion, 25 Praxeas, Sabellius, Valentinus et ceteri usque ad Cataphrygas temporibus suis a Victorino Petavionensi et Zephyrino Urbico et a Tertulliano Carthaginiensi et ab aliis adsertoribus ecclesiae catholicae superati sunt (de schismate Donatistarum I, 9, vgl. MSL XI, 898 und 899). Das für verloren geltende Werk wäre wiedergefunden, wenn, wie manche Forscher anzunehmen geneigt sind, 30 das unter den Werken des Tertullian stehende, den Präskriptionen angehängte Büchlein, das denselben Titel trägt, mit ihm zu identifizieren wäre (vgl. besonders Ad. Harnack a. a. O. S. 430—432). Allein der Stil dieses Büchleins zeigt nicht die Ausdrucksweise des Victorinus. Ein vergleichbares Apokalypsecitat (2, 6) hat abweichenden Wortlaut. Vor allem aber würde Marcion, wenn man die Polemik des Apokalypsekommentars in 35 Betracht zieht, anders charakterisiert sein, als es in dem libellus der Fall ist. Wenn Optatus von Mileve unter den Häretikern an erster Stelle Marcion und unter den siegreichen Verteidigern des katholischen Glaubens an erster Stelle Victorinus nennt, so stellt er eine Beziehung zwischen den beiden her, die durchaus dem Sachverhalt entspricht, wie er im Kommentar hervortritt. Aber in dem libellus ist von dieser besonderen Beziehung 40 nichts zu merken.

Was den antimarcionitischen Charakter betrifft, so würde das pseudotertullianische Gedicht aduersus Marcionem libri quinque (vgl. Bd VI S. 406 und 407) vortrefflich zu der polemischen Tendenz des Apokalypsekommentars stimmen. Ich habe ZfWL VII (1886) S. 254—256 an einer Reihe von Stellen einen solchen Zusammenklang der 45 Gedanken und Worte nachgewiesen, wie er sonst nur in verschiedenen Werken eines und desselben Mannes vorzukommen pflegt. Ob die Annahme einer gemeinsamen Quelle, nämlich des griechischen Apokalypsekommentars Hippolyts, zur Erklärung der Übereinstimmung hinreicht, bleibt noch zu untersuchen. Hans Waitz hat in der Schrift: Das pseudotertullianische Gedicht aduersus Marcionem (1901) den Nachweis zu führen ver-50 sucht, daß der Dichter Commodian noch im 3. Jahrhundert das Gedicht in Afrika geschrieben habe. Dagegen habe ich im Theologischen Litteraturbericht XXVI (1903) S. 225 und 226 entscheidende Instanzen vorgebracht, und überdies ist die ganze Commodianfrage durch das Buch von Heinrich Brewer S.J. über Commodian (Kommodian von Gaza, ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, Pader-55 born 1906 = VI. Band 1. und 2. Heft der Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch) in ein völlig neues Stadium gerückt. Brewer verspricht, bei anderer Gelegenheit zu zeigen, daß das Gedicht um die Wende des 4./5. Jahrhunderts entstanden ist und einen ganz anderen als Commodian zum Verfasser hat (S. 18 Anm. 1).

60 Im 11. Heft der Studi e Testi veröffentlichte G. Mercati Anonymi chiliastae

in Matthaeum c. 24 fragmenta (Rom 1903, p. 23—45), und Ad. Harnack war geneigt, dem Urteil Mercatis zuzustimmen, daß die Bruchstücke dem Victorinus zuzuweisen seien. Dagegen hat A. Souter in einer eingehenden Untersuchung den Beweis geliefert, daß der Verfasser des Fragments und der sog. Ambrosiaster in engster Verwandtschaft miteinander stehen (The Journal of theological studies, vol. V, p. 608—621). 5

Zuletzt hat Dr. P. Justinus Wöhrer in der Schrift „Studien zu Marius Victorinus" (Wilhering 1905) in den Grenzstreit der Victoriner zu Gunsten des Bischofs von Pettau einzugreifen versucht. Von den sieben Schriften, die der S. 616, 52 erwähnte codex Ottobonianus lat. 3288 A enthält (1. Apokalypsekommentar, 2. Kommentar zum Galaterbrief, 3. Kommentar zum Philipperbrief, 4. Über die Worte der Schrift: factum est uespere 10 et mane dies unus, vgl. MSL VIII, 1009—1014, 5. Ad Justinum Manichaeum contra duo principia Manichaeorum et de uera carne Christi, vgl. MSL VIII, 999—1010, 6. Kommentar zum Epheserbrief, 7. De physicis, vgl. MSL VIII, 1295 bis 1310) möchte Wöhrer außer der ersten auch die vierte, fünfte und siebente dem Victorinus von Pettau zuweisen (a. a. O. S. 38—42). Allein der Stil dieser Schriften 15 unterscheidet sich sehr von der Ausdrucksweise des Bischofs von Pettau, und auch die Gedanken der vierten Schrift zeigen keine Verwandtschaft mit dem Traktat de fabrica mundi. Überdies wird der vierten und fünften Schrift schon durch ihre Zwischenstellung zwischen die Kommentare zu paulinischen Briefen, die eigens dem „Philosophen" Victorinus d. h. dem Rhetor C. Marius Victorinus Afer zugeschrieben sind, die gleiche Herkunft zu- 20 gesprochen Ob die in der anonymen Abhandlung de physicis vorliegende Verteidigung des biblischen Schöpfungsberichtes auch diesem Rhetor angehört, mag bezweifelt werden; der Bischof von Pettau hat in keinem Falle etwas mit ihr zu thun. Man braucht nur ein paar Sätze zu lesen, um sich davon zu überzeugen. **Johannes Haußleiter.**

Viehzucht bei den Hebräern. — Litteratur: Die verschiedenen Handbücher der 25 Archäologie und die Bibelwörterbücher unter: Viehzucht, Schaf, Ziege &c.; L. Anderlind, Ackerbau und Viehzucht in Syrien, insbes. in Palästina ZdPV IX, 1886, S. 1—73.

1. In Syrien und dem Hinterland sind in erster Linie die Nomaden der syr.-arab. Steppe Viehzüchter von Beruf d. h. solche, die von Viehzucht leben und wenig oder keinen Ackerbau daneben treiben. Vereinzelte Stämme, z. B. die Slêbi, leben allerdings von der Jagd; 30 aber das ist eine Ausnahme, und auch sie treiben nebenher die Viehzucht so gut wie die anderen, sie haben wenigstens ihre Pferde und Kamelherden. Hier in der Steppe ist das Nomadenleben unzertrennlich mit der Viehzucht verbunden und die einzige mögliche Form, sie zu betreiben. Die Herden müssen ihre Weideplätze und Tränkplätze je nach der Jahreszeit und den Wasserverhältnissen wechseln. In zweiter Linie ist aber auch die Viehzucht 35 des Kulturlandes, wo die ansässige Bevölkerung lebt, zu allen Zeiten eine bedeutende gewesen. Zahlreiche Landstriche Palästinas sind kaum oder gar nicht für den Ackerbau, wohl aber recht gut für die Viehzucht in irgend einer Form geeignet. An vielen Bergabhängen des ganzen Landes, wo kein Bauer mehr pflügen kann, auch keine Terrassierung möglich ist, wächst doch nach dem Regen genügend Gras für manche Herde, das die 40 kletternden Ziegen erreichen können. Dasselbe gilt von ausgedehnten Strichen der Steppe Juda, zum Toten Meer hin, wo Engedi noch heute seinen Namen „Ziegenquelle" trägt. Das Hügelland des Negeb ist in der Hauptsache stets Weideland gewesen, dort wohnte z. B. der reiche Herdenbesitzer Nabal (1 Sa 25, 2 ff.). Andre Striche des Westjordanlands sind für den Ackerbau nicht geeignet, weil sie zu feucht und sumpfig sind, so in den 45 Ebenen Saron und Jezreel; sie bieten fette Weideplätze für die Rinderherden. Vom Ostjordanland gilt im AT Basan als vorzüglich geeignet für Rinderzucht (Am 4, 1), und die große Hochebene der Moabiter und Ammoniter, die in die syrisch-arabische Steppe übergeht, als Weideland für Schafe und Ziegen (s. u.). In allen diesen Landstrichen ist selbst in der Zeit größter Kulturblüte Palästinas stets eine Viehzucht treibende Bevölke- 50 rung gewesen, nur darf man dieselbe nicht ohne weiteres sich als reine Nomaden nach dem Vorbild der Beduinen denken. Vielmehr sind die großen Herdenbesitzer der Natur der Sache nach auch zugleich die Großgrundbesitzer; denn auf fremdem Lande können sie doch ihre Herden nicht immer weiden lassen. Zum Weiden des Viehs haben sie ihre bezahlten oder leibeigenen Hirten, sie selbst wohnen im Dorf oder in der Stadt als an- 55 gesehene und reiche Bürger derselben.

So war es vor der Einwanderung der Israeliten in Kanaan und so blieb es nachher. Die Erzählung des AT schildert uns die Patriarchen als solche Hirten großen Schlags, die allerdings noch unter Zelten leben. Aber sie läßt sie doch nicht im ganzen

Land herumirren, sondern sie bleiben an einem bestimmten Ort. Als Hirten und Viehzüchter werden dann Jakobs Söhne und Nachkommen dem Pharao gegenüber bezeichnet und erhalten als Aufenthaltsort das Weideland Gosen (Gen 46, 32—34). Jedenfalls kamen die Israeliten als Nomaden und Viehzüchter in das Land Kanaan mit seiner hochentwickelten Kultur. Sie gingen hier in der Hauptsache zum ansässigen Leben und zum Ackerbau über, ein Prozeß, der sich natürlich langsam und namentlich ungleichmäßig in den verschiedenen Gegenden des Landes vollzog. Auch im Ackerbauland war ein großer Unterschied, ob sie in einem Distrikt mit dichter Kanaanäischer Bevölkerung Aufnahme fanden oder in einem nur spärlich besiedelten und noch nicht angebauten Landstrich. Vor allem aber gab es, wie schon erwähnt, in Palästina weite Landstrecken, die nur für Viehzucht geeignet waren. In diesen hat sich natürlich allezeit das Hirtenleben erhalten. Wir sehen im Süden z. B. Nabal als großen Herdenbesitzer (1 Sa 25, 2), David wird hinter der Herde weggeholt (1 Sa 16, 11 f.), Amos bezeichnet sich als Hirten d. h. Herdenbesitzer aus Thekoa (Am 7, 14). Das Gebiet der ostjordanischen Stämme Ruben, Gad, Makhir wird als Weideland bezeichnet (Nu 32, 2 ff.; 32, 40; Dt 3, 15 ff.), und sein Vieh wird vom Propheten Amos gerühmt (Am 4, 1). Die Könige selbst haben bedeutenden Herdenbesitz. David hat seine besonderen Beamten für die Aufsicht über seine verschiedenen Herden (1 Chr 27, 29—35), Absalom feiert die Schur seiner Schafe als großes Fest (2 Sa 13, 23), und insbesondere wird von Usia erzählt, daß er seinen Herden in der Schephela und in der Ebene große Sorgfalt zugewendet, Herden-Türme (s. u.) in der Steppe für sie erbaut und Cisternen ausgehauen habe (2 Chr 26, 10). Von welcher Bedeutung die Viehzucht stets für das Volksganze war, sieht man daraus, daß im Segen und in der Verheißung das Gedeihen und die Mehrung der Herde nicht fehlen darf (Dt 8, 13; 28, 4; Jer 31, 27; 33, 12 f. u. ö.). Zahlreiche Bilder und Wendungen der Sprache sind vom Hirtenleben hergenommen: die Fürsten des Volks werden seine Hirten genannt (2 Sa 5, 2; 7, 7; Jer 23, 2—4 u. a.), Israel ist die Herde Jahwes (Sach 10, 3) und Jahwes liebende Fürsorge für die Frommen kann mit keinem schöneren Bild gezeichnet werden als mit dem des treuen Hirten (Ps 23). Die Gesetzgebung, die Eigentumsrechte betreffend, nimmt auf die Verhältnisse der Viehzucht besondere Rücksicht (s. u. § 5). Daß außerdem der Ackerbauer sich seine Rinder zur Arbeit, seine Schafe und Ziegen wegen Milch und Wolle hielt, je nach seinem Vermögen, versteht sich von selbst.

Es ist, wie gesagt, die ansässige Bevölkerung, welche diese Viehzucht betreibt. Daß in den Gegenden, wo sie zu Hause war, also besonders im Süden und im Ostjordanland, das Nomadenleben und Nomadensitten sich länger erhalten haben, ist begreiflich. Ist es doch jetzt noch so, daß die Städtebewohner jener Gegenden, z. B. von Kerak &c., halbe Beduinen sind in Tracht, Sprache und Gebräuchen. Speziell von einem Stamme aus dem Süden, dem judäisch-kalebitischen Stamme der Rekabiten (1 Chr 2, 55), wissen wir, daß er noch bis in die Zeit Jehus beim Nomadenleben geblieben ist. Aus ihm ist dann die Sekte der Rekabiten geworden, die von ihrem Stifter Jonadab ben Rekab, der unter Jehu lebte (2 Kg 10, 15 ff.), die Satzung erhielt, auch fernerhin als Nomaden in Zelten zu hausen und keine Häuser zu bauen, von der Viehzucht zu leben, und weder Äcker zu bebauen noch Weinberge anzulegen, ein aus den Verhältnissen jener Zeit sich erklärender Protest gegen alle Kultur und für die gute alte fromme Sitte (Jer 35).

2. Den Hauptteil des Viehbestands (mikneh מִקְנֶה = Besitz) von Palästina bildet in alter und neuer Zeit das Kleinvieh (ṣôn צֹאן). In welchem Umfang es noch heute gehalten wird, zeigt beispielsweise die amtliche Statistik des Regierungsbezirks Jerusalem (2000 qkm), die nach mehreren Jahren verheerender Viehseuche noch immer 90 000 Stück aufweist, also 45 auf den qkm (in Deutschland 18 Schafe und 6 Ziegen = 24 Stück). Dabei wissen es die Bauern der Steuer wegen schon so einzurichten, daß nicht alles genau aufgeschrieben wird (MuNDPV 1905, 65 f.). Überdies ist der Bezirk nicht der reichste an Kleinvieh, eher der ärmste; das Ostjordanland und die Jezreelebene sind noch heute viel reicher. Leider existiert keine Zählung des Großviehs. Im Altertum war der Viehstand natürlich viel bedeutender. Wenn die Israeliten von den Midianitern 675 000 und von den Hagritern 250 000 Stück Kleinvieh erbeuten (Nu 31, 32; 1 Chr 5, 21), oder wenn Salomo 120 000 Stück beim Tempelweihfest opfert (1 Kg 8, 63), so sind diese Zahlen natürlich nach oben abgerundet. Aber die Angaben, daß Hiob 7000 Schafe und 1000 Rinder besessen (Hi 1, 3), Nabal 3000 Schafe und 1000 Ziegen (1 Sa 25, 2), daß König Mesa von Moab jährlich 100 000 Lämmer und die Wolle von 100 000 Schafen als Tribut gezahlt (2 Kg 3, 4), halten sich ganz in den Grenzen des Wahrscheinlichen.

Das palästinensische Schaf (seh Schaf; 'ajil Widder; râchêl Mutterschaf; kar Fettlamm; țâleh junges Milchlamm; kebes oder keseb das ältere Lamm, einjährig und darüber) ist in der Hauptsache das zu den Fettschwänzen gehörige breitschwänzige Schaf (ovis laticaudata oder platyura, s. Tristram nat. hist. of the Bible 143). Es ist von mittlerer Größe, hat einen starken Leib, aber dünne Beine, schöne krause Haare, eine hohe gekrümmte Rammsnase und breite schlaffe Ohren. Seine Wolle ist in der Regel weiß, seltener gesprenkelt und dunkel (Jes 1, 18; Da 7, 9; Ps 147, 16; Gen 39, 32. 35 u. a.). Der Widder hat gebogene oder auch einfach rückwärts gekehrte Hörner, die weiblichen Tiere sind ungehörnt. Das charakteristische Merkmal der Rasse ist der Fettschwanz, der 10—15 Pfund, ja in einzelnen Fällen bis zu 30 Pfund schwer ist. Was Herodot vom arabischen Schaf erzählt (III, 113), daß die Hirten seinen Fettschwanz auf ein kleines Wägelchen legen, damit er nicht beim Nachschleppen beschädigt werde, gehört natürlich zu den berühmten herodotischen Fabeln, auch für die langschwänzige Rasse Arabiens, von wo er es berichtet. Die Zeit des Wurfs der Schafe ist Dezember und Januar; eine Minderheit Tiere wirft zweimal im Jahre, im Dezember die Frühlinge, im Juni die Spätlinge, worauf aber im nächsten Jahr dann nur ein Wurf erfolgt. Wie man glaubte, durch gewisse Manipulationen gesprenkelte und dunkelfarbige Nachkommenschaft erzielen zu können, erzählt Gen 30, 34—43. Im Norden des Landes findet sich noch heute eine dem Merinoschaf ähnliche Art ohne Fettschwanz vor. Ob es diese schon in alter Zeit im Lande gab, wissen wir nicht. Dagegen sind die breitschwänzigen Schafe schon auf assyrischen Reliefs abgebildet und den klassischen Naturforschern (Plinius 2c.) wohl bekannt. Aus den Opferbestimmungen des israelitischen Gesetzes ersehen wir mit aller Deutlichkeit, daß es sich stets um Fettschwänze handelte. Unter den Fettstücken, die vom Opfertier Jahwe zufallen, ist beim Schaf stets der Fettschwanz ('aljâ אַלְיָה) genannt (Ex 29, 22; Le 3, 9; 7, 3; 8, 25; 9, 19).

Die Schafe oder die männlichen Lämmer waren das gewöhnlichste Schlachtvieh zu allen Zeiten (1 Sa 25, 18; 2 Sa 12, 4; Am 6, 4 u. ö.), doch war Fleischnahrung ja in alter Zeit etwas Seltenes und ist es noch heute für den Fellachen. Nur die Reichen natürlich und vor allem die Tafel des königlichen Hofes brauchten täglich ihr Fleisch (vgl. 1 Kg 4, 23). Dementsprechend waren die Schafe auch die am häufigsten dargebrachten Opfertiere (1 Sa 7, 9; Jes 1, 11 u. a.); in alter Zeit war ja jedes Schlachten zugleich ein Opfern. Nach dem Gesetz werden sie geopfert beim täglichen Morgen- und Abendopfer (Ex 29, 38 ff.; Nu 28, 3 ff., je ein einjähriges männliches Lamm), als Brandopfer (Le 1, 10, männliche Tiere), Dankopfer (Le 3, 7, männlich oder weiblich), Reinigungsopfer (Le 12, 19). Weibliche Schafe sind besonders vorgeschrieben beim Sünd- und Schuldopfer (Le 4, 32 ff., 5, 6) und beim Reinigungsopfer der Aussätzigen (Le 14, 10). Der Widder gilt als besonders wertvolles Schlachttier (Ex 39, 18) und Opfertier, das namentlich bei den großen Festopfern (Neumond, Nu 28, 11; Passah, Nu 28, 19; Wochenfest, Nu 28, 27; Neujahr, Nu 29, 27; Versöhnungstag, Nu 29, 8; Laubhüttenfest, Nu 29, 13 ff.), sowie für Schuldopfer (Le 5, 15. 18. 25) und Reinigungsopfer des Nasiräers (Nu 6, 14) vorgeschrieben ist. — Neben dem Fleisch ist die Milch, die fett ist, als Nahrung geschätzt.

Die gegerbten Schaffelle dienen noch heute als Mantel und Oberkleid. Auch bei den alten Israeliten war das manchmal die Tracht der einfachen Leute, besonders der Hirten, und der Mantel aus Fellen ist so zur Prophetentracht geworden (vgl. Mt 7, 15 mit 2 Kg 1, 8; Sach 13, 4). Insbesondere aber diente die Wolle der Schafe zur Bekleidung, aus ihr wurden die wichtigsten und gebräuchlichsten Kleidungsstücke hergestellt (Le 13, 47 f.; Hes 34, 3; Hi 31, 20 u. a.). So war die Schur der Schafe ein hervorragendes Freudenfest und der Besitzer der Herde veranstaltete seinen Hirten und Scherern ein fröhliches Gelage (1 Sa 25, 4; 2 Sa 13, 23 f.). Die Zeit der Schafschur ist meist Ende April oder Anfang Mai, wenn die wärmere Jahreszeit begonnen hat. Sie ist deshalb auch in der Ebene früher als auf dem Gebirge.

In der biblischen Bildersprache sind eine Reihe von Gleichnissen von den Schafen genommen. Seine gutmütige Geduld, die sich ruhig zur Schlachtbank führen läßt, (Jer 11, 19; Jes 53, 7) und seine Hilflosigkeit, wenn die Herde ihren Hirten verloren hat (Nu 27, 17; 1 Kg 22, 17; Ez 34, 5 u. a.), oder wenn es sich von der Herde weg verirrt hat (Jes 53, 6; Ps 119, 176; Mt 18, 12 f.), waren sprichwörtlich. Widderhörner bildeten, wenigstens in der Zeit von 700 v. Chr. ab den Schmuck des Altars, — vorher dürften es Stierhörner gewesen sein —, vgl. den von Sellin in Ta'anak ausgegrabenen Räucheraltar (Denkschriften der kais. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Klasse 1904 IV, 76 ff., 100 ff., Tafel XII, XIII), was im übrigen natürlich nicht mit der Schafzucht zusammenhängt, sondern vielleicht damit, daß im 8. Jahrhundert die Frühjahrssonne in

das Zeichen des Widders trat, und damit nach altorientalischer Weltanschauung ein neues Weltzeitalter begann. Auch wenn im Buche Daniel (8, 3 ff.) das Persische Reich durch den Widder symbolisiert wird, ist natürlich das Tierkreiszeichen gemeint.

3. Neben dem Schaf steht die Ziege als für manche Landesgegend noch wichtiger. Denn sie kommt in gebirgigen und wasserarmen Gegenden auch da noch fort, wo man schwer Schafe ziehen kann; sie kann an den steilsten Bergabhängen klettern und das spärliche Gras und Buschwerk dort abfressen, wo kein Schaf mehr hinkommt. Ihr Gebiet ist deshalb vor allem die wilde Steppe von Juda (s. o.) und ähnliche Gegenden. Im AT wird sie sehr häufig mit dem Schaf unter den gemeinsamen Namen ṣô'n zusammengefaßt (s. o.), aber eine Reihe von Bezeichnungen, die nur ihr zukommen, zeigt ihre Wichtigkeit in der israelitischen Viehzucht: עֵז Ziege, תַּיִשׁ, עַתּוּד, שָׂעִיר, צָפִיר der Ziegenbock (sâ'îr wird fast ausschließlich vom Opfertier gebraucht), גְּדִי das Böckchen. In Palästina sind zwei Arten von Ziegen heimisch: die gewöhnliche Ziege ist die **capra mambrica**, deren charakteristisches Merkmal die ca. 20 cm langen, schlaff herabhängenden Ohren sind. Das Gehörn ist glatt und sichelförmig zurückgekrümmt, das Haar in der Regel glänzend schwarz, lang und dicht. Eine andere Art, ebenfalls schwarz, aber mit kürzeren Ohren kommt in den nördlichen Gegenden des Landes vor. Eine dritte Spielart am Libanon hat größere horizontal stehende Hörner (**Tristram, Nat. hist. of the Bible** 93). Alle diese Arten sind größer als unsere europäische Hausziege. Gefleckte Exemplare bilden eine Ausnahme (Gen 30, 32 ff.). Etwas mehr als die Hälfte der Ziegen werfen im Dezember und Januar, in der für die jungen Tiere geeignetsten Zeit, denn nach zweimonatlichen Säugen finden sie reichliche Frühjahrsweide, bei der sie groß und kräftig werden. Etwa 20% werfen im Frühjahr, etwa Mitte Februar bis Mitte April, diese haben zwar noch reichlich Muttermilch, aber nachher nicht mehr so viel Gras. Weitere 10% werfen im Sommer, etwa Juni und Juli; sie bleiben schwächlich und klein, da sie weder bei der Mutter hinreichend Milch noch auf den Bergen genügend Gras finden. Dasselbe gilt vom Herbstwurf im Oktober und November, der von den restlichen 10% stammt, welche das erstemal abortierten oder ihre Jungen sofort durch den Tod verloren.

Die Ziegen wurden noch heute meist mit den Schafen zusammen geweidet. Doch halten sich dann die beiden Herden etwas getrennt, die Ziegen lieben es an den Bergabhängen in die Höhe zu klettern und namentlich da, wo Buschwerk ist, dieses zu benagen, während die Schafe bei dem kurzen Grase bleiben. Auch bei Nacht, wenn beide zusammen lagern, und am Brunnen bei der Tränke sondern sich instinktiv die Ziegen und Schafe voneinander. Die Ziegenböcke, von denen man in alter Zeit je einen auf 10 Ziegen zu halten pflegte (Gen 32, 14), sind die stattlich einherschreitenden Leiter der Herde (Pr 30, 31; Jer 50, 8).

Dies und andre Eigenschaften geben den Dichtern reichlichen Stoff zu Bildern. Den Böcken zu vergleichen sind die Fürsten als Leiter des Volkes (Jes 14, 9; Sach 10, 3), ihr und der Widder gewaltthätiges Wesen, unter dem die Ziegen und Schafe zu leiden haben, wird zum Bild der rücksichtslosen Machthaber im Volk (Ez 34, 19). So werden die Böcke zur Bezeichnung der Bösen, die Schafe zur Bezeichnung der Guten in der Rede Jesus vom jüngsten Gericht (Mt 25, 32 f.). Wenn bei Daniel der Ziegenbock als Symbol von Syrien erscheint (Da 8, 5 ff.; Alexander kommt als Herr von Syrien in Betracht, s. Winckler in Orient. Lit. Zeitung 1904, Sp. 96), so ist natürlich der Bock im Tierkreis des Himmels gemeint und nicht der stößige Herdenbock. Dem glänzendschwarzen Haar der Ziegen, die am Berge lagern, vergleicht der Sänger das Lockenhaar seiner Geliebten (HL 4, 1; 6, 6).

Ziegenfleisch (wie Schaffleisch) war geschätzt, mehr als jetzt, wo Schaffleisch die häufigere Fleischspeise ist. Besonders beliebt war das junge Böckchen (Gen 27, 9; Jud 6, 19; 13, 15; 15, 1; 1 Sach 16, 20 u. a.), das heute in Milch gekocht für besonders zart gilt; den Israeliten war diese Zubereitungsart verboten (Ex 23, 19 u. a.). Man ehrt den Gast mit einem geschlachteten Böckchen (Jud 6, 18 f. u. a.), und man bringt als willkommenes Geschenk ein lebendes Böckchen zum Schlachten (Jud 15, 1). — Ziegenmilch wurde viel getrunken (Pr 27, 27). Die Ziegenhäute fanden und finden vor allem Verwertung zur Herstellung von Schläuchen, in denen man Wasser und Wein, auch Milch aufbewahrte. Die Ziegenhaare wurden von den Frauen gewoben und gaben einen rauhen Stoff, der für das Trauergewand, den Sak, Verwendung fand und vor allem für die Zeltdecken geeignet war, da er beim Regen verfilzte und wasserdicht wurde (Ex 35, 36; Nu 31, 20 u. a., vgl. Art. Zelt).

Der häufigen Verwendung als Schlachttier entspricht die Bedeutung als Opfertier. Das männliche Tier ist als freiwilliges Brandopfer gestattet (Le 1, 10; 22, 19), beide, das männliche und weibliche, als Heilsopfer (Le 3, 12; 17, 3; Nu 7, 17. 88; 15, 11). Vor allem findet die Ziege Verwendung beim Sündopfer. Sie ist das gewöhnliche hierbei vom Gesetz geforderte Tier: beim Sündopfer des Fürsten ein Ziegenbock (Le 4, 23; Nu 7, 16. 87), beim gemeinen Mann eine weibliche Ziege (Le 4, 28; 5, 6; Nu 15, 27), als Sündopfer der ganzen Gemeinde an den Festen: bei Aarons Weihe ein Bock (Nu 9, 15; 10, 16), am Versöhnungstag zwei Böcke (Le 16, 5), an den Neumonden, am Passah, am Fest der Erstlinge, an Neujahr, an Laubhütten immer ein Ziegenbock (Nu 28, 15. 22. 30; 29, 5. 16 u. a.). Es ist schon oben bemerkt worden, daß die Ziege als Opfertier stets als שָׂעִיר, als die „Haarige" bezeichnet wird. Das ist nicht zufällig, eben als das „haarige" Tier hat es besonderen religiösen Charakter. Das Motiv der „Haarigen" gehört im altorientalischen Mythus zum Süden und zur Unterwelt, behaart ist die Gottheit der Unterwelt und die „Haarigen" sind die schlimmen Dämonen der öden Wüste, zu denen der Versöhnungsbock am Sühnefest geschickt wird. Dazu ist schwarz die Farbe des Saturn — Nergal. Daher die Böcke = die Bösen, der Hölle Verfallenen. Doch kann hier diesen mythologischen Zusammenhängen nicht weiter nachgegangen werden.

4. Rindviehzucht ist nicht Sache der Nomaden der Steppe, sondern des ansässigen Bauern. Das Rind verlangt, wenn die Zucht im großen betrieben werden soll, gute Weideplätze mit genügendem Wasser. Solche bieten in Palästina die größeren und kleineren in das Bergland eingestreuten Ebenen, die Küstenebene, die Ebene Jezreel, das Jordanthal und die große Hauranebene. Daß letztere, das alte Basan, schon in alter Zeit als Heimat stattlichen Viehs gerühmt wird, ist schon oben erwähnt. Als Nutztier, das der Bauer in einzelnen Exemplaren hält, ist es natürlich über das ganze Land verbreitet. Daß im Altertume mehr Rindvieh gehalten wurde als heute in Palästina, ergiebt sich aus den Nachrichten des AT.

Das Hebräische hat zahlreiche Bezeichnungen für das Rindvieh: בָּקָר ist die allgemeine kollektive Benennung, das einzelne Stück ohne Rücksicht auf das Alter (Ex 22, 29; Le 22, 27) ist שׁוֹר, ein Wort, das meist nur vom männlichen Vieh gebraucht wird; אֶלֶף bezeichnet das Rind als zahmes Haustier (Hommel, Säugetiere 224); פַּר ist der junge ausgewachsene Stier (auch noch der siebenjährige, Jud 6, 25), wie er namentlich zum Opfer geeignet ist; das Femininum davon פָּרָה, ist die gewöhnliche Benennung der Kuh; עֵגֶל fem. עֶגְלָה ist das Kalb, beziehungsweise das junge Tier, z. B. das dreijährige; endlich dichterisch אַבִּיר der Starke, für den ausgewachsenen Stier.

Die Rindviehrasse des heutigen Palästina ist im Süden der Ebene Jezreel klein, unansehnlich und struppig, meist schwarz oder braun. In Galiläa sind die Tiere größer und heller gefärbt; diese oft recht stattlichen Tiere werden als armenische bezeichnet. Die indischen Büffel mit langen Hörnern (bos bubalis), von denen man im Jordanthal eine Art trifft, sind erst in verhältnismäßig später, nachbiblischer Zeit dorthin gekommen. Dagegen wird von den Naturforschern die gewöhnliche Rindviehrasse als uralt in Palästina bezeichnet (Lortet, La Syrie d'aujourd'hui 153).

Für den Bauern war das Rind das unentbehrliche Arbeitstier zum Pflügen und Dreschen (s. A. Ackerbau Bd I S. 136, 6). Auch als Zugtier wurde es benützt (Nu 7, 3. 7 f.; 1 Sa 6, 7; 2 Sa 6, 3. 6). Im großen wurde es gezüchtet um der Milch willen, und vor allem als Schlachttier. Daß beim Bauern das Schlachten eines Rindes etwas höchst Seltenes war, liegt in der Natur der Sache; das Tier war für ihn zu kostbar, auch zu groß für seinen Haushalt. Aber sonst galt es als etwas besonders Feines, wenn ein gemästetes Kalb oder Rind geschlachtet wurde (Jes. 22, 12), als große Ehrung eines Gastes (Gen 18, 7; 1 Sa 28, 24; vgl. noch Lc 15, 30), als tadelnswerte Üppigkeit der Vornehmen und Reichen (Am 6, 4). An der königlichen Tafel durften gemästete Rinder und junge Weideochsen nicht fehlen; Salomos Tisch erforderte nach 1 Kg 5, 3 täglich 10 Mastochsen und 20 Weideochsen, Nehemia als Statthalter braucht täglich einen Ochsen (Neh 5, 18). — Dementsprechend ist der Ochse auch das vornehmste unter den Opfertieren. Das Kalb ist vom 8. Tag nach der Geburt an opferbar (Ex 22, 29; Le 22, 27). Und zwar werden sie zu allen Opferarten, ausgenommen das Schuldopfer, genommen. Als größtes und bestes Opfertier wird der Stier beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volks (Le 4, 3. 14; 16, 3. 6. 11), beim Sündopfer der Priester- und Levitenweihe (Ex 29, 1. 14. 36; Le 8, 2. 14 u. a.), beim Sündopfer der Altarweihe (Ex 43, 19) u. dgl. geschlachtet; für das Brandopfer sind gleichfalls nur männliche Tiere gestattet (Le 1, 3), sieben Farren ist

das regelmäßige Festtagsbrandopfer (Nu 23, 1 ff., 14. 29), und ganze Hekatomben fallen im Tempeldienst bei besonderen Gelegenheiten (1 Kg 8, 63; 2 Chr 5, 6; 7, 5; 29, 32 f. u. a.). Zum Heilsopfer sind Tiere beiderlei Geschlechts brauchbar (Le 3, 1; 17, 3). Die Asche einer roten Kuh dient zur Reinigung bei Verunreinigung durch einen Leichnam (Nu 19, 2).

Gewöhnlich blieben die Rinderherden das ganze Jahr über auf der freien Weide (Nu 22, 4; 1 Kg 5, 3; Jes 7, 25). Dieses Weidevieh verwildert auf diese Weise manchmal und wird dem Wanderer gefährlich (Ps 22, 13); das Gesetz stellt ausdrücklich fest, in welchem Fall die Tötung eines Dritten durch ein Rind den Eigentümer zur Last fällt (Ex 21, 28 ff.). Von diesem Weidevieh wird unterschieden das Mastvieh, das man im Stall hält, abgesehen von der Zeit der Frühjahrsweide (2 Chr 32, 28; 1 Kg 5, 3 u. a.). Neben dem Gras, das im Herbst nicht mehr ausreichte, gab man Häcksel, d. h. das beim Dreschen in kleine Stücke zerrissene Stroh zu fressen (Jes 11, 7; 30, 24; 65, 25).

5. Um die Verhältnisse der Leute, die im AT als **Hirten** (רֹעִים) bezeichnet werden, zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß im Kulturland, abgesehen vom Bauern, der seine paar Stücke Groß- und Kleinvieh hält und ihre Zucht nur als Nebenberuf betreibt, die Rindviehzucht stets die Formen des Großbetriebs annehmen muß. Beim Beduinen der Steppe, wo die Weideplätze und Quellen Stammeseigentum sind, und es keinen Privatbesitz an Land giebt, kann auch der Arme seine wenigen Tiere mit der Herde des Geschlechts weiden lassen. Im Kulturland sind die Weideplätze nicht frei, so daß jeder sein Vieh grasen lassen könnte, wo er will. Hier setzt der Besitz einer Herde einen entsprechenden Grundbesitz voraus, deshalb sind nicht die kleinen, sondern die großen Leute Hirten d. h. Herdenbesitzer im AT, vorab die Könige, der Adel, reiche Bürger der Stadt wie Nabal. Diese Herdenbesitzer üben den Beruf des Hirten, die eigentliche Aufsicht über die Herde ꝛc. nicht selbst aus, höchstens daß sie ab und zu nach der Herde sahen, ihre Weiber und Kinder etwa mit den Hirten schickten und das Fest der Schafschur mitfeierten. Sonst hatten sie ihre angestellten Hirten, in der Regel gemietete freie Knechte (wenigstens setzt das Gesetz solche voraus), seltener Sklaven. Schon im alten babylonischen Recht ist die Stellung des Hirten zum Herdenbesitzer genau geregelt (Cod. Hammurabi § 261—265, 57 f.). Daß die gleichen Rechtsgewohnheiten auch in Palästina bestanden, sieht man noch aus dem Bundesbuch: auch hier ist der Hirte, der sein Vieh auf fremden Feldern weiden läßt, haftbar für den Schaden (Ex 22, 4; der Hirte erscheint hier zugleich als Viehbesitzer, vgl. Cod. Hamm. § 57. 58); was von der Herde gestohlen wird, muß der Hirte ersetzen, kommt sonst etwas abhanden oder wird beschädigt, so wird er frei, wenn er seine Unschuld beschwören kann; wenn wilde Tiere ein Stück zerreißen, muß er den Beweis dafür beibringen, um frei zu werden (Ex 22, 9—12; vgl. Am 3, 12; Gen 31, 38 f.; 1 Sa 25, 7; Cod. Hamm. § 261. 266). Aus Gen 31, 38 scheint auch zu folgen, daß der Hirte für richtigen Nachwuchs verantwortlich war, wie im babylonischen Recht (Cod. Hamm. § 264 f.).

Bei alledem war das Leben und der Beruf der Hirten recht mühsam. „Des Tages verging ich vor Hitze und des Nachts vor Frost; kein Schlaf kam in meine Augen" (Gen 31, 40). Es galt die Tiere beisammenzuhalten, das verlorene und verirrte zu suchen, das kranke zu pflegen, das verwundete zu verbinden, das ermüdete Lamm zu tragen (Gen 31, 38 ff.; Ez 34, 3—16; Jes 40, 11). Aus den Cisternen mußte der Hirt um die Mittagszeit Wasser für die Tiere in die Tränkrinne schöpfen (Gen 24, 20; 29, 2 ff.) und Zank und Streit mit anderen Hirten war dabei nicht selten (Gen 21, 25; 26, 19 ff.; Ex 2, 16 f.). Mit wilden Tieren gab es zu kämpfen (1 Sa 17, 34 ff., vgl. Jer 49, 19), und stets war ein wachsames Auge auf die Herde zu haben. Am Abend wurden die Herden in Hürden, Pferche getrieben (בָּצְרָה Mi 2, 12, גְּדֵרָה Nu 32. 16. 24. 36; 1 Nu 24, 4; Jer 49, 3; Ze 2, 6, מִכְלָא Hab 3, 17; Ps 50, 9; 78, 70, מִשְׁפְּתַיִם Jud 5, 16; Gen 49, 14), die aus rohen Steinmauern errichtet waren und gegen die wilden Tiere Schutz boten. Die reicheren Herdenbesitzer errichteten in der Hürde „Herdentürme" (Gen 35, 21; 2 Kg 17, 9; 18, 8; Mi 4, 8; 2 Chr 26, 10). Machtlos freilich waren die Hirten gegen die Streifscharen räuberischer Nomaden (Hi 1, 14. 17). Beim Aus- oder Eingehen in die Hürden wurden die Herden gezählt, das Kleinvieh ließ der Hirt dabei unter seinem Hirtenstab durchgehen (Le 27, 32; Jer 33, 13; Ez 20, 37). Der Hirte selbst schlief unter freiem Himmel oder unter einem leichten Hirtenzelt (Jes 38, 12).

Die Ausrüstung des Hirten war eine sehr einfache: eine kleine Hirtentasche, in der er seinen spärlichen Proviant u. a. trug (1 Sa 17, 40), wohl wie heute einfach die enthaarte Haut eines Schaf- oder Ziegenlammes; der Schäferstab (Mi 7, 14), heute ganz

derselbe wie die auch sonst gebrauchten Stöcke mit einem Haken statt des Griffs, zugleich seine Hauptwaffe; und eine Schleuder (1 Sa 17, 40, vgl. Bd XI S. 115, 30), die unentbehrliche Hirtenflöte nicht zu vergessen (Ri 5, 16). Hirtenhunde halfen ihm bei der Hut (Hi 30, 1). Was der Hirte an Lohn bekam, erfahren wir nicht. Der Cod. Hammurabi (§ 261) bestimmt ihm 8 Gur Korn im Jahr (natürlich außer der Nahrung), d. h. 5 ebensoviel wie einem Säemann (§ 257), mehr als einem Ochsentreiber, der nur 6 Gur bekommt (§ 258), und das Doppelte des Mietspreises, der für einen Ochsen gezahlt wird (§ 242). Zach 11, 13 spricht von einer Bezahlung in Geld, aus Gen 30, 28 ff. darf man vielleicht schließen, daß sie manchmal einen Teil der Lämmer der Herde bekamen.

Benzinger. 10

Vienne, Konzilien daselbst. — Litteratur zur Synode von 1311. Eine Anzahl auf sie bezügl. päpstl. Erlasse bei Mansi XXV, S. 367 ff.; Bruchstücke der Akten hrsgeg. von Ehrle im ALKG IV, 1888, S. 361; Regestum Clementis V. ed. cur. m. O. s. Bened., Rom 1884—1888, 10 Bde; Schottmüller, Der Untergang des Templerordens, Berlin 1887, 2 Bde; Finke, Papsttum und Untergang des Templerordens, Münster, 1907; Berichte über 15 die Synode bei Baluzius Vitae pap. Aven. I; Hefele CG. VI², 1890, S. 515 ff.; Knöpfler im KKL XII², 1901, S. 938 ff.; M. Heber, Gutachten und Reformvorschläge für das Vienner Generalkonzil 1311—1312, Leipz. Dissert. 1896.

Vienne ist neben Lyon der älteste Sitz des Christentums in Gallien. Zu den Märtyrern von 177 gehörte der dortige Diakon Sanctus (Eus. H. e. V, 1, 17); gemeinsam mit den Gläubigen in Lyon berichteten die Christen in Vienne über diese Verfolgung 20 (Eus. H. e. V, 1, 3). Bischofssitz war Vienne damals noch nicht. Der erste Bischof, dessen Zeit nachweislich ist, war Verus, der als Teilnehmer der Synode von Arles bekannt ist (Brief an Silvester v. Rom, CSEL 26, S. 206). Seit 445 war Vienne kirchliche Metropole (s. Bd II S. 58, 11). Seitdem fand eine Reihe von Konzilien in Vienne statt, von denen aber die meisten ohne Bedeutung für die allgemeinen Verhältnisse gewesen sind 25 oder doch keinen tieferen Einfluß auf die Entwickelung derselben gehabt haben. Das erste soll um das Jahr 474 gehalten worden sein und es sollen auf ihm die von B. Mamertus von Vienne eingeführten Rogationen sanktioniert worden sein. Aber die angebliche Synode scheint niemals stattgefunden zu haben. Nicht nur weiß Ado von Vienne in seinem Chronikon nicht von ihr, sondern die Berichte des Sidonius Apollinaris ep. V, 30 14 S. 87 und VII, 1 S. 103 f. und des Alc. Avitus, Hom. in rogat. S. 108 ff. schließen die Annahme aus. Ein anderes Konzil (im Jahre 870) bestätigte die einem Kloster verliehenen Rechte, Mansi XVI S. 562, während das dritte, welches im Jahre 892 unter dem Vorsitze der Legaten des Papstes Formosus gehalten wurde, die Weltlichen mit dem Banne belegte, welche Kirchengüter trotz erhaltener Abmahnung zurückbehalten, 35 Kleriker verstümmeln oder töten, Kirchen ohne Zustimmung der Bischöfe vergeben, den Besitz kranker oder verstorbener Bischöfe verletzen würden, XVIII, S. 121 f. Im Jahre 907 veranstaltete der Erzbischof Alexander von Vienne ein Konzil daselbst, welches einen zwischen den beiden Äbten Aribert und Barnard über Klostereinkünfte obwaltenden Streit beilegte, XVIII, S. 259. Unter Nikolaus II. fand im Jahre 1060 eine von seinem 40 Legaten Stefan geleitete Synode statt, welche Beschlüsse gegen Simonie, Priesterehe &c. faßte, XIX, S. 925. Wichtiger war das Konzil, welches der Erzbischof Guido, der spätere Papst Kalixt II., im Jahre 1112 abhielt. Im Gegensatz zu der augenblicklichen Nachgiebigkeit des Papstes Paschalis II. erklärten die französischen Bischöfe sich hier sehr entschieden: jede Investitur durch Laien sei Häresie, das Zugeständnis des Papstes von 1111 sei ab- 45 genötigt und deshalb nichtig, Heinrich V. sei wegen der gegen den Papst gebrauchten Gewalt mit Bann und Anathema belegt, Mansi XXI, S. 73 ff. Die Geschichtlichkeit der Synode, welche Papst Gelasius II. kurz vor seinem Tode im Januar 1119 in Vienne gehalten haben soll, ist bestritten, XXI, S. 317. Von einem anderen Konzile, welches der Erzbischof Petrus von Vienne an seinem Sitze auf Veranlassung des Papstes Kalixt II. 50 im Jahre 1124 hielt, wissen wir nur, daß es die Wahrung der Besitzungen der römischen Kirche bezweckte, die bei Strafe der Exkommunikation nicht angetastet werden sollten. Bezeugt ist die Synode nur durch Ekkeh. Chr. z. 1119, Scr. VI, S. 254; dagegen findet sich anderwärts die Nachricht, daß Gelasius eine Synode zu halten beabsichtigte, als er vom Tod überrascht wurde (Ann. Patherbr., S. 136). Es ist nicht unwahrscheinlich, 55 daß aus dieser Absicht die Synode geworden ist. Im Jahre 1141 fand wieder ein Konzil zu Vienne statt, XXI, S. 571; es beschäftigte sich mit der Wahl eines neuen Bischofs für Valence. Im Streite Friedrichs I. mit Alexander III. hielt Rainald von Köln im Sommer 1164 in Vienne eine Synode des burgundischen Episkopats, um ihn für die

Anerkennung des kaiserlichen Gegenpapstes Paschalis III. zu gewinnen. Aber ohne jeden Erfolg (Watterich, Rom. pontif. Vit. II, S. 538 f.). Am 14. Januar 1200 veranstaltete der Kardinallegat Petrus ein Konzil zu Vienne, um über Philipp August von Frankreich den Bann zu verkündigen, den Papst Innocenz III. über den König verhängt hatte, weil er seine Gemahlin Ingeburg verstoßen und eine neue Ehe mit Agnes von Meran eingegangen hatte, XXII, S. 707. Von einer Vienner Provinz.-Synode im Jahre 1289 ist nur die Thatsache der Abhaltung bekannt (Mansi XXIV, S. 1063).

Eigentliche Wichtigkeit und Bedeutung hat demnach nur das Konzil zu Vienne, welches im Jahre 1311 unter Clemens V. gehalten worden ist. Es gilt als das 15. ökumenische Konzil. Die an die Fürsten und Prälaten gerichtete Berufungsbulle Regnans in coelio, Reg. 3626 ff., ist vom 12. August 1308 datiert; von den letzteren waren nur die Erzbischöfe und aus jeder Kirchenprovinz 2—3 Bischöfe geladen. Die Synode sollte nach Verlauf von zwei Jahren am 1. Oktober 1310 eröffnet werden. Doch wurde die Eröffnung durch eine neue, am 4. April 1310 erlassene Bulle bis zum 1. Oktober 1311 verschoben; der Grund lag in den Verhandlungen mit König Philipp, die sich teils auf die von diesem geforderte Aufhebung des Tempelherrenordens, teils auf die von ihm verlangte Einleitung eines Verdammungsprozesses gegen Bonifatius VIII. bezogen. Philipp ließ endlich die letztere Forderung fallen und stellte die auf Bonifatius sich beziehende Angelegenheit der Entscheidung des Papstes und des allgemeinen Konzils anheim. Als die Hauptpunkte, auf welche sich die Thätigkeit des Konzils erstrecken sollte, waren in der Berufungsbulle bezeichnet: 1. das Urteil über den schwerer Verbrechen angeklagten Tempelherrenorden; 2. die dem gelobten Lande zu leistende Hilfe, 3. die Reform der Kirchendisziplin. Zugleich hatte Papst Clemens die zum Konzile kommenden Bischöfe und Prälaten aufgefordert, ihre Ansichten über die einer Reform bedürftigen Punkte niedergeschrieben mitzubringen. Von den Gutachten, die auf diese Weise zur Vorlage kamen, ist der Traktat des Wilhelm Durandus, Bischofs von Mende (gest. 1331), de modo celebrandi generalis concilii (s. Tractatus illustrium Jurisconsultorum, T. XIII, Pars 1, Venet. 1584, Bl. 159 ff.) erhalten und wegen seiner freimütigen Äußerungen merkwürdig. Clemens begab sich im September 1311 von Avignon nach Vienne und eröffnete das Konzil am 16. Oktober in der Metropolitankirche der Stadt mit einer Rede, in der er den Zweck des Konzils nochmals aussprach. Die Zahl der versammelten Bischöfe wird verschieden angegeben; wahrscheinlich richtig ist die von Wilhelm von Nangis angegebene Zahl von 114 Bischöfen, außer den Äbten und Prokuratoren (Bouquet, Recueil XX, S. 604), während die Zahl 300 schon angesichts der Einladungen viel zu hoch ist. Nach der Eröffnung wurde in einer Reihe von Konferenzen, die sich bis in den Monat März 1312 ausdehnten, die den Orden der Tempelherren betreffende Prozeßsache verhandelt, s. hierüber Bd XIX S. 508, 59. Nachdem Clemens in einem geheimen Konsistorium am 22. März 1312 die Aufhebung des Ordens per provisionis potius quam condemnationis viam ausgesprochen hatte, wiederholte er diese Erklärung in der zweiten Sitzung des Konzils am 3. April 1312 in Gegenwart des Königs Philipp, seiner drei Söhne und des Prinzen Carl von Valois. Wahrscheinlich in derselben Sitzung erklärte Clemens seinen Vorgänger Bonifatius VIII. für einen legitimen Papst und für frei von den gegen ihn laut gewordenen Anschuldigungen. Die dritte Sitzung, welche am 6. Mai 1312 stattfand, beschloß das Konzil mit einer feierlichen Publikation des Aufhebungsdekretes des Tempelherrenordens, auch gestand der Papst wahrscheinlich in dieser Sitzung den Königen von Frankreich, England und Navarra den Zehnten, zum Zwecke eines neuen Kreuzzugs, auf sechs Jahre zu. Daß auf der Synode eingehend über die kirchlichen Beschwerden und über die Reform der Sitten verhandelt wurde, haben die von Ehrle veröffentlichten Bruchstücke gezeigt. Die Frucht dieser Arbeiten sind die auf dem Konzile erlassenen bezw. vorbereiteten Dekrete, welche in die sog. Clementinen aufgenommen und von Johann XXII. publiziert worden sind. Doch läßt sich nicht feststellen, ob alle Dekrete, die in den Clementinen als concilio Viennensi erlassen bezeichnet werden, wirklich dieser Synode angehören, ebenso wenig ob alle ihre Dekrete in die Clementinen Aufnahme gefunden haben. Sicher gehört dazu die Konstitution Exivi de paradiso, die den Armutsstreit im Franziskanerorden heben sollte, Reg.-Nr. 8873, s. Bern. Guid. bei Baluz. I, S. 7 ff.

Endlich ist noch im Jahre 1557 ein Konzil zu Vienne gehalten worden. Es erließ mehrere auf die Kirchendisziplin sich beziehende Bestimmungen, sprach sich über die Belehrung des Volkes durch die Predigt aus, verbot die Zulassung fremder Prediger, um dem Eindringen der Ketzereien zu wehren, forderte die Anzeige von Ketzern, untersagte

Spiele, Tänze und andere unzulässige Vergnügungen an Festtagen, ferner den Umgang mit verdächtigen Personen, gab Bestimmungen über die Tonsur und Kleidertracht, verbot Mönchen und Nonnen die Klöster zu verlassen u. s. w., s. **Thesaurus novus Anecdotorum T. IV. studio et opera Edmundi Martene,** Paris 1717, S. 446 f.

(**Neudecker** †) **Hauck.**

Vierfürst, Tetrarch. — Litteratur: Stephanus' Thesaurus und die Lexica, besonders die alten von Harpokration, Photios, Suidas; Etymologicum magnum; Corpus glossariorum latinorum ed. Loewe u. Goetz VII, 2, 346; Niese, Galatien und seine Tetrarchen, Rh. Mus. 38, 1883, 583—600; Zwintscher, De Galatarum tetrarchis, 1892; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes³ I, 423 f.; II, 197; III, 77 f.; O. Holtzmann, NTliche Zeitgesch.² 51. 89. 111. 122.

Die bestbezeugte Form ist *τετράρχης* neben vereinzeltem *τετραδάρχης*; die im NT von Tischendorf, W-H, Weiß, Nestle u. a., nach einigen ägyptischen Textzeugen aufgenommene Schreibung *τετραάρχης*, die Winer-Schmiedel § 5, 24b und Blaß 5, 1 als unzusammengezogene Form erklären, unterliegt dem Verdacht, nach koptischer Analogie gedehnt zu sein.

Tetrarch bezeichnet in der militärischen Sprache den Anführer einer Reiterschwadron von 4 Zügen (*λόχοι*) oder 64 Mann; 2 Tetrarchien bilden eine Taxis (Taktiker; Suidas).

In der Verwaltungssprache ist Tetrarchie der selbstständige Bezirk oder Kreis, Tetrarch dessen Vorsteher bezw. Fürst. Der Name entspricht zunächst der Einteilung der Landschaften in Viertel, die altgriechischer Brauch zu sein scheint (vgl. die 4 Phylen Atticas in der Zeit vor Kleisthenes); sie ist besonders für Thessalien bezeugt (Eurip. Alc. 1154; Aristoteles und Theopomp bei Harpokration; Demosthenes Phil. III, 26; Strabo IX, 5, 3). [Ähnlich bei den Burgundern, vgl. **Sidon. ep.** V, 7.] Auch bei den kleinasiatischen Kelten (Galatern) ist von einer Teilung der 3 Stämme in je 4 Gaue mit je einem Tetrarchen an der Spitze die Rede: die 12 schmolzen dann nach dem mithradatischen Kriege auf 3 zusammen, später auf 2, bis zuletzt Dejotarus allein die Gesamtherrschaft an sich brachte (Strabo XII, 5, 1; Plinius h. n. V, 146, vgl. Bd X, 555). Der Titel Tetrarch blieb; er konnte bleiben, weil der Begriff Vierfürst (**qui quartam partem regni tenet**) längst nicht mehr mitklang: es hieß nur noch Teilfürst, Kleinfürst, Tributärfürst (**subregulo,** *τετράρχαι οἱ βασιλεῖς,* Hesych).

So wird es von der römischen Verwaltung für die vielen Kleinfürsten Syriens gebraucht, die oft auf einer Stufe mit den Städten rangieren. Plinius V, 74—82 nennt eine ganze Anzahl solcher Tetrarchien; vgl. die kanaanäischen Stadtkönige Gen 14, 2, die unter ägyptischer Herrschaft nur Fürsten (**amelu**) heißen (Tell Amarna-Briefe), während ihnen die Assyrer den Königstitel zugestehen (KAT ³I, 170. 193). Nur die hervorragendsten werden von den Römern offiziell als **rex** *βασιλεύς* anerkannt, während alle sich selbst von ihren Unterthanen gern so nennen lassen.

Das beste Beispiel bieten die Herodäer: schon 41 erhielten Herodes und sein Bruder Phasaël von Antonius diesen Fürstentitel Tetrarch (Josephus, **arch.** XIV, 326 = **b. j.** I, 244); während Herodes 40 zu Rom den Königstitel empfing (382 = 282), wurde 20 sein jüngerer Bruder Pheroras zum Tetrarch von Peräa ernannt (XV, 362 = 483); vgl. Bd VII, 760 ff. Nach Herodes' Tod 4 v. Chr. wurde sein Land unter seine Söhne verteilt: Archelaos erhielt den Vorrang, aber nur den schon von den Hasmonäern geführten Titel Ethnarch; der Königstitel winkte ihm bei guter Führung (vgl. Bd V, 559); seine Brüder Antipas (Bd I, 596) und Philippus (Bd XV, 337) wurden Tetrarchen (XVII, 317 = II, 93). Dagegen erhielt Agrippa I von Caligula 37 mit den Tetrarchien des Philippus und Lysanias sofort den Königstitel (XVIII, 237 = II, 181; AG 12, 1); sein Sohn Agrippa II war bereits König von Chalkis (seit 52), als er jene beiden Tetrarchien dazu erhielt (XX, 138 = II, 247; AG 25, 13. 24; 26. 13. 26. 30) Im Volke wurden diese Feinheiten der Titulatur nicht beachtet; das zeigt das NT: Mt 2, 22 läßt Archelaos *βασιλεύειν* an seines Vaters statt; Mc 6, 14 ff. und Mt 14, 9 nennen Herodes Antipas *βασιλεύς*, ebenso Pt-Ev. 1, 2; nur der Historiograph Lukas hat die exakte Titulatur: 3, 1. 19; 9, 7; AG 13, 1. Hierdurch ist Mt 14, 1 beeinflußt (ob Autor oder Kopist, steht dahin). Die u. a. von Krenkel vertretene Behauptung, Lukas habe, die abgeschliffene Bedeutung des *τετραρχεῖν* verkennend, den Lysanias von Abilene aus Josephus hervorgesucht, um die Vierzahl vollzumachen, bürdet einem wohlunterrichteten Autor moderne Unkenntnis auf; außerdem ist der Lysanias des Lukas inschriftlich nachgewiesen, s. Bd I, 100. Der Irrtum beginnt erst bei Eusebius, der Lysanias zum 4. Sohn des Herodes macht (**chron. ad a. Abr.** 2020 g).

Der Titel Tetrarch verliert sich später, während Ethnarch (vielleicht nach ägyptischem Vorbild, s. Bd V, 558) auf den Vorsitzenden des Obergerichts überging (auch patriarcha, Rabban genannt). **von Dobschütz.**

Vigilantius, aquitanischer Presbyter um 400. — Quellen: Hieronymus ep. 53 und 58 ad Paulinum, ep. 61 ad Vigilantium, ep. 109 ad Riparium, apologia adv. libros Rufini l. III c. 19, contra Vigilantium l. unus, comm. in Isaiam l. XVIII, c. 65. Paulinus Nolan. ep. 5 ad Severum. Gennadius de vir. inlust. c. 36 und de dogmat. eccl. c. 40 (73). Isidorus Hisp. de haer. c. 63 und seine Ausschreiber (Oehler, Corpus haereseolog. I, S. 308f. 319. 331). — Litteratur: Tillemont, Mémoires XII, 191—196, 266—269, 287—289; Walch, Historie der Ketzereien III, 673—704 (1766); Lindner, De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae IV° et V° saeculo antesignanis 1839; Gilly, Vigilantius and his times 1844 (sehr eingehend, aber der Verf. leidet an Uebersichtigkeit); W. Schmidt, Vig., sein Verhältnis z. hl. Hieronymus 1860 (konfessionell befangen, wie Lindner); O. Zöckler, Hieronymus 1865, 303—310, 419 f.; Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults, 1904, S. 327—29.

Wie wir aus der Streitschrift des Hieronymus gegen V. ersehen, hatte dieser gallische Geistliche „Bücher" veröffentlicht (c. 3 MSL 23, 341; c. 6 ist bloß von commentariolus tuus die Rede, doch konnte sich das auf eine frühere Schrift beziehen, wenn nicht auch c. 3 libello tuo mit de libellis illius c. 10 wechselte), deren „Blasphemien" den Hieronymus aufs äußerste empörten. Hieronymus hat seine Gegenschrift in einer Nacht diktiert, weil der Bote, der sie in das Abendland mitnehmen sollte, seine Abreise unerwartet beschleunigte. Er nennt sie selber dictatiuncula mea (c. 3, dort auch zu beachten der Gegensatz: una lucubratiuncula — vgl. c. 17 — illius naeniis respondebo). Immerhin finden sich bei ihm in dem Wust pöbelhafter Schimpfworte und billiger Witze, wie die Verwandlung des Namens V. in Dormitantius, so viele sachliche Einwände und selbst wörtliche Mitteilungen aus dem Werk des Gegners, daß wir dessen Anschauungen einigermaßen erkennen können.

V. hatte gegen den herrschenden Märtyrer-(Heiligen-)Kultus seine warnende Stimme erhoben. Die Verehrung der Märtyrergräber, die Anbetung ihrer Reliquien, der Bau besonderer Märtyrerkirchen und der Zudrang zu diesen, die Sitte, die Märtyrer durch Kerzenspenden zu ehren, Vigilien an ihren Gräbern abzuhalten und dabei das Halleluja wie in der Osternacht zu singen, das alles erscheint ihm als Konzession an das Heidentum. Nicht bloß übermäßige Ehre, geradezu Adoration erweist man einem Häuflein Asche, pulvisculum nescio quod, in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant. Da sei unter dem Vorwand der Religion ein geradezu heidnischer Brauch in den Kirchen eingeführt, gleichwie bei dem Anzünden riesiger Kerzen am hellen Tag; und man merkt nicht einmal den Unsinn, selige Märtyrer mit armseligen Wachslichtern beleuchten zu wollen, die doch „das Lamm" dort auf dem Thron mit allem Glanz seiner Herrlichkeit bestrahlt (c. 4)! V. will nicht genau entscheiden, wo sich vorläufig die Seelen der Apostel und Märtyrer aufhalten, ob in Abrahams Schoß, ob am Ort der Erquickung, ob unter dem Altar Gottes; keinenfalls könnten sie aber von ihren Gräbern aus wirken und zugleich in aller Welt, wo sie nur wollten, gegenwärtig sein (c. 6). Er verspottet die Vorstellung, die Seelen der Märtyrer liebten ihre Asche so, daß sie sie allezeit umflatterten, um jedem Beter, der da herantrete, sofort Gehör leihen und bei Gott Erhörung verschaffen zu können (c. 8). Wenn man sich auf die in den Märtyrerkirchen vollzogenen Wunder berufe, so sei dagegen einzuwenden, daß diese einen Nutzen nur für die noch Ungläubigen hätten (c. 10). Von der Vermehrung der Nachtgottesdienste sollte schon die Gefahr geschlechtlicher Exzesse abhalten (c. 9); das Halleluja sei dem Passahfest vorzubehalten, damit nicht die christliche Menge den Unterschied zwischen dem Erlöser und erlösten Frommen übersieht (c. 1). Außerdem warnt V. vor einem gedankenlosen Almosengeben. Er will nicht, daß die Frommen all ihre Habe zu den Mönchen im heiligen Land hin verschicken, die Armen in der Heimat aber darben lassen (c. 13); man soll auch nicht alles auf einmal fortschenken, sondern, gerade um andauernd wohlthun zu können, seine Besitzungen verständig verwalten (c. 14). Die Überschätzung des Einsiedlerlebens ist ihm unsympathisch; er fragt: Wenn sich nun alle einschlössen oder in die Wüste gingen, wer soll dann die Kirchen versehen? Wer die Weltleute bekehren? Wer die Sünder zur Tugend anhalten? (c. 15). Endlich scheint er auch Bedenken gegen die „Fasten der Heiligen" und den Zwang zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit geäußert zu haben (c. 1), doch vermag Hieronymus keine Beweisstellen aus V. selber beizubringen; er behauptet nur, daß die zur Partei des V. gehörigen Bischöfe (c. 17 „socii illius, immo discipuli vel magistri") bloß Verheiratete zu Diakonen ordinierten, und schiebt

dem Verhaßten das gemeine Motiv unter, er wolle durch seine Abmahnungen von der Keuschheit die Fleischeslust der Jugend steigern (c. 2).

Wann Hieronymus seine Streitschrift verfaßt hat, steht außer Zweifel, gegen Ende des Jahres 406. Denn der Mönch Sisinnius, der sie über Ägypten nach Gallien bringen sollte (c. 17), hat nach dem Prolog der **commentarii in Zach.** MSL 25, 1415 ff. auch 5 dies Stück der Auslegung des Dodekaprophethon für den Bischof Exsuperius von Toulouse mitgenommen. Er war im Spätherbst in Bethlehem angekommen und hatte bis zum nächsten Epiphanienfest bleiben wollen, sich dann aber (a. a. O. 1455 und 1497) verpflichtet gefühlt, früher nach Ägypten abzureisen; und in der Einleitung zu Buch 3 des Amos-Kommentars (a. a. O. 1057) teilt Hieronymus mit, daß die Abfassung jener ge- 10 lehrten Arbeiten in das Jahr 406 fällt. Zu dieser Zeitbestimmung paßt denn auch die lebendige Schilderung der „**nunc**" vorgenommenen Überführung der Gebeine des seligen Samuel aus Judäa nach Konstantinopel (ctr. Vig. c. 5). Diese **translatio** ist für den Mai 406 bezeugt durch das **Chronicon Pasch.** p. 308 ed. Paris.

Hieronymus' Streitschrift hat aber eine längere Vorgeschichte. In c. 3 und 18 heißt es, 15 zwei Presbyter, Riparius und Desiderius, die ihre Parochien durch die Nachbarschaft des V. befleckt glaubten, hätten den Heiligen von Bethlehem zur Abfassung seiner Widerlegung veranlaßt und ihm zu dem Zweck durch Sisinnius die Bücher zugesandt, **quos (V.) inter crapulam stertens evomuit.** Weiter erfahren wir c. 9, daß Hieronymus in der gleichen Angelegenheit, insbesondere über die Vigilienfeier in Märtyrerkirchen schon einmal einen 20 kurzen Bescheid an Riparius geschickt hat „**in altera epistola**", und zwar vor etwa 2 Jahren. Dieser, somit im Winter 404/5 abgefaßte, Brief steht unter den Episteln des Hieronymus als Nr. 109. Damals lag dem Hieronymus noch nicht der Text der Bücher des V. vor, sondern nur ein kurzes Referat des Riparius (c. 4); der gallische Freund hatte hauptsächlich an den Thesen über Reliquiendienst, Kerzenspende, Besuch der Märtyrer- 25 kirchen und Vigilien Anstoß genommen, von den allgemeineren Einwendungen gegen falsche Möncherei und unverständiges Almosengeben nichts erwähnt. Für die Abfassung von V.s Büchern — oder einem derselben? — ist damit der Sommer 404 als spätester Termin gegeben, und daß der Verfasser als Presbyter in einer südgallischen Diöcese lebte, sagt c. 2 des Briefs 109. Hieronymus begreift nicht, daß der Bischof, unter dem V. 30 steht, solche Wutausbrüche duldet, statt mit diesem Blutschänder nach dem Muster von 1 Ko 5 zu verfahren. Also hatte der tolosanische Presbyter Riparius auch gemeldet, was im **liber ctr. Vig.** mehrfach bestätigt wird, daß V. mit diesen schlimmen Ideen Beifall fand, gerade bei der gallischen Geistlichkeit.

Außerdem aber verrät ep. 109, 1 und 3, daß der Zorn des Hieronymus auf V. 35 schon älteren Ursprungs ist. „Wiederum" hat Dormitantius seinen stinkigen Mund geöffnet; schon einmal hat Hieronymus dies Scheusal gesehen und ihn in seiner Wut mit Zeugnissen der hl. Schrift wie mit Hippokratischen Ketten fesseln wollen, da ist er davongelaufen und hat zwischen den Fluten der Adria und den kottischen Alpen „**in nos declamando clamavit**". Hierdurch ist für eine Zeit, die um etliche Jahre hinter 404 zurückliegt, ein 40 Besuch des V. bei Hieronymus erwiesen, desgleichen nach dem plötzlichen Verschwinden des Besuchers aus Bethlehem eine schriftliche Fortsetzung der damals begonnenen Debatten durch V. Während dieses Besuchs hat die Szene gespielt, die **ctr. Vig.** c. 11 Hieronymus boshaft beschreibt, wie einmal nachts bei einem Erdbeben alle aus dem Schlaf erweckt wurden und V. in seiner Angst sich vor den Augen der anderen splitternackt betend hin- 45 warf. Das Jahr des Besuchs aus der Geschichte der Erdbeben errechnen zu wollen, ist verlorene Mühe; niemand weiß ja, ob es sich dabei um ein großes und allgemeines Erdbeben, wie für 396 eins bezeugt ist, gehandelt hat. Wohl aber steht nunmehr fest, daß der Besuch des V. bei Hieronymus kurz vor Abfassung von ep. 58 (MSL 23, 586) stattgefunden hat. Denn jenen Brief an den Presbyter Paulinus (von Nola) schließt Hie- 50 ronymus mit der Notiz, er habe den hl. Presbyter Vigilantius aufs freudigste aufgenommen: den Grund seiner heimlichen Abreise könne Hieronymus, ohne jemanden zu verletzen, nicht nennen. Immerhin erwartet er doch, daß V. einen **gustus nostrae amicitiae** empfangen hat und über seine Erlebnisse Günstiges an Paulinus, seinen Gönner, berichten wird: von Versuchen, seine Wut mit Ketten zu bändigen, kann man nichts ahnen. 55 Offenbar hat sich erst nachträglich die Stimmung des Hieronymus so ungünstig verwandelt, und zwar, wie er gleich deutlich in ep. 109 und in dem früher an V. gerichteten Brief ep. 61 kundgiebt, infolge einer Zuschrift des V., die Hieronymus als Anklage auf origenistische Ketzerei deutete. Noch ehe V. wieder in Gallien angelangt war, d. h. auf der Durchreise durch Italien, hatte er an Hieronymus einen Brief geschrieben oder eine von ihm verfaßte 60

Abhandlung zur Begutachtung eingesandt, die Hieronymus als Angriff gegen seine Orthodoxie empfand und in ep. 61 mit unglaublicher Grobheit erwiderte. Er bedauert, sich auf den empfehlenden Brief des Paulinus verlassen zu haben, trotzdem er sofort die bäurische Einfältigkeit des V., die sich jetzt als Wahnwitz enthüllt, wahrgenommen habe; er
5 macht sich lustig über den neugebackenen Schriftsteller, der noch weniger zu reden als zu schweigen versteht; ein vom Teufel selbst begangenes Sakrileg ist ihm die von V. an Da 2 vorgenommene Exegese (Christus = der aus dem Berge d. h. vom Teufel losgerissene Stein, denn er hat aus Adam den Leib angenommen, um durch die jungfräuliche Geburt den Menschen wieder vom Teufel zu trennen). Aber Hieron. erinnert auch daran, wie er damals
10 über die Auferstehung und Wirklichkeit des Leibes gepredigt und V. ihm lauten Beifall und die Anerkennung echter Orthodoxie gespendet habe. Eine Andeutung über schon einmal gewährte Verzeihung c. 4 bleibt dunkel. Gerade weil die Frage nach seiner Rechtgläubigkeit trotz seiner vielfachen Beschäftigung mit Origenes zwischen ihn und V. damals persönlich erledigt zu sein schien, ist Hieronymus doppelt empört, wenn nunmehr V. sich ihn
15 allein als Angriffsobjekt erwählt, nachdem er Ägypten und all die Provinzen verlassen hat, in denen viele mit offener Stirn „deine Ketzerei vertreten" (**sectam tuam defendunt**). Ja, V. hat nach Hieronymus ep. 61, 1 einmal eine Formel unterschrieben, die ketzerischen Inhalt hat, alle Beteuerungen seiner Orthodoxie ändern daran nichts.

Hiermit giebt Hieronymus den Vorwurf des Origenismus einfach zurück; und wenn
20 sein Brief in die Hände Rufins gelangt ist, so begreifen wir, warum sich Hieron. Apol. adv. ll. Ruf. III, 19 (wohl Anfang 402 geschrieben) gegen den Vorwurf verteidigen muß, er habe einst von Befleckung des V. durch häretische Gemeinschaft in Alexandrien gesprochen. Daß Rufinus richtig verstanden hat, giebt ohne es zu merken Hieronymus selber zu, wenn er fortfährt: „In V. habe ich dir die Antwort gegeben. Denn
25 seine Vorwürfe sind genau das, was du nachher als Freund lobst und als Feind mir vorwirfst. Ich weiß wohl, von wem er zur Wut gegen mich aufgehetzt worden ist. In seiner Dummheit hat deine Bosheit gegen mich ein Sprachrohr gefunden". Noch im J. 404 (ep. 109, 3) bringt Hieronymus in seinem Fluchwort: „Möge V. von dem Vernichter Ägyptens unter den Ägyptern schlafend erdrosselt werden", die Ägypter nicht zu-
30 fällig mit V. in Verbindung: es sind Rufinus und dessen ägyptische Freunde, die nach seiner Überzeugung den V. inspiriert haben. Diese Überzeugung wäre mehr als kindisch, wenn V. von vornherein mit Mißtrauen und Besorgnis dem Origenisten Hieronymus gegenübergetreten und erst im Schrecken über solche „widerwärtigen" Anschauungen nach Aegypten gegangen wäre, „um hier den Origenismus an der Quelle kennen zu lernen."
35 Nein, V. hat den Origenes auf seiner Reise durch Ägypten und Palästina, wenn nicht früher, kennen und schätzen gelernt, er hat ja auch z. B. dessen Hiob-Kommentar selber besessen (Hier. ep. 61, 2), und er hat den Hieronymus gewiß weder in Bethlehem mündlich noch später in seinen Abhandlungen aus Abscheu gegen alles Origenistische angegriffen, sondern er hat als ein Mann von eigenem Urteil und vielleicht auch etwas Eigensinn
40 dem Hieronymus widersprochen und nach der Sitte jener Zeit — wir befinden uns auf der Höhe der origenistischen Streitigkeiten (s. d. Art. Bd XIV S. 489 ff.) — die Irrtümer seines Gegners in Zusammenhang mit dem ebenso großen wie gefährlichen Lehrer Origenes gebracht. Für Hieronymus hätte schon die Thatsache, daß der jüngere Mann ihm zu widersprechen wagte, ausgereicht, um ihm den Makel der Häresie anzuhängen!

45 Ueber die Persönlichkeit des V. erfahren wir sonst durch Hieronymus nicht viel Brauchbares. Er stammte aus Calagurris im Gebiet der Convenae, einem aquitanischen — von dem spanischen Calahorra wohl zu unterscheidenden — Städtchen zwischen St. Bertrand-de-Comminges und Toulouse, an der Garonne gelegen, in Prov. Aquitan. III (Novempopulana) s. Itiner. Anton. 457, wahrscheinlich das heutige Martres (s. Forbiger,
50 Hdb. der alten Geographie v. Europa II², 115 n. 23 und Duchesne, **Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule** II, S. 98). Was Hieronymus über den caupo witzelt, reicht kaum aus, um zu beweisen, daß der Vater des V. Gastwirt war. Das Wahre daran ist: V. ist ein begüterter Mann in einer vornehmlich vom Weinbau lebenden Gegend gewesen, hat also gewiß auch Weinberge besessen. Gennadius versichert, V. habe als Pres-
55 byter eine Kirche in der Diöcese Barcelona verwaltet; dann müßte er später — und nach 406 verschwindet seine Gestalt für uns aus der Geschichte — nach Spanien übergesiedelt sein. Hieronymus kennt ihn nur als in der Nachbarschaft von Iberien wohnend; nach ihm hat V. seine Heimat nicht verlassen. Er war bereits Presbyter, als er mit Empfehlungsbriefen von Paulinus Nolanus jene Orientreise machte. Die Bekanntschaft mit
60 Paulinus hat bei dem Aquitanier V. nichts Auffälliges, da Paulinus 4 Jahre lang in

Barcelona geweilt hatte und mit dem Aquitanier Severus innige Beziehungen unterhielt. In einem Brief des Paulinus an Severus, dem ersten aus Nola an ihn gerichteten (um 395?) wird denn auch ein Vigilantius erwähnt (ep. 5, CSEL 29, 1 p. 32). Severus hat ihn mit einem Briefe nach Kampanien geschickt; offenbar ist er 5, 14 ein Landsmann des Severus. Manche (z. B. Rauschen, Jahrbücher d. christl. Kirche unter Theodosius I., S. 464 n. 3) unterscheiden diesen V. von unserm Schriftsteller; es sei nur ein getaufter Sklave. Ich würde aus der Bezeichnung pueri nostri (es war nämlich noch ein catechumenus in seiner Begleitung) und aus pueri tui 5, 1 schon wegen 5, 21 pueri, filii nostri und 5, 14 c o n s e r v i nostri, pueri tui) nichts mehr als einen spürbaren Altersunterschied zwischen Paulinus und jenem V. herauslesen, selbstverständlich auch, daß er damals noch kein geistliches Amt bekleidet. Und zwischen der Abfassung von ep. 5 des Paulinus und der Ausstattung des V. mit einem Empfehlungsschreiben an Hieronymus könnte ja Zeit genug liegen, in der V. zum Presbyter ordiniert worden wäre, etwa wie Paulinus mit Überspringung der Vorstufen. Es hängt wenig von der Entscheidung ab: vor 370 werden wir das Geburtsjahr des V. ansetzen müssen, wenn er ep. 58, 11 bei Hieronymus „heiliger Presbyter" heißt. — Seine Bildung war gewiß eine gute, vielleicht wie bei Paulinus die speziell theologische minder gründlich, so daß ihm Hieronymus c. Vig. 6 den Gebrauch des apokryphen 4. Esra-Buchs und einer unauffindbaren Salomo-Stelle als kanonischer Autoritäten vorrücken darf. Gennadius nennt ihn homo lingua politus, non sensu scripturarum exercitatus, Hieronymus spottet über seine Unwissenheit, Dummheit und seine bäurische Rede. Selbst wenn Gennadius auch wie wir nur die paar in Hieronymus' Schmähschrift aufgenommenen Sätze des V. gekannt haben sollte, würden wir sein Urteil dem des Fanatikers Hieronymus vorziehen. Einige unvorsichtige Ausdrücke wie die Bezeichnung der Reliquiendiener als idololatrae und cinerarii wird man dem heißblütigen Gascogner zu gute halten; er hat aber nicht persönliche Polemik getrieben und nicht einer Partei zu Liebe, sondern weil er die Religion in Gefahr glaubte, zur Feder gegriffen.

Das ist nun die letzte Frage: was hat V. gewollt und was erreicht? Erreicht jedenfalls sehr wenig. Bei Lebzeiten haben seine Anhänger ihn nicht fallen lassen; auch Hieronymus' heftiger Ruf nach dem Henker hat ihm nicht geschadet. Aber schon Gennadius weiß von V. kaum noch etwas, was er nicht aus Hieronymus geschöpft haben könnte: V. ist unsterblich geworden bloß durch den Grimm, mit dem Hieronymus ihn verfolgt hat. Im Ketzerkatalog (de eccl. dogm. 40, 73) stellt Gennadius die Verehrung der Märtyrerreliquien, den Bau und Besuch der mit Märtyrernamen benannten Kirchen als etwas Christliches fest, was nur Eunomianer und Vigilantianer bestritten; in späteren Ketzerkatalogen verschwindet der Name des V. völlig, und es bleiben bloß die Nyctages (so Isidor, de haer. 63) übrig, die die Vigilien verwerfen: natürlich hat es nie eine Sekte mit dieser einen „Irrlehre" gegeben. Ein Zusammenhang des V. mit Eunomius, der gleichfalls das Wallfahren zu den Apostel- und Märtyrerkirchen bekämpfte, wird von Hieronymus c. Vig. 8 gerade so willkürlich konstruiert wie c. 1 einer mit Jovinian. Eine Lehre von der perfectio hat V. nicht vorgetragen; er hat sich nicht als Dogmatiker, am wenigsten als gnostisierender Dualist bethätigt. Er hat lediglich eine Reihe von Schäden in dem religiösen Leben der Kirche seiner Zeit, namentlich auch in neu eingeführten gottesdienstlichen Übungen wahrgenommen, offen als solche anerkannt und schonungslos angegriffen: bloß in diesem Sinn gehört er unter die „Zeugen der Wahrheit", die sich dem in die christliche Kirche besonders vom 4. Jahrhundert an eindringenden Heidentum zu widersetzen suchten. Wir wissen nicht, inwieweit feindselige Kritik an dem neuen Kirchentum, z. B. von Heiden oder Freidenkern jener Zeit, vielleicht von Manichäern, ihn auf solche Schäden aufmerksam gemacht hat; auch nicht, inwieweit besonders arge Ausschreitungen der neuen Heiligen- und Mönchsverehrung in einer vom Priscillianismus angesteckten Bevölkerung ihn aufregten. Da er zugleich ehrlich und mit einem nüchternen Verstand begabt war, konnte er den Spott über die alle Thorheiten der alten Götzendienerei nachahmende Überfrömmigkeit von heut nicht ungerechtfertigt finden. Das war nach seiner Meinung das hauptsächlichste Hemmnis für den Siegeslauf des Christentums, daß es sich mit soviel Superstition behängte. Er zeigt gesunden sittlichen Sinn in der Bestreitung von M i ß b r ä u c h e n im Almosengeben, im Mönchswesen, in der übertriebenen Anpreisung der Enthaltsamkeit. Aber er hat weder das Mönchtum, noch das Verdienst, das man sich durch Almosen verschaffen könne, noch den Vorzug der geschlechtlichen Abstinenz a l s s o l c h e r bekämpft, sondern nur dafür sorgen wollen, daß das erstrebte Ideal nicht durch eine gedankenlose Praxis ins Gegenteil umschlage. Für seine Abneigung gegen den Mär-

tyrerkult hat er die Gründe nachträglich gesucht; die These von der Unfähigkeit der Toten für uns Lebende erfolgreich zu intercedieren, macht durchaus den Eindruck einer Hilfskonstruktion. Denn eine klare Vorstellung von dem Zustand der Seelen von Märtyrern nach ihrem Tod hat V. der kirchlich schon damals rezipierten und religiös lebenskräftigen 5 nicht entgegenzusetzen vermocht. Wahrhaft religiös mutet es dagegen an, wenn er befürchtet, daß durch den Märtyrerkult die Größe des Heilands leide, wenn er das Halleluja, die Vigilien — eigentlich inkonsequent — bloß an Ostern duldet und die Kirchen nicht mit den Namen armer Menschen geziert sehen will. In seiner Geringschätzung der Aschenhäuflein klingt etwas wie origenistischer Spiritualismus durch. Aber mit so un- 10 glücklichen Einwendungen wie gegen die Berufung auf die Wunder an Märtyrergräbern, sie nützten nur den Ungläubigen, läßt sich der Glaube, der solche Wunder erlebt, nicht aus dem Feld schlagen: nur ein neuer Gott oder ein neuer Heiland konnte den liebebedürftigen Herzen die Märtyrer ersetzen. So ist das Calagurris des V. verfallen, und dicht daneben Lourdes aufgeblüht. V. würdigte die religiösen Bedürfnisse der **cinerarii** 15 zu wenig und stand selber nicht hoch genug über ihrer Religion, um bei der großen Masse der katholischen Christen auch nur vorübergehende Erfolge erzielen zu können.

Ad. Jülicher.

Vigilien. — Vgl. Bingham, Origg. XIII, 9, 4; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie I, 131; VII, 170ff.; VIII, 138f; IX, 413; X, 319; Krieg bei Kraus, 20 RE. II S 951; Zöckler, Askese u. Mönchtum I, S. 168f.; Kellner, Heortologie, Freiburg 1891, S. 55, 73 u ö.; Bäumer, Gesch. des Breviers, Freib. 1895, S. 19 u. ö.

Vigilien, **vigiliae, pernoctationes**, *παννυχίδες*, heißen in der römischen Kirche die Vorfeste, ursprünglich die gottesdienstlichen, in Gesängen, Gebeten, Vorlesungen und Prozessionen bestehenden Handlungen, welche am Vorabende eines großen Kirchenfestes 25 vorgenommen wurden; sie sind die festliche Vorbereitung zur Feier des Hauptfestes. Nächtliche gottesdienstliche Zusammenkünfte der Christen werden schon sehr frühzeitig erwähnt (die **coetus antelucani**, nach **Plin. Ep. X, 97**; Tertull., **De coron. mil.** 3; **ad uxor. II, 4**). Aber es ist unzulässig, anzunehmen, daß sich diese Versammlungen durch die ganze Nacht hindurch erstreckten. Die einzige bei Gottesdienst und unter Fasten 30 durchwachte Nacht im Kultusjahre, deren Ursprung in die christliche Frühzeit hinaufreicht, war die Ostervigilie. Sie galt deshalb als besonders heilig, weil man in ihr der Wiederkunft Christi zum Weltgerichte entgegensah (**Lact. Div. Inst. VII, 19; Greg. Naz. Orat.** 19 und 42; **Greg. Nyss. Or. 5 de Pasch.; Hieron. in Mt.** 25 ꝛc.). Etwas später beginnt auch die Pfingstvigilie mit besonderer Auszeichnung gefeiert zu werden, weil sie 35 auf die Erteilung des hl. Geistes durch die Taufe bezogen wurde. Mit der Ostervigilie ward auch die Feier des hl. Abendmahls, mit der Pfingstvigilie die der Taufe verbunden; nur die Gläubigen durften an diesen Vigilien teilnehmen. Im 5. und 6. Jahrhundert wurde die Ostervigilie als die feierlichste Zeit für die Taufe und das Abendmahl angesehen, auch betrachtete man sie als die geeignetste Zeit für die Ordination. Ihr zunächst 40 stand die Pfingst- und die Weihnachtsvigilie, letztere besonders seit Ende des 6. Jahrhunderts zu hohem Ansehen gelangt (vgl. Gregor von Tours, **De glor. mart.** 87). Nachdem aus den Klöstern namentlich seit dem 10. Jahrhundert ein Offizium der Maria hervorgegangen, welches besonders durch Petrus Damiani, wenn auch nicht ohne Widerspruch, verbreitet wurde, wurden seit dem 12. Jahrhundert auch der Maria Vigilien 45 geweiht (s. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 1, 4. Aufl., Bonn 1846, S. 317f.; II, 2, S. 470).

Seit dem 4. Jahrhundert hatte sich die Feier der Vigilien überaus glänzend gestaltet, aber auch mit manchem Ungeziemenden, ja gelegentlich mit Exzessen verknüpft, so daß weiblichen Personen die Teilnahme an ihnen verboten werden mußte (s. z. B. **Conc.** 50 **Illib. a. 305, can.** 35). Mit Nachdruck wurden sie daher hie und da bekämpft, namentlich um das Jahr 400 von Vigilantius von Barcelona, dem Hieronymus als ihr Schutzredner gegenübertrat (s. d. vorigen Art. S. 628, 46). Die auch gelegentlich des Streites zwischen diesen beiden erwähnte Sitte von Vigilienfeiern zu Ehren einzelner Märtyrer scheint schon seit Ende des 4. Jahrhunderts sich zu beträchtlichem Umfang entwickelt zu haben; vgl. 55 einerseits Chrysostomus **hom. de martyr. II, 668 D**, andererseits Sidonius Apollinaris, Bischof von Clermont um 475, **Ep. V, 17** (Erwähnung eines in Lyon zum Gedächtnis des Märtyrers Justus von Vienna gefeierten Vigilienoffiziums). — Im Mittelalter wurden eigentliche Vigiliengottesdienste nur noch in den Klöstern gefeiert; in den Kirchen wurden die Nachtgottesdienste allmählich abgeschafft und die Vigilienfeier

teils in Früh- oder Abendgottesdienste (Matutinen oder Vespern), teils in Fasten verwandelt (vgl. für letzteren Gebrauch z. B. die Erwähnung der ieiunia vigiliarum in P. Nikolaus' I Responsio ad Bulgaros bei Mansi XV, 420; sodann Binterim, Denkwürdigkeiten V, 2, 156 ff.). Nun ging die Bezeichnung Vigilia auf den Vortag der Hauptfeste über. Die meist auf den Vormittag verlegte Feier der Vigilien ist in der römischen Kirche bis zur Gegenwart das Vorherrschende geblieben; nur vereinzelt werden noch Mitternachtsmessen zu Weihnachten (Christmetten) sowie Abendvigilien vor dem Osterfeste gefeiert. Nominelle Vigilien haben außer diesen beiden Festen auch Epiphanien, Himmelfahrt, Pfingsten, die Feste Mariä Verkündigung und Reinigung, Johannis d. T., Allerheiligen, Lorenz und die Tage der Apostel Matthias, Petrus, Judas, Jakobus, Simon, Thomas und Andreas, nicht aber die jüngeren Feste wie Fronleichnam. Es gibt in der römischen Kirche auch privilegierte und nicht privilegierte Vigilien; jene haben einen eigenen Gottesdienst, mit Ausnahme der Vigilie vor Epiphanien. Wenn mit ihnen ein Fest ersten oder zweiten Ranges zusammenfällt, so wird das Offizium des Festes gefeiert, die Vigilie aber in den Laudes und der Messe zelebriert; fungieren zwei Priester, dann liest der eine die Festmesse nach der Terz, die Vigilmesse nach der None. Bei nicht privilegierten Vigilien tritt bloß die Kommemoration der Vigilie ein.

In der protestantischen Christenheit hat man eine Art Vigilie in den hie und da eingeführten Christmetten. In der Brüdergemeinde begeht man bekanntlich in gleicher Weise eine Art Vigilien am Karfreitage und Osterfeste. Etwas den Vigilien verwandtes sind auch die watch-nights und protracted meetings der Methodisten.

(Neudecker †) Zöckler †.

Vigilius, Papst, 537—555. — Quellen: 1. Die Kundgebungen des Papstes, Justinians und der 5. Synode nebst einigen anderen zeitgenössischen Dokumenten, sämtlich bei Mansi, 9. Bd (die Epp. et Decreta Vigilii auch MSL 69, 15—178; die Briefe Litteris clementiae an Justinian und Licet universa an Menas, sowie das Constitutum von 553 auch in Epp. Impp. Pontt. Rom. etc. ed. Günther 1, Wien 1885 [CSEL Vol. 35] S. 348—354, 354 ff., 230—320); 2. die stark anekdotenhafte Vita des Papstes im Lib. Pontif. (LP), ed. Duchesne 1, Paris 1885, 296—302; 3. die Angaben bei Facundus von Hermiane (s. d. A. Bd V, 732 f.), Liberatus (s. d. A. Bd XI, 440 f.), Victor von Tunnuna und dem Fortsetzer des Marcellinus Comes (Chron. Min. ed. Th. Mommsen 2, Berlin 1894 [MG Auct. Antiqu. Vol. 11]), Prokop von Cäsarea (s. d. A. Bd XVI, 73), Theophanes (s. d. A. Bd XIX. 662 f.). Vgl. die Regesten bei Jaffé, Reg. Pontt. Rom.² 1, 117—124. Darstellungen: Zu den beim Art. Dreikapitelstreit (Bd V, 21 f.) angeführten älteren Arbeiten von Noris, Garnier, Walch (auch Bd 7, 211 ff.) und Schröckh sind noch hinzuzufügen Baronius und Pagi, sowie P. de Marca, De Vigilii decreto pro confirmatione V. synodi (abgedr. aus De concordia sac. et imp. bei Mansi 9, 419—432); J. Basnage, Histoire de l'église 1, Rotterdam 1699, 617—547; D. Papebroch in AS, Propyl. Maii, 615 ff. 617 ff.; P. Coustant (in Gemeinschaft mit Moginot und Durand), De Vigilii papae gestis apologetica et historica dissertatio (abgedruckt in Pitras Analecta novissima 1, Typ. Tusc. 1885, 370—461) und A. Bower, Historie d. röm. Päpste 3, Magdeburg und Leipzig 1753, 396—470. Von neueren Darstellungen sind zu vgl. J. Punkes, Papst V. u. d. Dreikapitelstreit, München 1864 [nicht 1865]; C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte 2², Freib. 1875; J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, 341—382; L. Duchesne, Vigile et Pelage, in Rev. Quest. Hist. 36, 1884, 369—440 (vgl. dazu F. Chamard a. a. O. 37, 1885, 540—578 und Duchesnes Antwort 579—593); L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter 1, Leipzig 1897, 382—394; H. Grisar, Gesch. Roms u. der Päpste im Mittelalter 1, Freib. 1900, 502—507 u. 574—580. Außerdem die bei den Artt. Dreikapitelstreit und Justinian (Bd IX, 650) angeführte Litteratur und die Artikel von J. Bailey in DchrB 4, 1144—51; Küpper (Dreikapitelstreit) in KL 3, 3022—37 und Zeck (Vigilius), das. 12, 956—959. Das Werk von Vincenzi, In S. Gregorii Nyss. et Origenis scripta etc. nova recensio, dessen 4. Bd (Rom 1865) u. d. T. Vigilii Pontificis Rom. . . . triumphus in synodo oecum. V eine von der gewöhnlichen völlig abweichende Darstellung enthalten soll, ist mir unbekannt geblieben (vgl. Küpper 2035 u. Pitra [o. Z. 40] 369).

V. stammte aus einer römischen Patrizierfamilie: seinen Vater Johannes bezeichnet LP. 296, 1 als Konsul (s. dazu Duchesne, LP. 299 N. 1); sein Bruder Reparatus war Senator (Proc. Bell. Goth. 1, 26). Unter Papst Bonifatius II. (s. d. A. Bd III, 288 f.) erscheint er als Diakon der römischen Kirche, und es ist bereits berichtet worden (a. a. O. 289, 10 ff.), daß ihn der Papst 531 zu seinem Nachfolger bestimmte, die von den Klerikern bereits unterzeichnete Urkunde aber im Jahre darauf, vermutlich unter Druck des Gotenkönigs Theodahat, vernichten mußte. Es ist wahrscheinlich, daß V. zur antigotischen Opposition gehörte, und daß er, nachdem er — vermutlich unter Agapet I.

(s. d. A. Bd I, 237 f.), aber schwerlich erst bei Gelegenheit der Reise dieses Papstes nach Konstantinopel (so Langen 342 u. a.) — zum Apokrisiar des römischen Stuhles in Konstantinopel ernannt worden war, dort gegen die gotische Regierung wirkte. Nach dem vorzeitigen Tode Agapets (22. April 536) schien seine Zeit gekommen. Liberatus (cap. 22
5 MSL 68, 1040) und LP. (Vita des Silverius (292, 1 ff.), berichten, unabhängig voneinander und doch im wesentlichen identisch, daß V. der Kaiserin Theodora sein Wort verpfändete, im Fall seiner Wahl zum Papste gegen die Synode von Chalcedon, den Stein des Anstoßes für die große monophysitische Partei am Hofe, Front zu machen und für die abgesetzten Patriarchen Anthimus, Severus und Theodosius einzutreten (s. A.
10 Monophysiten Bd XIII, 394, 1 ff. 394, 1 ff.). Die Kaiserin soll ihn, der bald nach Agapets Tode nach Rom abreiste, mit reichen Geldmitteln ausgestattet und ihm ein Schreiben an Belisar mitgegeben haben, das diesen anwies, für die Wahl des V. einzutreten. Jedenfalls war V. ihr Kandidat. Als er in Rom eintraf, fand er den Kandidaten Theodahats, Silverius (s. d. A. Bd XVIII, 338), bereits im Besitz des
15 Stuhles, und es kostete ihn Mühe und Geld, den byzantinischen Feldherrn, den er in Neapel (nicht in Ravenna [so Liber.], s. Jaffé z. J. 536) getroffen hatte und den wohl auch seine Gattin Antonina, Theodorens Freundin, bearbeitete (Proc. Hist. Arc. I, 1 p. 13 und 16), geneigt zu machen, den Wunsch der Kaiserin zu erfüllen. Indessen fanden sich bald zureichende Gründe in der politischen Haltung des Silverius (s. das Nähere
20 Bd XVIII, 338), und der 29. März 537 sah V. als Papst (nicht 22. Nov.; das richtige Datum ergiebt sich aus der zu allen Verhältnissen passenden Angabe des Fragm. Laurentianum [bei Duchesne, LP. 46], wonach V. 18 Jahre, 2 Monate, 9 Tage amtierte; auch wird er in einer römischen Inschrift vom Juni 537 [de Rossi, Inscr. christ. 1, 482] als beatissimus papa bezeichnet). Über das Ende des Silverius ist bereits
25 a. a. O. gehandelt worden, doch mag hinzugefügt werden, daß der Tod des Papstes höchst wahrscheinlich in den Juni 538 (nicht 540) fällt, und daß am 20. Juni, dem Begräbnistage (LP. 293, 7), sein Gedächnis von der Kirche gefeiert wird. Ein Brief, in dem er aus dem Exil heraus gemeinsam mit vier Bischöfen V. verdammt haben soll (Mansi 9, 6 ff.), ist trotz Baronius (z. J. 539) apokryph (s. Pagi z. J. 539, Nr. 3 u. 4).
30 Wie sich V. mit seinem der Kaiserin gegebenen Versprechen abgefunden hat, läßt sich nicht sicher erkennen. Bei Liberatus (p. 1041) und Victor von Tunnuna (hier aber erst z. J. 543) ist ein an die obengenannten Patriarchen gerichtetes Schreiben überliefert, in dem sich der Papst unter Auferlegung strengen Stillschweigens zu ihrer Glaubensweise bekennt. Liberatus giebt auch die Formel wieder, die V. seinem Briefe beigelegt
35 habe, in der es unmißverständlich heißt: non duas Christum (?) confitemur naturas, sed ex duabus naturis compositum ... unum Christum. Möglicherweise spielt Facundus (ctr. Moc. MSL 67, 861) auf einen solchen Brief an, während LP. 296, 15 ff. umgekehrt den Papst auf ein Mahnschreiben der Kaiserin schroff antworten läßt: prius locutus sum male et insipienter, modo autem nullo modo
40 tibi consentio ut revocem hominem haereticum et anathematizatum. So hat er selbstverständlich nicht geschrieben, aber auch die Echtheit jenes Schreibens, zumal des Bekenntnisses, ist mehr als zweifelhaft, und die Möglichkeit muß offen gelassen werden, daß es von gehässigen Gegnern dem Papste untergeschoben worden ist (Chamard 557 nennt den Brief unter Berufung auf den Stil absolument apocryphe; auch Duchesne,
45 Vig. 373 und LP. 300 N. 9 neigt zur Annahme der Fälschung, wenn er sich auch nicht bestimmt äußert). Sicher ist nur, daß Jahre vergingen, ehe sich V. in der dogmatischen Frage amtlich mit der Regierung in Konstantinopel in Verbindung setzte, und nunmehr geschah es in anderem Sinn. Als Justinian dringend wurde (CSEL 352, 14), sah er sich veranlaßt, sich am 17. September 540 in zwei Schreiben an den Kaiser und
50 an den Patriarchen Menas (Litteris clementiae und Licet universa, s. o. S. 633, 25) zu Chalcedon zu bekennen und die monophysitischen Patriarchen namentlich zu verdammen. Im übrigen ist aus den ersten Jahren seiner Amtszeit nicht viel bekannt geblieben. LP. 296, 1 ff. weiß zu erzählen, daß Belisar den gefangenen Gotenkönig Vitiges vor seinem Transport nach Konstantinopel dem Papst vorgeführt habe, der ihn in der Basilika Julii,
55 dem Empfangssaal im Lateranpalast (vgl. Duchesne, LP. 282, N. 5), seiner persönlichen Sicherheit eidlich versicherte. Ist auch die Pointe der Erzählung nicht ersichtlich, so könnte sich doch Ähnliches zugetragen haben. Der Diakon Arator feiert in seiner Epist. ad Vigilium (MSL 68, 73 ff.) den Papst wegen seiner Verdienste bei der Belagerung Roms, und eine vermutlich (s. Langen 343) auf diese Zeit zu beziehende Inschrift (bei
60 Gruter, Inscr. 1171 N. 4) preist V. als Wiederhersteller der Gräber der Märtyrer Alexander,

Vitalis und Martialis. Von seiner amtlichen Thätigkeit berichten drei Urkunden: am 6. März 538 beauftragt er den Bischof Cäsarius von Arles, dem König von Austrasien Theudebert seine Willensmeinung über die vom König in seiner Eheangelegenheit zu leistende Buße kundzuthun (**Mansi** 34 f.); am 29. Juni 538 erteilt er dem Bischof Profuturus (nicht Eutherius) von Braga verschiedene Instruktionen (**Mansi** 29—33); am 18. Oktober 543 setzt er den Nachfolger des Cäsarius, Auxanius von Arles, davon in Kenntnis, daß er ihm das Pallium nicht zusenden könne, ohne vorher den Kaiser (nicht den fränkischen König, wie Langen 353 drucken läßt) zu unterrichten (**Mansi** 40 f.). Das Schreiben, in dem er das Pallium zusagt, ist erst vom 22. Mai 545 datiert (**Mansi** 42; vgl. auch das Rundschreiben an die gallischen Bischöfe und einen weiteren Brief an Auxanius vom gleichen Tage **Mansi** 43 f.). Auxanius amtierte nicht lange; schon am 23. August 546 hat V. seinem Nachfolger Aurelian das Pallium zugesagt (**Mansi** 46 f. u. vgl. 47 f.).

Damals war er nicht mehr in Rom. Denn inzwischen hatte die von Theodor Askidas entfesselte Aktion und das Edikt Kaiser Justinians von 543 (so Diekamp, Origenistische Streitigkeiten, Münster 1899, 54) oder 544, in dem Person und Schriften Theodors von Mopsuestia, die Schriften Theodorets von Cyrus für Nestorius und gegen Cyrill, sowie der Brief des Ibas von Edessa an Maris mit dem Anathem belegt wurden, jenen Streit heraufbeschworen (s. Dreikapitelstreit, Bd V, 21), der das Schicksal auch des V. wurde. Seine Situation war von Anfang an außerordentlich schwierig. Einem so guten Kenner der Lage im Orient konnte es nicht verborgen sein, daß der kaiserliche Erlaß die so notwendige Unionspolitik zu befördern vorzüglich geeignet sein mußte (s. d. A. Justinian Bd IX, 657, 15 ff.). Auch war nicht daran zu zweifeln, daß der Imperator seinen Willen auch unter Anwendung von Gewalt durchzusetzen gedenke. Andererseits war mit Sicherheit vorauszusehen, daß das Edikt im Abendland einen Entrüstungssturm heraufbeschwören müsse und daß es für den römischen Bischof verhängnisvoll werden könne, wenn er ihm beitrat. Diese Erwägung mußte zunächst im Vordergrunde stehen. Der Diakon Stephanus, Apokrisiar des römischen Stuhles in Konstantinopel an Stelle des nach Rom zurückberufenen Pelagius, handelte gewiß nicht ohne Auftrag (**Facund. def. trium capp.** IV, 4 p. 625 berichtet nur die Thatsache; doch vgl. V.s bei **Fac. ctr. Moc.** p. 862 citierte Äußerung) als er dem schwankenden Patriarchen Menas den Rücken stärkte und wenigstens so viel durchsetzte, daß Menas das Edikt nur unter der Bedingung unterschrieb, daß auch die Zustimmung des Römers eingeholt werde. Bald aber wurde dessen Lage kritisch. Justinian ließ ihm den Befehl zufertigen, persönlich in Konstantinopel zu erscheinen. LP. 297, 1 ff. schildert sehr lebendig, aber in der Motivierung falsch und in den Einzelheiten schwerlich zuverlässig, die Umstände, unter denen der Papst von Rom abreiste, um es nie wiederzusehen. Am 22. November, dem Tage der hl. Cäcilia, sei er in deren Kirche in Trastevere während des Gottesdienstes aufgehoben und zu Schiff gebracht worden. Zuvor erteilte er dem Volke den Segen; kaum aber war das Schiff abgefahren, als ihm der Pöbel Steine, Knüttel und Kochtöpfe nachwarf und den Papst mit Verwünschungen überhäufte. Ist V. wirklich zwangsweise von Rom weggeholt worden (auch Duchesne 383 setzt Zweifel darin und spricht von einer **résistance de forme**, die der Papst geleistet habe), so wird es immer auffallend bleiben, daß man ihm gestattete, einen so langen (**Proc. Bell. Goth.** 3, 16: *ἐτύγχανε πολὺν τινα χρόνον ἐν Σ. διατριβὴν ἔχων*) Aufenthalt in Sizilien zu nehmen, wie er ihn genommen haben muß. Denn, mag nun seine Abreise von Rom 544 (so noch Jaffé, wenn auch zweifelnd: dafür würde auch jetzt noch die Datierung des Dreikapiteledikts auf 543 sprechen, wenn sie sich als richtig bewährt) oder 545 (so Langen 354 N. 3 und Duchesne, LP. 300 N. 12 unter Berufung darauf, daß die Briefe an Auxanius [s. o. S. 635, 5 ff.] noch in Rom geschrieben zu sein scheinen) erfolgt sein, jedenfalls ist er erst um die Jahreswende 546/547 in der Reichshauptstadt angelangt. Als sein Vertreter blieb in Rom Pelagius zurück, der sich während der Belagerung Roms durch Totila um die Stadt sehr verdient machte (s. d. A. Pelagius 105, 11 ff.). V. selbst hat von Sizilien (LP. 297, 15 nennt Catania als Aufenthaltsort; auf Grund welcher Quelle Duchesne 397 von Syrakus spricht, ist nicht ersichtlich) Proviantschiffe nach Rom geschickt, die freilich ihr Ziel nicht erreichten (**Proc. Bell. Goth.** 3, 15); dem Führer der Expedition, Bischof Valentinus, ließ Totila beide Hände abhauen (l. c.). Aber Rom trat zurück, die dogmatische Frage nahm alle Überlegung in Anspruch. Facundus (ctr. Moc. p. 862 f.; vgl. Def. 4, 3 p. 623) teilt Stücke aus einem Schreiben des Papstes an Menas mit, worin V. dem Patriarchen wegen seiner Unterschrift schwere Vorwürfe macht, es billigt, daß Stephanus die kirchliche

Gemeinschaft mit ihm aufgehoben habe, und darauf verweist, daß nach einer ihm durch Datius, Bischof von Mailand, der ihn von Konstantinopel aus in Sizilien aufgesucht hat, gewordenen Mitteilung viele andere Geistliche (darunter Datius selbst) und Laien diesem Beispiel gefolgt seien (nach Duchesne 399 ist dieses Schreiben sans doute [?] erst auf der 5 Reise nach Konstantinopel in Thessalonich [?] abgefaßt worden). Inzwischen hatten sich die Afrikaner geregt. Auf eine ihm durch die Diakonen Pelagius und Anatolius übermittelte Anfrage des römischen Klerus erklärte sich Fulgentius Ferrandus auf das Entschiedenste gegen das Edikt (s. das Nähere Bd VI, 316, 26 ff.). Auch der Brief des Bischofs Pontian an den Kaiser (Mansi 9, 45 f.: **quid nobis cum mortuis inire bellum, ubi nulla** 10 **invenitur in congressione victoria? apud judicem verum iam tenentur, a quo nullus appellat**) wird V. nicht unbekannt geblieben sein. Er selbst suchte Justinian unter Berufung auf die abendländischen Stimmen brieflich zu bewegen, von seinem Vorhaben abzustehen (Fac. Def. 4, 3 p. 623). Daß ihm Zoilus, der Patriarch von Alexandrien, die Botschaft von seiner Unterwerfung unter das Edikt schickte, erregte ihn 15 tief (Fac. l. c. 4, 4 p. 626).

Schließlich war längeres Zögern nicht mehr angängig. Im Herbst 546 brach der Papst von Sizilien auf. Die Reise führte durch Illyrien und Hellas (Fac. l. c. 4, 3 p. 624); in Patras war V. am 14. Oktober (Bestätigung des Bischofs Maximian von Ravenna, s. Agnelli, Lib. Pont. Ravenn. MG Scr. Rer. Lang. et Ital. p. 326). Die An- 20 kunft in Konstantinopel setzt der Fortsetzer des Marcellinus Comes auf den 25. Januar 457, LP. (297, 18), dem Marius von Avanches (MSL 72, 797) sekundiert (jedoch nur bezüglich des Jahres; s. auch Duchesne, LP. 301 N. 19), auf den Weihnachtsabend 546. Der offizielle Empfang war höchst ehrenvoll; Kaiser und Papst wechselten Küsse und vergossen Thränen, wie das bei solchen Gelegenheiten üblich ist. Als Absteigequartier diente 25 die **Domus Placidia**, die Wohnung des Apokrisiars (Duchesne 400 N. 1).

Der Ernst der Situation sollte bald offenbar werden. Freilich sind wir über die ersten Schritte des Papstes nicht deutlich unterrichtet. Nach einer nicht ganz durchsichtigen Notiz bei Theophanes (de Boor 225, 13 ff.) soll V. gleich nach seiner Ankunft die drei Kapitel verdammt haben. Damit steht aber in Widerspruch die sofort angeschlossene An- 30 gabe, daß er dem Patriarchen Menas die Kirchengemeinschaft gekündigt habe, welche Angabe durch Facundus (Moc. p. 862) insofern gestützt wird, als dieser von einer allgemeinen Exkommunikation der Unterzeichner redet, was später Gregor d. Gr. (Ep. 2, 51) zur Exkommunikation auch der Kaiserin Theodora vergröbert hat. Menas, so schreibt Theophanes, habe dem Papst mit gleicher Münze gezahlt, und erst am 29. Juni hätten sich die beiden 35 auf Bemühen der Kaiserin wieder ausgesöhnt. Inzwischen aber habe Justinian dem Papste zugesetzt (vgl. auch des Kaisers eigene Darstellung der Vorgänge in seinem Schreiben an die Synode von 553, Mansi 181 f.; Fac. Moc. p. 860 stellt Bedrängung des Papstes entschieden in Abrede) bis zu der Drohung, ihn verhaften zu lassen. Dies wieder wird durch die Angabe der italienischen Kleriker (Ep. Cler., Mansi 153) bestätigt, wonach V. 40 schon damals öffentlich ausgerufen haben soll: **contestor quia, etsi me captivum tenetis, beatum Petrum apostolum captivum facere non potestis.** In diese Periode werden auch die beiden Briefe gehören, in denen V. dem Kaiser und der Kaiserin die Verdammung der drei Kapitel zusagt (Mansi 351), die zunächst geheim gehalten werden sollten und die später in kritischer Stunde (s. u. S. 638, 51) zum Vorschein kamen. 45 Auch die Echtheit dieser Schreiben ist bestritten worden (z. B. von Coustant 438—443), aber abgesehen von einer zweifellosen monotheletischen Interpolation enthalten sie kaum Angreifbares (s. Hefele 2, 818 und 855 ff.). Zum Überfluß spricht auch Facundus (Moc. p. 360) von einer **occulta pollicitatio**, und auf der Synode von 553 versicherte der Vertreter des Kaisers, daß V. seine Zusage schriftlich und mündlich, sogar in Gegenwart 50 des Kaisers, gegeben habe. Die starke Betonung der Gerechtsame seines Stuhles in den Briefen ist offenbar aus der Absicht des Papstes zu verstehen, dem Edikt nicht kurzweg durch Unterschrift beizutreten, sondern seine Stellungnahme durch besonderen Erlaß kundzuthun und damit den Schein zu wahren, als entscheide er die Sache. In Wirklichkeit hatte er sich, wie Duchesne (S. 404) richtig bemerkt, die Hände gebunden. Zwar that 55 er alles, um den Eindruck einer neuen Untersuchung hervorzurufen. Nach Facundus (Moc. 859 ff.; vgl. Def. Praef. 527) versammelte er 70 Bischöfe um sich und erörterte mit ihnen in drei Sitzungen insbesondere die Frage, ob das Dreikapiteledikt sich mit dem Konzil von Chalcedon in Widerspruch setze. Als aber Facundus, der feurigste und belesenste Anwalt der Verdammten, den Beweis antreten wollte, brach V. (der die 60 afrikanische Beredtsamkeit fürchten mochte) die Verhandlung ab und verlangte von jedem

der Teilnehmer ein schriftliches Gutachten. Natürlich seien diese Gutachten unter „monophysitischem" Druck so ausgefallen, wie man es gewünscht habe, und V. habe Sorge getragen, daß sie dem Kaiser sofort vorgelegt wurden.

Somit war die Bahn klar, denn der Widerstand des Facundus, der nunmehr seine Defensio ausarbeitete und hinter dem die Afrikaner standen, war zwar unangenehm, brauchte aber nicht entscheidend ins Gewicht fallen. Duchesne (S. 402) meint es beklagen zu sollen, daß V. den Pelagius nicht zur Seite gehabt habe, der ihn besser beraten haben würde als seine Diakonen. Und gewiß würde Pelagius seinen Einfluß in entgegengesetzter Richtung geltend gemacht haben, wie er es in einem späteren Stadium (s. u. Z. 57) gethan hat. Jedenfalls that V. nunmehr einen entscheidenden Schritt: am Ostersamstag (Ep. Vig. ad Rust. etc. Mansi 353) 548 übersandte er Menas sein „Judicatum", das eine runde Verdammung der Dreikapitel, daneben freilich auch ein ebenso rundes Bekenntnis zum Chalcedonense enthielt (s. das Bruchstück in Justinus Schreiben an die Synode von 553 Mansi 181; Hefele 822 ff. hat richtig bemerkt, daß die im Konstitutum von 553 enthaltenen Sätze aus einer epistola ad Menam [CSEL 316, 4 ff.] dem Judicatum entnommen sind). Er selbst hat später (Damn. Theod. Mansi 59) die Sache so dargestellt, daß er mit seinem Erlaß den beunruhigten Gemütern sozusagen eine Medizin habe verschreiben wollen (auch in der Ep. Cler. [Mansi 153] wird von dispensatio gesprochen). Er mag auch wirklich so gedacht haben. Jedenfalls war es ihm höchst unangenehm, daß sein Neffe und Diakon Rusticus, offensichtlich erfreut über den Schritt seines Onkels, überallhin, auch an Pelagius, von dem wir freilich nur erraten können, wie er die Sache aufnahm, Abschriften des Judicatums verschickte. Er muß wieder gehofft haben, daß ihm die Politik möglichster Geheimhaltung (wer Abschrift haben wollte, sollte sie sich von Menas erbitten, Ep. ad Rust. 353) über die nächste Zeit weghelfen werde; was später geschah, mochte sich dann finden.

Daß die Bekanntmachung des Judicatums die übelsten Folgen für ihn hatte, sofern sie das Abendland in hellen Aufruhr versetzte, ist bereits im Art. Dreikapitelstreit (Bd V, 22, 40 ff.) dargelegt worden. Es waren ja nicht nur die Afrikaner, die sich empörten. Sein gallischer Vikar, Aurelian von Arles, muß ihm einen sehr bekümmerten Brief geschrieben haben, und V. brauchte viele Worte, um ihn zu beruhigen (Brief vom 29. April 550, Mansi 361 ff.). Die dalmatischen Bischöfe lehnten das Judicatum ab (Ep. Cler. Mansi 153), die illyrischen setzten gar ihren Metropoliten ab, der dafür eintrat (Vict. Tunn. z. J. 549). Selbst aus der kleinen römischen Enklave (s. Theopaschiten, Bd XIX, 660, 28), dem skythischen Tomi, kam ein besorgtes Schreiben des Bischofs Valentinian (s. d. Papstes Antwort vom 18. März 550 Mansi 359). Und nicht einmal seine eigenen Diakonen hielten Stich: Rusticus und Sebastian traten zur Opposition, und der Papst mußte sie bald darauf exkommunizieren (Ep. ad Rust. etc. Mansi 351—59). Es scheint, daß diese Opposition auch bei Hofe Eindruck gemacht hat. Justinian würde sonst dem Papste sein Judicatum nicht zurückgegeben und sich nicht mit dem Gedanken vertraut gemacht haben, die ganze Streitfrage einer großen Synode vorzulegen. An ein Aufgeben des Anathems dachte der Kaiser natürlich nicht; vielmehr ließ er dem Papste durch Theodor Askidas und den Patricius Cethegus am 15. August 550 einen Eid abnehmen (Mansi 363 f.), daß auch er die Verdammung der drei Kapitel weiter betreiben werde. Wiederum bedang V. sich aus, daß dieser Eid geheim gehalten werde, und es gelang ihm, bei einer persönlichen Verhandlung mit dem Kaiser, der eine Anzahl Bischöfe beiwohnte, das für ihn wertvolle Zugeständnis zu erhalten, daß die Frage bis zum Zusammentritt der Synode ruhen solle. Freilich ruht diese Angabe nur auf dem Zeugnis des Papstes (Damn. Theod. Mansi 59), und es ist nicht recht verständlich, wie eine solche Enthaltsamkeit hätte bewährt werden können. Thatsächlich machte schon die Haltung der afrikanischen Bischöfe, die der Einladung zur Synode Folge leisteten — die illyrischen weigerten sich (Ep. Cler. Mansi 153; der Brief der Kleriker ist für diese Episode Hauptquelle) —, sie unmöglich: sie mußten gewissenshalber die Opposition schüren, und ihren Gegnern mußte daran gelegen sein, sie zu bearbeiten. Überraschen mag es immerhin, daß Justinian im Sommer 551 durch ein neues Edikt (Mansi 537—582) der Synodalentscheidung vorgriff und die Verdammung der drei Kapitel von neuem einschärfte. Jedenfalls schlug der Erlaß in der Umgebung des Papstes wie eine Bombe ein. Vermutlich ist es Pelagius gewesen — er war um diese Zeit nach Konstantinopel zurückgekehrt (s. Bd XV, 105, 31) —, der V. darin bestärkte, nunmehr die bisher so sorgfältig und vorsichtig behütete Verteidigungsstellung aufzugeben und mit kräftigem Vorstoß zum Angriff überzugehen. Nicht ohne Grund sah der Papst in Theodor Askidas den Hauptgegner, trotzdem dieser

später seine Beteiligung an den Vorgängen möglichst abzuschwächen versucht hat (Mansi 62f.). Ihn traf nun der päpstliche Bannstrahl: Mitte Juli schloß ihn V. aus der Kirchengemeinschaft aus. Die Antwort ließ nicht auf sich warten: bald fühlte sich V. in der Domus Placidia nicht mehr sicher und floh mit seinen Getreuen in die Peters-
5 basilika in Hormisda (vgl. hierzu und zum Folgenden das unten [Z. 24] erwähnte päpstliche Rundschreiben und den Brief der Kleriker). Hier verhängte er am 17. August, umgeben von den abendländischen Bischöfen, die Absetzung über Theodor und die Exkommunikation über seine Anhänger, auch Menas von Konstantinopel. Die Veröffentlichung der Urkunde sollte vorläufig unterbleiben, um ihren Eindruck beim Kaiser und den Betroffenen
10 abzuwarten. Aber die Ereignisse überstürzten sich nun. Während des Gottesdienstes erschien Militär in der Kirche — daß es gerade am 17. August gewesen sei, wie Duchesne 411 dramatisch erzählt, sagen die Quellen nicht, und es ist wegen der begleitenden Umstände sogar unwahrscheinlich —, um den Papst wegzuführen, der den Altar umklammert hielt. Angesichts der Haltung des Volks mußte der Prätor von seiner Absicht abstehen.
15 V. hat die Kirche erst verlassen, nachdem ihm Justinian Sicherheit für Leib und Leben zugeschworen hatte, aber er hielt es doch für rätlich, in der Nacht vom 23. zum 24. Dezember den Placidapalast wieder zu verlassen und sich nach Chalcedon einzuschiffen, wo er sich in der Euphemiakapelle sicher fühlen durfte. Zwar war er auch hier Bedrängungen ausgesetzt: wenigstens verlegt ein Brief des römischen Klerus an den gallischen, dessen
20 Angaben auf den Papst selbst zurückgehen (Mansi 56ff.), in diese Zeit die Verhaftung der Diakonen Pelagius und Tullian, die aus der Kirche weggeführt worden seien, und spricht von thätlicher Mißhandlung des Papstes. Vermutlich war das die Folge der Hartnäckigkeit, mit der V. allen Annäherungsversuchen Justinians entgegentrat, die Folge besonders der Veröffentlichung seiner Bannbulle gegen Theodor und seines Rundschreibens
25 vom 5. Februar (zum Datum s. Hefele 849 N. 2) 552, in dem er über die ihm in Konstantinopel zu teil gewordene Behandlung schwere Klage führte (MSL 50—55). So schien ein Ende nicht abzusehen. Da lenkte die Gegenpartei ein. Unter nicht ganz deutlichen Umständen, sicher aber nicht ohne Wissen des Kaisers, reichten die Exkommunizierten dem Papste ein Rechtfertigungsschreiben mit entsprechendem Glaubensbekenntnis ein (aufge-
30 nommen in das Constit. Vig. CSEL 231f.). Nach dem Tode des Menas (August 552; s. Bd XIII, 396, 25) übersandte der neue Patriarch Eutychius am 6. Januar 553 ein entgegenkommendes Antrittsschreiben (griech. u. lat. Mansi 185—88). V. antwortete sofort (8. Jan.) und erklärte sich zu synodaler Beratung bereit. Aber er wollte es nur unter der Voraussetzung thun, daß die Synode in Italien oder Sizilien gehalten werde
35 (s. auch Constit. Vig. CSEL 234, 22). Selbstverständlich lehnte der Kaiser die Forderung ab (l. c. 234, 27), verstand sich aber dazu, eine Art Schiedsgericht vorzuschlagen. Als auch dieser Vermittelungsversuch fruchtlos blieb, erging an den Papst der gemessene Befehl, nunmehr zur Synode zu erscheinen, widrigenfalls sie ohne ihn eröffnet werden würde. V. blieb bei seiner Weigerung und erklärte den Kommissaren des Kaisers, er
40 werde seine Meinung schriftlich abgeben. Am 5. Mai 553 trat die Synode zusammen.

Der Papst war wohl schon längere Zeit nach Konstantinopel zurückgekehrt. Die Verhandlungen seit Ende 552 setzen seine Anwesenheit in der Hauptstadt voraus. Das **Constitutum de tribus capitulis**, das er nunmehr ausarbeitete, ist vom 14. Mai 553 aus Konstantinopel datiert. Es ist eine umfängliche und geschickt abgefaßte Urkunde, die
45 ihrem Verfasser (wie weit Pelagius daran beteiligt war [s. Bd XV, 105, 35f.], wird sich schwerlich feststellen lassen) alle Ehre macht. Der ganze Nachdruck liegt darauf, jede Geistesgemeinschaft mit dem Mopsuestener zurückzuweisen und doch die Verdammung der drei Kapitel abzulehnen. Dem Kaiser sollte das Konstitutum am 25. Mai überreicht werden (vgl. hierzu und zum Folgenden die Akten der 7. Sitzung der Synode). Er nahm es
50 nicht an. Da er aber darin mit Grund das Ultimatum des Gegners sehen mußte, so glaubte er sich nun aller Rücksicht überhoben. Sein Kommissar legte den Synodalen jene geheimen, den Papst bloßstellenden Dokumente vor, in denen V. sich für die Verdammung der drei Kapitel ausgesprochen hatte. Damit wurde der Befehl verbunden, den Namen des Papstes aus den Diptychen zu streichen, zugleich aber die beruhigende
55 Versicherung gegeben, daß damit das Band mit Rom nicht zerschnitten sein solle. Die Synodalen gingen natürlich auf alles ein, und die in der achten Sitzung vom 2. Juni gefällte Schlußsentenz über die Kapitel entsprach den kaiserlichen Wünschen. Daß V. verbannt worden ist, wird man LP. 299, 4 nicht ohne weitere Gewähr (Marc. Com. Contin. ad ann. 554 giebt keine solche, da man hier das exilium vom Aufenthalt im
60 Orient überhaupt verstehen kann) nachschreiben dürfen (so Hefele 905), obwohl seine Hal-

tung dadurch noch verständlicher werden würde. Jedenfalls war es eine schwere Frage, wie er sich auf die Dauer verhalten solle. Gerade jetzt hatte Justinians Macht in Italien durch Narses' Gotensiege den Höhepunkt erreicht. Für einen renitenten Papst bestand keine Aussicht, jemals wieder in den Besitz seines Stuhles zu gelangen. An der freilich überaus naiven Darstellung des LP. 299, 1 ff. dürfte doch so viel richtig sein, daß man sich von Rom aus um die Rückkehr des Papstes bemüht hat, und es werden Verhandlungen stattgefunden haben. Wir kennen nur das Resultat: die Unterwerfung des V. Er kündigte sie dem Patriarchen Eutychius mit Schreiben vom 8. Dezember 553 (Mansi 414—420) an und erläuterte sie am 26. Februar 554 in einem langen, gewöhnlich als **Constitutum Vigilii pro damnatione trium capp.** bezeichneten Schriftstück (l. c. 457—488), dessen Eingang wir nicht besitzen und dessen Adresse unbekannt ist. Hier heißt es am Schlusse: **quaecunque vero sive meo nomine sive quorumlibet pro defensione memoratorum trium capitulorum prolata fuerint vel ubicunque reperta praesentis nostri plenissimi constituti auctoritate vacuamus** (l. c. 488). Es klingt ein bischen wie Profanation, wenn V. seinen Rückzug mit Augustins Retraktationen in Parallele setzt (l. c. 415), und man versteht es, daß einem so überzeugten Anhänger der entgegenstehenden Politik wie Pelagius zornige Worte über diesen Frontwechsel in die Feder gekommen sind (s. Bd XV, 105, 44). Aber Pelagius selbst ist noch zu Lebzeiten V.s dessen Beispiel gefolgt (a. a. O. 105, 45 ff.), und V. erkaufte sich durch sein Nachgeben die Rückkehr nach Rom. Die pragmatische Sanktion vom 13. August 554, durch die Justinian die Verhältnisse des wiedereroberten Italiens regelte (in den Anhang des Cod. Just. als Const. I aufgenommen), wurde **pro petitione Vigilii, venerabilis antiquioris Romae episcopi** erlassen. Kaiser und Papst schieden also in gutem Einvernehmen, und V. trat die Rückreise nicht mit leeren Händen an, was für seinen Empfang nicht gleichgiltig sein mochte. Aber er kam nicht bis Rom. Im **Fragm. Laurent.** (LP. 46) heißt es: **moritur in Syracusis secunda feria, nocte, septimo idus iunias, indictione tertia,** d. h. am 7. Juni 555 (Langens Zweifel, 345, N. 1, sind ungegründet). Todesursache war das Steinleiden (LP. 299, 11; Marc. Com. Cont. ad ann. 544), das ihn wohl schon lange quälte. Pelagius hat sich später von dem Verdacht reinigen müssen, daß er beim Tode des Papstes seine Hand im Spiele gehabt habe (LP. 303, 5 ff.). Diesen Klatsch ernst zu nehmen (Langen 381, N. 3), sind wir durch nichts berechtigt. Die Beisetzung erfolgte in der Marcelluskirche an der Via Salaria (LP. 299, 12).

Das Verhalten nur weniger unter den Päpsten in der älteren Zeit hat so viele Erörterungen unter Katholiken und Akatholiken hervorgerufen wie das Vigils, kein schlechtes Zeichen für das, was von einem Papst auch außerhalb der katholischen Gemeinschaft verlangt wird. Was man sich von einem orientalischen, geschweige einem konstantinopolitanischen Patriarchen gefallen läßt, wird einem Papst zur Unehre angerechnet. Er soll von seinen Pairs gerichtet werden. Und da haftet der Blick bald an Martin I. (s. Bd XII, 380 f.), der in durchaus vergleichbarer Lage entgegengesetzt handelte und für seine Überzeugung in den Tod ging. Nun, ein überzeugter Mann war eben V. nicht: Rom war ihm eine Messe wert; ob er sie mit Facundus, Menas oder Severus feiern sollte, das hing von den Umständen ab. Nimmt man hinzu, daß sich über Recht und Unrecht der Verdammung der drei Kapitel thatsächlich streiten ließ, daß es nicht angeht, das dogmatische Urteil lediglich an der Stellungnahme der Afrikaner und ihrer Gesinnungsgenossen abzumessen, und daß sich vom kirchenpolitischen Standpunkt viel dafür sagen ließ, Theodor zu opfern, um Chalcedon zu erhalten, so versteht man V., ohne ihn darum rechtfertigen zu müssen: dogmatisch und politisch schwankt er wie ein Rohr und ist die Unzuverlässigkeit in Person. Freilich erkennt man wohl, daß auch seine Politik im letzten Grund das für einen Papst selbstverständliche Ziel verfolgte: die Rechte seines Stuhls auch vor dem Kaiser zu behaupten, modern ausgedrückt, der Kirche nicht vom Staat Gesetze vorschreiben zu lassen. Aber es fehlten ihm offenbar alle Eigenschaften, sich diesem Ziel anders als auf Schleichwegen zu nähern. Einer Imperatorenpolitik wie der justinianischen gegenüber mag der gerade Weg freilich schwer gewesen sein, denn der konnte den Kopf kosten. Ihn einzuschlagen hat V. eine Zeit lang — freilich unter dem Einfluß des Pelagius — versucht: als er, allen kaiserlichen Bitten und Drohungen zum Trotz, ein freies Konzil auf abendländischem Boden forderte und seine Teilnahme an der konstantinopolitanischen Synode standhaft verweigerte, war er auf guter Bahn. Aber man sieht doch sofort, daß ihn seine Vergangenheit hindert, und zweifelt nicht einen Augenblick daran, daß er umkehren wird. So bleibt das Gesamtbild unerfreulich, und die Episode Vigilius in der Papstgeschichte

unerquicklich. Indessen, wer weiterblickt, sieht in nicht zu weiter Ferne die Gestalt Gregors d. Gr. auftauchen und findet auch in dieser Episode einen Beleg für den Satz, daß die päpstliche Idee nicht abhängig ist von ihren Trägern. **G. Krüger.**

Vigilius, Bischof von Thapsus (Ende 5. Jh.). — Litteratur verzeichnet von 5 Ul. Chevalier, Répertoire des sources historiques au moyen âge. Bio bibliographie, s. v. Wichtig ist Folgendes: Bernardi Viudingi Augustiniani theologi Criticus Augustinianus castigatus. Vallameriae, 1621; P. Fr. Chifflet in seiner Ausgabe, s. u.; R. Ceillier. Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques XV, Paris 1748, p. 250—273 (hierin sorgfältige Analyse der fünf Bücher gegen Eutyches); Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ec- 10 clésiastique des six premiers siècles XVI, Paris 1712, p. 23, 614—621, 801, 802, vgl. IX, Paris 1703, p. 727, X, Paris 1705, p. 738—741; St. A. Morcelli, Africa Christiana I. Brixiae 1816, p. 307, III. 1817, p. 216, 235; DchrB IV, 1887, p. 1143, 1144; F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol I, 1894, S. 145—150, 163, 189f. II, 1900, 259f., 450, 986; G. Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897; J. Quitt in „Byzantinische 15 Denkmäler" herausgeg. von J. Strzygowski III, Wien 1903, S. 83—100, 111f. (verwendet die Schrift gegen Eutyches zur Erklärung der Mosaiken von S. Vitale in Ravenna; dazu vgl. H. Schenkl, ebenda, S. 111—118, der auch allgemeinere Bemerkungen über die litterargeschichtliche Stellung des Vigilius macht); O. Bardenhewer, Patrologie², Freiburg 1901, S. 543, 544; Kleffner im Kirchenlexikon² 12, 1901, 959—962; M. Schanz, Geschichte der 20 römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian IV, 1, München 1904, S. 280, 348, 349; H. Leclercq, L'Afrique chrétienne II, Paris 1904, p. 203. Litteratur zu einzelnen Schriften s. u.

Eine Gesamtausgabe der Schriften, die er glaubte Vigilius von Thapsus zuschreiben zu sollen, hat der Jesuit P. Fr. Chifflet veranstaltet: Victoris Vitensis et Vigilii Tapsensis 25 Provinciae Bizacenae Episcoporum opera. Divione 1664. Danach sind des Vigilius Schriften abgedruckt in BM VIII, p 721—807 (mit Ausnahme von contra Felicianum, contra Varimadum [BM V, p. 726—751], contra Palladium) und sämtlich mit Chifflets Abhandlungen und Anmerkungen in MSL 62, 93—544. Eine Neuausgabe wird für das CSEL vorbereitet von H. Kunnert und J. Penzl. Die älteren Ausgaben und Drucke einzelner 30 Schriften sind verzeichnet von J. A. Fabricius, Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, VI, Hamburg 1746, p. 825—827 (Vigilius); IV, 1735, p. 76—78 (Idacius Clarus); V, 1736, p. 870—872 (Phoebadius).

In dem Verzeichnis der katholischen Bischöfe, welche auf Hunerichs Befehl zum 1. Februar 484 nach Carthago kamen (oder kommen sollten), um Rechenschaft von ihrem 35 Glauben zu geben, wird als letzter Bischof der provincia Byzacena Uigilius Tapsitanus genannt (Victoris Vitensis historia persecutionis Africanae provinciae, rec. C. Halm in MG, auctores antiquissimi III, 1, 1879 p. 68, 109; rec. M. Petschenig in CSEL VII, 1881, p. 127, 109; vgl. dazu Al. Schwarze, Untersuchungen über die äußere Entwickelung der afrikanischen Kirche, Göttingen 1892, S. 160ff.; 40 L. Schmidt, Geschichte der Wandalen, Leipzig 1901, S. 105ff.). In der seiner Ausgabe beigegebenen Abhandlung hat der Jesuit Chifflet diesen Vigilius Tapsitanus identifiziert mit dem Vigilius episcopus Tapsensis ecclesiae, der in dem Liber Mannonis (Handschrift der öff. Bibliothek von Troyes 2405, 8./9. Jahrh.; vgl. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements II, 1855, p. 1001, 45 1002; Rheinisches Museum 48, 1893, S. 284f.) als Verfasser von drei gegen Eutyches (den Eutychianismus) gerichteten Büchern bezeichnet wird. Dieser Identifizierung ist bisher nicht widersprochen worden, und es läßt sich auch aus den damit für Vigilius von Thapsus gewonnenen Schriften kein entscheidender Grund dagegen gewinnen. Danach war Vigilius 484 Bischof von Thapsus (jetzt Dimas resp. Ras Dimas; vgl. Corpus 50 inscriptionum latinarum VIII, p. 11; Toulotte, Géographie de l'Afrique chrétienne. Byzacène et Tripolitaine, Montreuil-sur-Mer 1894, p. 201, 202; Toutain, Les cités romaines de la Tunisie, Paris 1895 [Bibliothèque des écoles franç. d'Athènes et de Rome, fasc. 72], p. 144, 391, 404) in der afrikanischen Provinz Byzacena. Über seine Lebensschicksale haben wir keine weiteren sicheren Nachrichten und 55 können auch nichts dafür aus seinen Schriften entnehmen. Die Vermutung liegt nahe, er sei nach dem für die Katholiken unglücklichen Ausgange des Religionsgespräches von 484 von Hunerich des Landes verwiesen worden; doch läßt sie sich nicht genügend begründen, da nicht alle katholischen Bischöfe von diesem Schicksal betroffen, sondern alle nur ihres Amtes entsetzt worden sind (vgl. Schwarze a. a. O., S. 162—167). Die An- 60 gabe, er habe seine Bücher gegen Eutyches in Konstantinopel, also in der Verbannung geschrieben, finden wir erst bei Theodulf von Orleans (de spiritu sancto, MSL 105, 273) und von diesem entnommen bei Äneas von Paris (opus adversus Graecos, MSL 121,

717), ohne daß wir sagen könnten, sie wäre etwas anderes als eine auf die Lektüre der Bücher gegen Eutyches zurückgehende Vermutung Theodulfs. Etwas Näheres über Vigilius als Bischof wüßten wir, wenn er zu identifizieren wäre mit dem Adressaten des Schreibens des Celsus **ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate**, mit dem ihm die lateinische Übersetzung der **disceptatio Jasonis et Papisci** übersandt wurde (**Cypriani opera rec.** Hartel **III**, 3, 1871, p. 119—132). Danach sei er bei seiner unerwarteten Rückkehr von einer überseeischen **peregrinatio** plötzlich und schleunigst zum Bischof erhoben worden und habe so den in der Gemeinde um die Bischofswahl entstandenen Streitigkeiten ein Ende gemacht. Vielleicht darf man den schwierig zu deutenden Worten des Schreibens entnehmen, daß er Mönch war (vgl. p. 131, 15: **religiosi**; 17: **deuotae mentis**). Die Wahl sei erfolgt in einer Zeit, in der den Bischöfen die Gefahren des Märtyrertodes besonders nahe standen. (Man bezieht die betreffenden Worte allgemein auf eine Verfolgungszeit; notwendig ist diese Beziehung nicht; die Gleichung Bischof = Märtyrer ist auch ohne Rücksicht auf das blutige Martyrium vollzogen worden; vgl. dazu E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, herausgeg. von G. Anrich, Tübingen 1904, S. 410—419). Aber die Identifizierung des Adressaten obigen Schreibens mit Vigilius von Thapsus ist ganz unsicher (vgl. W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian, Jena 1902, S. 6—15, Anm.; Ad. Harnack, Chronologie II, 1904, S. 390—393). Darum sind wir so gut wie ganz auf die Schriften des Mannes angewiesen, und diese sagen uns über seine äußeren Lebensschicksale nichts. (K. Künstle, **Antipriscilliana**, Freiburg 1905, S. 109 scheint anzunehmen, daß er während seiner Verbannung in Spanien gewesen sei; aber dafür läßt sich noch viel weniger geltend machen, als für seinen Aufenthalt in Konstantinopel.)

Durch das handschriftliche Zeugnis werden V. v. Th. **libri quinque contra Eutychetem** beigelegt (**MSL** 62, 95—154; früher wurden sie dem Bischof von Trient, Vigilius, der unter einem Konsulat des Stilicho 400 oder 405 Märtyrer geworden sein soll, zugeschrieben). Das 4. Buch führt den Sondertitel: **Defensio epistolae S. Leonis papae ad Flavinianum Constantinopolitanum**; das 5. Buch: **Defensio decreti synodi Chalcedonensis** (über den Titel in den Handschriften vgl. Ficker a. a. O., S. 10 ff.). Der Verfasser schreibt **hortatu sanctorum fratrum** (**MSL** 62, 119 A); von der Beobachtung aus, daß der Eutychianismus im Orient im Vordringen begriffen sei (95 B, 105 D). In erster Linie ist seine Schrift für griechische Leser berechnet; er hat sich bemüht, so einfach wie möglich zu schreiben, damit eine Übersetzung seiner Schrift ins Griechische nicht nötig wäre (104 B; das hindert ihn freilich nicht, an der gezierten Sprechweise der damaligen Zeit teilzunehmen, wie sich besonders an seiner Sucht klangvolle Antithesen zu bilden erkennen läßt). In seiner Widerlegung des Eutyches macht er von dem Grundsatze Gebrauch, daß die katholische Wahrheit den mittleren Weg einhalte zwischen den extremen, einander direkt entgegengesetzten Anschauungen der Häretiker, und hat darum auch die Widerlegung des Nestorius aufnehmen müssen. Im 4. Buche weist er die Angriffe eines Ungenannten auf Leos Lehrbrief an Flavian und das Chalcedonense zurück und führt einzelne wörtliche Citate an. Es ist bisher noch nicht möglich gewesen, dieses Schriftstück in seinem vollen Wortlaute nachzuweisen. Das 5. Buch hat er mit einer Sammlung von Aussprüchen klassisch-kirchlicher Autoren ausgestattet, die er von Papst Leo übernommen hat. Genügende Anhaltspunkte, die Schrift des Vigilius zeitlich zu fixieren, haben wir nicht; die wahrscheinlichste Annahme ist die, daß sie nicht allzulange nach dem Chalcedonense verfaßt worden ist (vgl. Ficker a. a. O., S. 20 ff.).

Im 5. Buche (2. Kap., **MSL** 62, 136 A) weist der Verfasser auf die Bücher hin, **quos adversus Sabellium, Photinum et Arium sub nomine Athanasii, tanquam si praesentes cum praesentibus agerent (ubi etiam Cognitoris persona videtur inducta) conscripsimus**; in ihnen habe er ausführlich über die Berechtigung der Konzilien, auch nicht in der Schrift enthaltene Worte in den kirchlichen Sprachgebrauch einzuführen (er meint das ὁμοούσιος), gehandelt. Diese, vor den **Libri contra Eutychetem** verfaßte Schrift ist uns erhalten. Chifflet hat ihr den Titel gegeben: **Contra Arianos etc. Dialogus. Athanasio, Ario, Sabellio, Photino et Probo iudice interlocutoribus** (**MSL** 62, 179—238; drei Bücher). Die einzelnen Männer, die mehr als die authentischen Vertreter einer dogmatischen Anschauung, denn als historische Persönlichkeiten erscheinen, müssen sich gegenseitig abthun, bis Arius und Athanasius übrig bleiben und Athanasius der Sieg durch „**Probus iudex**" zugesprochen wird. Die hier verwendete Form des Dialogs und des Schiedsgerichts ist eine bei kirchlichen Schriftstellern nicht seltene Einkleidung, gewählt im Interesse der lebendigeren Gestaltung der Beweis-

führung und zur Stärkung der Meinung, eine objektive Beurteilung müsse dem orthodoxen Bekenntnis Recht geben. Daß Vigilius diese Schrift als eine Schrift des Athanasius, und nicht unter seinem Namen habe ausgehen lassen, wie man aus den obigen Worten schließen könnte, wird widerlegt durch die Worte der Einleitung (180C):
5 **Sabellium ergo, Photinum, Arium, atque ad nostras partes Athanasium introduxi.**

Von dieser Schrift ist, vielleicht erst in Karolingischer Zeit, ein Auszug gemacht worden, der nur Arius und Athanasius berücksichtigt und mit einer nach Rufins Kirchengeschichte gearbeiteten Einleitung versehen worden ist (MSL 62, 155—180). Chifflet
10 hat diesen Auszug für eine erste Ausgabe der längeren Schrift gehalten (vgl. darüber Ficker a. a. O., S. 26 ff.).

Mit großer Wahrscheinlichkeit kann auch der unter dem Namen Augustins gehende **liber contra Felicianum et Arianum de unitate Trinitatis ad Optatum** (MSL 62, 333—352; gedruckt auch unter den Werken Augustins MSL 42, 1157—1172) Vigilius
15 beigelegt werden. Daß er nicht Augustin zum Verfasser haben kann, ist allgemein anerkannt. Wir haben sogar noch ein handschriftliches Zeugnis für die Zuweisung an Vigilius (vgl. Ficker S. 77). Der Stil und die theologischen Ausführungen sprechen nicht gegen Vigilius. Augustinus, dem der Verfasser seine Gedanken in den Mund legt, will den Arianer nicht durch Schriftbeweise, sondern **sola ratione** widerlegen.

20 Nach diesen Schriften zu urteilen haben wir in Vigilius einen theologisch und historisch gut unterrichteten Mann zu sehen, der zwar in keinem Punkte eine selbstständige und fördernde theologische Meinung vertritt, der aber in geschickter Weise gegen Eutychianer, (vandalische) Arianer und andere Häretiker das Recht der orthodoxen Anschauungen dargelegt hat. Virtuos handhabt er die schon von Leo in seinem Lehrbrief geübte Praxis,
25 die Aussagen der Schrift über Christus reinlich zu verteilen auf die Gottheit und die Menschheit Christi. Daß er bei der Erklärung des ATs die Allegorie und Typologie reichlich anwendet, hat er mit allen Theologen seiner Zeit gemein. Da den Arianern mit dem Schriftbeweis nicht mehr beizukommen war, so mußten sie durch Vernunftgründe widerlegt werden. Es ist selbstverständlich, daß Vigilius von Augustinus viel gelernt
30 hat. Seine schriftstellerische Eigenart ist bedingt durch das Streben, den Gegner durch Belegstellen aus der Schrift oder den kirchlichen Autoritäten oder durch Verstandesgründe zu schlagen. Man kann ihm eine gewisse schriftstellerische Kunst nicht absprechen. Wenn man ihn, wie K. Künstle thut (Antipriscilliana S. 109), den angesehensten Theologen der Zeit nennt, spricht man über den Stand der damaligen (afrikanischen) Theologie ein
35 sehr herbes Urteil aus. Von einer Selbstständigkeit der afrikanischen Kirche gegenüber der römischen findet sich bei ihm keine Spur mehr.

Verloren sind folgende Schriften:

In seinem **dialogus l. II, c. 45** (MSL 62, 226D—227C) teilt Vigilius ein Stück mit aus dem liber **„quem adversus Maribadum, nefandae haereseos vestrae**
40 **diaconum, edidimus“**. Dieser Maribadus ist gewiß identisch mit dem Diakon Marivadus, der bei Hunerich in ausnehmender Gunst stand (**Victor Vitensis, hist. pers. Vand.** ed. Petschenig I, 48, p. 21, 8). Diese Schrift ist bisher noch nicht gefunden. Chifflet hat sie ohne Grund wieder finden zu können geglaubt in der zuerst von Joh. Sichardt in seinem **Antidotum** (Basileae, Henr. Petrus) 1528 herausgegebenen
45 Schrift: **Idacii Clari Hispani contra Varimadum Arianum liber et difficillimorum quorumque locorum de trinitate declaratio** (MSL 62, 351—434). Es giebt keinen genügenden Grund, die Identifizierung dieses Idacius Clarus mit dem von Isidor von Sevilla **de viris illustribus c. 15** (MSL 83, 1092) genannten Itacius Clarus zu beanstanden (G. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Kirchen-
50 geschichtliche Studien, herausgeg. von Knöpfler, Schrörs, Sdralek IV, 2, 1898, S. 23 bis 26; über den Namen Ithacius vgl. Mommsen in **MG, Auct. antiquiss. XI, Chronica minora II**, p. 3 Anm. Auch K. Künstle, **Antipriscilliana**, Freiburg 1905, S. 110 hat dieser Identifikation zugestimmt). Die Schrift ist bedeutsam als ein gegen den Arianismus gerichtetes Kompendium der Schriftstellen, die die kirchliche Trinitätslehre
55 beweisen, und hat als solche großen Einfluß ausgeübt. (Einiges darüber bei Ficker S. 50f.) Große Stücke sind von Pseudo-Isidor aufgenommen worden (vgl. **Decretales pseudoisidorianae**, ed. Hinschius, p. CXXXII; 99—101; 718—720; 105—107, 713—715, 705f., 122f., 189f., 204f., 80f., 219f., 88f.). Neuere Untersuchungen fehlen.

Eine andere seiner antiarianischen Schriften erwähnt Vigilius in seinem Dialog II, 50
60 (MSL 62, 229. 230). Er habe auf die Schrift des arianischen Bischofs Palladius, die

dieser gegen Ambrosius (wie Vigilius irrig meint nach dessen Tode) geschrieben habe, „uno iam libello" geantwortet. (Über Palladius, Bischof von Ratiaria in Moesia superior und seine 379 verfaßte Gegenschrift gegen Ambrosius' de fide lib. I und II, vgl. Fr. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, Texte, I, Straßburg 1899, p. XXXI—XXXVI, L—LIII.) Auch diese Schrift ist nicht erhalten. Denn die libri duo contra Palladium Arianum, die Chifflet Vigilius zuwies (MSL 62, 433—468), bestehen aus den jetzt allgemein als echt anerkannten Akten des Konzils von Aquileja von 381 (vgl. Bd I, S. 761, 14 ff.; II, S. 42, 40 ff. und Kauffmann a. a. O.) und der jetzt gewöhnlich Gregor von Eliberis (s. u.; vgl. Bd XI, S. 667, 55 ff.) zugeschriebenen Schrift de fide.

Mit Unrecht hat Chifflet Vigilius „de trinitate libri duodecim" beigelegt (MSL 62, 237—334; vgl. dazu Val. Rose, Die lateinischen Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps in der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1892, S. 145 f.; Ficker a. a. O., S. 53 ff.; G. Morin in Revue Bénédictine XV, 1898, p. 1—10; C. H. Turner in The Journal of Theological Studies I, 1900, p. 126—128; A. E. Burn, ebd. p. 592—599; K. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole und Theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus 2c. [Forschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte, herausgeg. von Ehrhard und Kirsch I, 4] Mainz 1900, S. 100—115; G. Morin, Les nouveaux „tractatus Origenis" et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis, in Revue d'Histoire et de Littérature religieuses V, 1900, p. 145—161; ders. in Revue Bénédictine XIX, 1902, p. 229—242; K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, S. 184—187; L. Saltet, Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens aux IVe et Ve siècles, Paris, Lecoffre 1906). Als sicheres Resultat darf angenommen werden, daß nur die Bücher I—VIII zusammengehören; IX—XII haben andere Verfasser und sind jedes für sich zu untersuchen. I—VIII ist eine überarbeitete und ergänzte 2. Ausgabe von I—VII. Allgemein anerkannt ist, daß diese beiden Ausgaben nicht nach Afrika, auch nicht nach Italien (die Hypothese, Eusebius von Vercelli sei der Verfasser, ist von Morin selbst zurückgenommen worden), sondern nach Spanien gehören, und zwar an das Ende des 4. (oder an den Anfang des 5.) Jahrhunderts. Dem Thatbestand ist Saltet am Besten gerecht geworden. Er identifiziert (wie Morin in der Revue d'Histoire et de Littérature religieuses V, vgl. oben) den Verfasser von Pseudo-Ambrosius de fide (MSL 62, 449—468; gedruckt auch 17, 549—568; 20, 31—50) mit dem Verfasser der ll. I—VII de trinitate und schließt sich der alten und wohlbegründeten Meinung an, der Verfasser von de fide sei Gregor von Eliberis (vgl. oben Z. 9 f., nicht Phoebadius von Agennum), Gregors sieben Bücher de trinitate seien (vor 383) des Sabellianismus verdächtigt worden; darauf habe er de fide verfaßt und die sieben Bücher überarbeitet und das achte hinzugefügt. Und auch der libellus fidei (de trinitate l. IX; er geht unter verschiedenen Namen vgl. Ficker, S. 74; Künstle, Bibliothek der Symbole S. 112 f.) muß demselben Verfasser angehören (vgl. aber Künstle, Antipriscilliana, S. 46—58, 186 f.). Man kann aus den neueren Forschungen ersehen, daß diese ll. I—VIII resp. IX Urkunden fast ersten Ranges für die Kirchengeschichte Spaniens sind, für deren Ausnützung wir erst in den Anfängen stehen. Nicht nur werden Häretiker mit Namen genannt und charakterisiert, die wir sonst nicht kennen; auch der Gegensatz zum Priscillianismus ist scharf zum Ausdruck gebracht.

(Man hat angenommen [so z. B. die Ballerini in den observationes in dissert. XIV Quesnelli MSL 56, 1074], die Bücher de trinitate seien von Idacius Clarus verfaßt; er sagt nämlich in der Vorrede zur Schrift contra Varimadum [MSL 62, 351]: cuiusdam Varimadi Arianae sectae diaconi propositionibus . . . respondens in uno corpore simul de unitate Trinitatis libellos digessi. Bezöge er sich damit auf die hier behandelten ll. de trinitate, so würde ihr Wert dadurch nicht beeinträchtigt. Eine genaue Untersuchung fehlt noch.)

Über ll. X—XII fehlen Untersuchungen. Die Berührungen von l. X mit anderen Schriften sind aufgezeigt von Ficker S. 74 und Künstle (Bibliothek der Symbole S. 113). Das Schlußstück des ersten und das des zweiten Teiles findet sich wörtlich bei Nicetas von Remesiana, de ratione fidei und de spiritu sancto (ed. A. E. Burn, Cambridge, 1905; vgl. MSL 62, 289 C—290 C und 298 mit Burn p. 15—17 und 37 f.; doch gehen die Berührungen noch etwas weiter, als Burn angenommen hat). Über l. XI vgl. Ficker S. 75, Künstle S. 113 f. Das 12. Buch haben die Benediktiner als ein echtes Werk des Athanasius bezeichnet (auch abgedruckt MSG 26, 1191—1218); es ist

eine Sammlung von Schriftstellen zum Beweise der Gottheit des hl. Geistes. Es ist jetzt allgemein angenommen, daß es nicht eine Übersetzung aus dem Griechischen sein kann. Auf Berührungen mit Pseudo(?)-Athanasius de incarnatione dei verbi et contra Arianos c. 9—19 (MSG 26, 981—1028) hat neuerdings Stülcken aufmerksam gemacht
5 (Athanasiana, TU NF IV, 4, 1899, S. 63f.; vgl. auch Künstle S. 114f.).

Noch andere Schriften hat man Vigilius zuweisen wollen: die Solutiones obiectionum Arianorum (MSL 62, 469—472), die Collatio beati Augustini cum Pascentio Ariano (MSL 33, 1156—1162), die Altercatio Ecclesiae et Synagogae (MSL 42, 1131—1140), den Liber contra Fulgentium Donatistam (der jedenfalls
10 einen Afrikaner zum Verfasser hat, MSL 43, 763—774), den dem Arnobius zugeschriebenen conflictus catholici et Serapionis de deo trino et uno (MSL 53, 239—322; Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur[5] § 469, Nr. 1) und einige andere (vgl. Ficker, S. 6), von denen die eine sicher nicht ihm zugehört (de conflictu virtutum et vitiorum MSL 40, 1091—1106; der Verfasser ist Ambrosius Autpertus), die
15 anderen ein bestimmtes Urteil verbieten.

Cassiodor nennt in seinem Buche der institutio divinarum litterarum c. 9 (MSL 70, 1122) einen Vigilius Afer antistes als den Verfasser einer Schrift über die 1000 Jahre der Apokalypse und urteilt: plenissima et diligenti narratione disseruit. Es läßt sich nicht einmal sagen, daß Cassiodor eine Verwechselung be-
20 gangen habe.

Paschasius Quesnel hat Vigilius von Thapsus für den Verfasser des Symbolum Quicunque gehalten (MSL 56, 1062—1068), und es finden sich in der That auch in seinen echten Schriften reichliche Anklänge an das Symbol; aber diese Hypothese ist jetzt allgemein aufgegeben (vgl. Bd II S. 180, 31ff.; K. Künstle, Antipriscilliana S. 204
25 bis 243). Quesnel stützte sich zumeist auf Pseudo-Vigilius.

So unbedeutend die dem Vigilius mit Recht oder Unrecht beigelegten Schriften zum Teil sein mögen, um so dringender sind in wissenschaftlichem Interesse die Durchforschung der Handschriften und sorgfältige Ausgaben zu wünschen. **Gerhard Ficker.**

Vigilius von Trient (gest. 400). — A. S. Juni Tom. V (Antw. 1709) 163ff.
30 handelt zwar ausdrücklich von V.; aber das biographische Material ist gesammelt und kritisch untersucht A. S. Maii Tom. VII (Antw. 1688) in dem Artikel de SS. Sisinnio, Martyrio et Alexandro Martyribus in agro Tridentino. — Tillemont, Mémoires X (Paris 1705), 542—552. — Sehr lesenswert: Benedict Graf v. Giovanelli, Ueber den Saturnusdienst in den tridentinischen Alpen (Beiträge zur Geschichte von Tirol und Vorarlberg IV (Innsbruck 1828) S. 1—152,
35 besonders S. 75—104. Weitere Litteratur bei Wetzer und Welte s. v. und XI (1899) 2023 s. v. Trient.

Die Wirksamkeit des Bischofs Vigilius von Trient und des ihn umgebenden Kreises ist für die Christianisierung und Katholisierung der rhätischen Alpen von grundlegender Bedeutung gewesen. Sein als Bischof von Trient zuerst nachweisbarer Vorgänger Abun-
40 dantius nahm 381 an einem gegen die Arianer gerichteten Metropolitankonzil zu Aquileja teil (Mansi III, 599; Hefele II[2], 34ff.). Er selbst soll mit seiner Mutter Maxentia (A. S. April III, 772ff.) und seinen Brüdern Claudianus (Konfessor, A. S. März I, 427) und Majorianus (Märtyrer, A. S. März II, 398) um diese Zeit (A. S. April III, 772 n.) nach Trient gekommen sein; genere Romanus, Athenis liberalibus literis
45 eruditus. Obgleich erst 20 Jahre alt, sei er von dem Aquilejenser Bischof konsekriert worden; aber Ambrosius von Mailand sandte ihm die Insignien mit der Ambrosii ep. 29 MSL 16, 982 auf uns gekommenen Amtseinweisung. An diesen schloß er sich an, erbaute die dem Gervasius und Protasius geweihte Tridentiner Kirche und missionierte kraftvoll, auch in den Diöcesen von Verona und Brixen. Großes Aufsehen erregte
50 i. J. 397 der Märtyrertod seiner drei aus Cappadocien stammenden Glaubensboten Sisinnius, Martyrius und Alexander (vgl. Augustinus ep. 158 ad Marcellinum MSL 33, 536; Gaudentius von Brixen, Paulinus vita Ambrosii MSL XX, 964A und XIV). Vigilius handelte von diesem Martyrium in zwei schwülstig und unklar geschriebenen Briefen, von denen der eine an den Nachfolger des Ambrosius, Simplician
55 von Mailand, der andere (erst i. J. 1661 vollständig aufgefundene) an Chrysostomus nach Konstantinopel gerichtet ist. Diese Schreiben haben ihm eine Stelle in der christlichen Litteraturgeschichte des Gennadius eingetragen (CLXXII, ed. Bernouilli 1895, p. 74). Am 29. Mai 1176 führte der Mirakelglaube an diese Märtyrer den Sieg der Lombarden in der Schlacht bei Legnano herbei. Vigilius selbst fiel als Märtyrer am

26. Juni 400. Daß ihm dogmatische Schriften beigelegt wurden, beruht auf Verwechslung mit Vigilius von Thapsus, die andererseits zur Folge gehabt hat, daß die Akten des Konzils zu Aquileja unter dessen Werke geraten sind. **Arnold.**

Vikarius heißt im allgemeinen jeder, qui alterius vices agit, also ein Stellvertreter, im besonderen der Vertreter in einem Amte, gleichviel ob dasselbe ein weltliches oder geistliches ist (man sehe deshalb die Stellen, welche Du Fresne s. v. vicarius, vicarius Imperii u. a., Dirksen im manuale latinitatis u. a. mitteilen). Der Ausdruck wird auch technisch, ähnlich wie vicedominus, für ganz bestimmte Ämter gebraucht. Die Absicht der folgenden Darstellung ist eine gedrängte Übersicht des Vikariatsverhältnisses auf allen Stufen der Hierarchie.

Das Haupt der Kirche ist Christus selbst. Die römisch-katholische Kirche verkennt dies nicht: denn wie sollte sie den ausdrücklichen darüber in der hl. Schrift befindlichen Aussprüchen Anerkennung versagen, nach denen Christus, der selbst Gottes ist (1 Ko 3, 23), als Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Ti 2, 5; Hbr 9, 15; 12, 24 u. a.) vor Gott, als Haupt der Gemeinde gesetzt ist? (Kol 1, 18; Eph 1, 22; 4, 15; 5, 23 u. a.). Die Kirche lehrt aber weiter, daß Christus den Apostel Petrus zu seinem Stellvertreter bestimmt habe (Ev. Mt 16, 16—19 u. a.) und diese Vertretung dann auf den Bischof von Rom für alle Zeiten übergegangen sei. Schon früh heißt daher dieser Bischof bald vicarius S. Petri, auch apostolicae sedis, bald vicarius Christi oder vices Dei gerens in terris (s. Stellen bei Du Fresne a. a. O.). Das tridentinische Glaubensbekenntnis nennt den Romanus Pontifex Beati Petri Apostolorum principis successor ac Jesu Christi vicarius. Als Repräsentant Christi und des Apostelfürsten bestellt der Papst selbst wieder Vikare des apostolischen Stuhls. Als solche erscheinen im weiteren Sinne alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe (s. Citate bei Gonzalez Tellez zum cap. 2, X, de officio vicarii [I, 28], no. 5) im engeren Sinne aber die römische Kurie, sowie die päpstlichen Legaten und Nuntien und die für die Mission bestimmten apostolischen Vikare und Vikariate, von welchen der für die Stadt Rom bestellte Vicarius Urbis wieder verschieden ist, welchem die päpstliche Jurisdiktion in der Stadt selbst übertragen ist (man sehe Gonzalez Tellez zum cap. 5, X, de officio vicarii [I, 28] no. 6).

Wie der Papst bedürfen auch seine Vikare wieder eigener Stellvertreter und Gehilfen. Für Erzbischöfe und Bischöfe erscheinen als vicarii in pontificalibus die Weihbischöfe und Koadjutoren, die letzteren aber auch allgemeiner; als vicarii in jurisdictione fungieren die Generalvikare und vicarii foranei (Offiziale) oder auch eigene Collegia, als Vikariats- oder Generalvikariatsgerichte. Als Vikare und Gehilfen der Bischöfe finden sich früher auch capellani, Mitglieder der Domkapitel oder der Kollegiatstifte. Einer derselben hieß summus vicarius domini oder summi altaris vicarius, Großvikar und bekleidete die Großvikarie. Sobald der bischöfliche Stuhl erledigt ist, übernimmt das Kapitel die Verwaltung, welche aber binnen acht Tagen auf einen oder mehrere Ökonomen und einen Offizial oder Vikar (vicarius capitularis) zu übertragen ist. Die ordentlichen Mitglieder der Kapitel waren nach den älteren Statuten berechtigt, sich selbst beim Chordienste durch besondere Vikare vertreten zu lassen. Das spätere Recht hat dies geändert, außerdem aber für jedes Kapitel die Bestellung einer gewissen Anzahl von Vikaren zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten, insbesondere des officium diurnum et nocturnum, angeordnet.

Endlich giebt es auch Vikare für Pfarrer (vicarii parochiales). Der mit der cura habitualis versehene Pfarrer hat als seinen Vertreter, substitutus, den Inhaber der cura actualis, curatus. Je nach Bedürfnis werden außerdem vicarii perpetui oder temporarii den Pfarrern beigegeben. Hierbei ist daran zu erinnern, daß die Vertretung des Pfarrers durch den Vikar in manchen Verhältnissen nur eine beschränkte sein kann, daß namentlich bei Instituten gemischter Natur nicht ohne Mitwirkung der beiderseitigen Organe ein Vikariatsverhältnis begründet werden kann. So ist insbesondere da, wo den Pfarrern die Schulaufsicht von seiten des Staates übertragen worden, nur unter besonderer Genehmigung der Staatsbehörde, in Beziehung auf diese Funktion, die Vertretung durch einen Vikar zulässig.

Über Vikare überhaupt sehe man noch die Kommentatoren zu den Dekretalen I, 28 de officio vicarii.

In der evangelischen Kirche erscheinen nach der Konsistorialverfassung das Konsistorium, sowie die Superintendenten als Vikare des Inhabers des Kirchenregiments, indem sie die denselben zustehenden Rechte in seinem Namen so weit verwalten, als er sich dieselben

nicht zu eigener Entscheidung reserviert hat. Vikare der Pfarrer kommen in derselben Weise, wie in der römischen Kirche vor. Die Bestellung erfolgt auf den Wunsch des Pfarrers, oder im Falle des Bedürfnisses, von Amts wegen, vorübergehend oder dauernd, selbst mit dem Recht der Nachfolge. Der Ausdruck Vikar wird in den Partikularrechten bald im weiteren Sinne für jeden Vertreter und Gehilfen eines Pfarrers gebraucht, bald nur für bestimmte Arten derselben. Stabile oder ständige Vikare stehen selbstständigen Gemeinden vor, die nur aus positiven Gründen nicht zu „Parochien" erhoben sind.

Die Verwaltung eines Vikariats als Vorbereitung für ein künftiges Pfarramt in der evangelischen Kirche ist schon längst als höchst ersprießlich allgemein anerkannt worden. Zugleich ist durch eine derartige Verwendung der Kandidaten dem Bedürfnis der Vermehrung seelsorgerlicher Kräfte ein nicht geringer Vorschub zu thun.

(**H. F. Jacobson** †) **Sehling.**

Villegaignon, Nicolas Durand de, gest. 1571. — J. de Léry, Histoire d'un voyage faict dans la terre du Brésil 1577, lateinisch: Historia navigationis in Brasiliam, quae et America dicitur, a Joanne Lerio Burgundo, Genevae 1586, deutsch: Schiffarth in Brasilien in Amerika durch Joh. Lerium, Frankfurt 1593; Crespin, Histoire des martyrs persécutez et mis à mort pour la vérité de l'Evangile 1582; Bourquelot, Mémoires de Claude Haton; copie de quelques lettres sur la navigation du chevalier de Villegaignon ès terres de l'Amérique oultre l'Aequinoctial iusquez soubz le tropique de capricorne, contenant sommairement les fortunes encourues en ce voyage avec les moeurs et façons de vivre des sauvages du pais: envoyées par un des gens dudict seigneur, Paris 1557; Beza, Historia ecclesiastica; Calvini epistulae et responsa, Genevae 1575; Haag, La France protestante, Art Durand, Chartier, Léry, Richer; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses XII, 385 ff.; M. T. Alves Nogueira, Der Mönchsritter N. D. v. V. Ein Beitrag zur Kenntnis französisch-brasilianischer Verhältnisse im 16. Jahrhundert, Leipzig 1887; Heulhard, V., roi d'Amérique, un homme de mer au XVIe siècle, Paris 1897 (kath.). — Von den zahlreichen polemischen Schriften V.s seien genannt: Paraphrase du chevalier de V. sur la résolution des Sacramens du maistre Jehan Calvin, ministre de Genève 1560; Lettres du chevalier de V. sur les Remonstrances à la Reyne mère du Roy, touchant la Religion 1561; De consecratione, mystico sacramento et duplici Christi oblacione, adversus Vannium, Lutherologiae professorem 1561; De judaici Paschalis implemento adversus Calvinilogos 1561; De poculo sanguinis Christi et introitu in sancta sanctorum interiore adversus Bezam 1561; Les propositions contentieuses entre le chevalier de V. et maistre Jehan Calvin concernant l'Eucharistie; De la vraie et réelle assistance des corps et sang de notre Seigneur J. C. au Saint-Sacrement de l'Autel soubs les espèces du pain et du vin qui sont par le prebstre consacrez à la Sainte Messe 1561; Ad articulos Calvinianae de Eucharistia traditionis in Francia Antarctica evulgatae responsiones 1562; De Coena Ph. Melanchthonis iudicium, item de venerandissimo Ecclesiae sacrificio Cöln 1563; Adversus novitium Calvini, Melanchthonis atque id genus sectariorum dogma de Sacramento Eucharistiae opuscula tria recens conscripta et in lucem edita 1563.

Nicolas Durand, Herr von Villegaignon (oder Villegagnon), ist ums Jahr 1510 als Sproß einer berühmten Adelsfamilie der Bretagne in Provins geboren. Mit seinem Namen ist eine der interessantesten Episoden der französischen Reformation verknüpft und zugleich der erste Missionsversuch, der aus der evangelischen Kirche hervorging. Von Jugend auf für die militärische Laufbahn bestimmt, trat er in den Malteser Ritterorden ein. Als Schiffsoffizier machte er im Dienste Karls V. u. a. eine Expedition nach Afrika mit, über die wir einen Bericht aus seiner Feder haben (**Caroli V. Imperatoris expeditio in Africam ad Arginam**, Paris 1542). Im Jahr 1548 führte er Maria Stuart von Schottland nach Frankreich. Heinrich II. ernannte ihn 1554 zum Vizeadmiral der Bretagne. Infolge eines Zerwürfnisses mit dem Gouverneur von Brest entschloß er sich, den königlichen Dienst zu verlassen und durch eine überseeische Unternehmung sich die verlorne Gunst des Königs wieder zu gewinnen. Er richtete seinen Blick auf Südamerika, und es gelang ihm, den Admiral Coligny für seinen Plan, dort eine französische Kolonie zu gründen, zu gewinnen, indem er, der sich offenbar zu diesem Zwecke den Reformierten genähert hatte, vorgab, dadurch den verfolgten und bedrängten Glaubensgenossen eine Zufluchtsstätte zu bereiten, wo sie unangefochten ihres Glaubens leben könnten. Dem König hielt er vor, daß durch die Kolonisation in jenen Ländern neben den Spaniern und Portugiesen die Macht und Ehre Frankreichs gewahrt werde. Es wurden ihm nun zwei große Schiffe und 10000 Livres zur Ausführung seines Unternehmens zur Verfügung gestellt. Da er versicherte, daß in der neuen Kolonie der Gottesdienst nach der Genfer Kirchenordnung eingerichtet werden sollte, fand er bald Begleiter genug aus den Reihen der Reformierten; zugleich aber warb er auch eine Anzahl Sol-

daten und allerlei Abenteurer an. Letzteres mußte Verdacht erregen, aber er wußte diesen durch alle möglichen Ausreden und Versicherungen zu beschwichtigen.

Wahrscheinlich am 15. Juli 1555 schiffte sich Villegaignon in Havre ein und kam nach einer mühseligen Fahrt im November in der Bai von Guanabara (Rio de Janeiro) an, wo vorher schon die Portugiesen vergeblich eine Niederlassung versucht hatten. Wie 5 diesen, so widersetzten sich auch ihm die eingeborenen Topinambus, und er beschloß daher, auf einer benachbarten Insel zuerst festen Fuß zu fassen. Er nannte dieselbe dem Admiral zu Ehren Coligny und legte alsbald eine Fort an. Da er aber bei seiner Ausrüstung in der Heimat mehr für Kriegsvorräte als für Nahrungsmittel gesorgt hatte, so entstand bald eine ziemliche Not unter den Ansiedlern, und die Soldaten und Arbeiter wurden 10 schwierig, während die reformierten Kolonisten, „gens craignans Dieu, patiens et bénins", Mangel und Beschwerden geduldig ertrugen. Villegaignon, der sich als Vizekönig geberdete, sann daher darauf, die Zahl der letzteren zu vermehren, um sie als Gegengewicht gegen jene zweifelhaften Elemente benützen zu können. Mit den zurückkehrenden Schiffen sandte er Briefe an Coligny und an Calvin, in welchen er seinen Eifer für die 15 Sache des Evangeliums beteuerte und um Zusendung von frommen Leuten und Predigern bat, welche einen guten Einfluß auf die Kolonie ausüben könnten und zugleich befähigt wären, den Heiden auf der Insel und dem nahen Festlande das Evangelium zu verkündigen.

Auf Colignys Empfehlung ging Calvin auf das Gesuch ein, und zwei Prediger, 20 Peter Richer und Wilhelm Chartier wurden feierlich als die ersten evangelischen Missionsprediger nach Amerika abgeordnet. Zu ihnen gesellten sich noch elf andere tüchtige Männer, unter ihnen Jean de Lery, welchem man die meisten Nachrichten über das Unternehmen verdankt. An die Spitze trat ein französischer Edelmann, Philipp von Corguilleray, Herr du Pont, der sich in der Nähe Genfs niedergelassen hatte. Am 10. September verließen 25 sie Genf und kamen nach einem Besuch bei Coligny auf Chatillon nach Paris, wo sich ihnen ein gewisser Cointa, ein Sorbonnist, anschloß und eine größere Anzahl Kolonisten sich mit ihnen vereinigte. Unter dem Befehl eines Neffen von Villegaignon, Namens Bois le Conte, schifften sie sich, fast 300 Seelen, darunter 6 Frauen, auf drei Schiffen zu Honfleur im November ein und kamen im März 1557 bei Villegaignon an. Dieser 30 empfing die Genfer mit allen Ehren, versprach, alles nach der Genfer Ordnung einzurichten, und hielt ein öffentliches Dankgebet. Darauf predigte Richer an demselben Tage; es war wohl die erste evangelische Predigt in Amerika.

Die neuen Ankömmlinge wurden sofort zu den harten Befestigungsarbeiten herangezogen. Sie ertrugen es willig und fanden Stärkung in dem Worte Gottes, welches 35 ihnen täglich gepredigt wurde. Sonntags wurden zwei Predigten gehalten. Auch war beschlossen, monatlich einmal sollte das Abendmahl gefeiert werden. Aber gleich bei der ersten Feier desselben erhoben sich Streitigkeiten, und Villegaignon fing an, in seinem wahren Lichte sich zu zeigen. Der Sorbonnist Cointa, dem es nicht gelungen war, gleich anfangs sich zum Superintendenten aufzuwerfen, verlangte, daß nach Zeugnissen der 40 Kirchenväter der Wein bei dem Abendmahl mit Wasser zu mischen sei, ferner daß es in priesterlicher Kleidung von den Predigern ausgeteilt und das übrig bleibende Brot aufgehoben werde, u. dgl. Villegaignon stimmte ihm bei; die Prediger und die Gemeinde widersetzten sich aber mit Erfolg. Villegaignon und Cointa legten vor der Gemeinde ein Glaubensbekenntnis ab, ehe sie zum Tische des Herrn traten, und voll der besten Hoff- 45 nungen schrieb Richer im April an Calvin: „Wir leben der getrosten Hoffnung, daß auch dieses Edumäa ein Besitztum Christi werden wird". Aber der Streit ruhte nicht lange. Mit Hilfe des Sorbonnisten brachte Villegaignon neue Fragen und Forderungen, z. B. daß bei der Taufe Öl, Speichel und Salz dem Wasser beigemischt werden sollen. Als ihm die Genfer Kirchenordnung entgegengehalten wurde, sagte er schon, die Genfer Kirche 50 sei übel bestellt, und als die Prediger die Sache vor die Gemeinde und auf die Kanzel brachten, mied er von da an den Gottesdienst. Den offenen Zwiespalt versuchten nun Personen von beiden Parteien wieder auszugleichen und brachten endlich folgenden Kompromiß zu stande. Man wolle mit den französischen Schiffen, welche die letzten Ansiedler gebracht, eine Abordnung, mit Chartier an der Spitze, nach Genf zurückschicken, um Calvins 55 Entscheidung einzuholen. Unterdessen solle Richer sich der streitigen Punkte auf der Kanzel enthalten und die Sakramente sollten bis dahin suspendiert sein. Um des Friedens willen verstanden sich die Gläubigen auch zu dieser letzten unbilligen Forderung, und nachdem noch zur Besiegelung der Eintracht die Heirat zwischen Cointa und der Waise eines auf der Insel verstorbenen Reformierten von Rouen gefeiert war, verließen die 60

Schiffe im Juni 1557 die Insel. Aber bald zeigte sich, warum Villegaignon den jüngeren Chartier nach Genf geschickt; mit dem bejahrten Richer hoffte er eher fertig zu werden. Sobald die Schiffe fort waren, ließ er die Maske fallen. Er erklärte, Calvin sei ein schändlicher Ketzer; er werde dessen Entscheidung nicht anerkennen, sondern nur was von 5 der Sorbonne käme, und verlangte, daß man die Lehre von der Transsubstantiation annehme. Zu dem, daß es ihm nie ein Ernst war mit seiner angeblichen Neigung zum Evangelium, war noch gekommen, daß er erfuhr, wie man in Frankreich am Hofe über ihn aufgebracht sei, daß er den Ketzern eine Zufluchtsstätte bereitet habe. Er untersagte nun den Gottesdienst, gestattete auch nicht, daß man sich nur zu gemeinsamem Gebet ver- 10 sammle. Die bedrängten Reformierten sahen sich daher genötigt, da sie der Gemeinschaft des Wortes und Gebets nicht entraten konnten, insgeheim zusammenzukommen und feierten das Abendmahl zur Nachtzeit. In dieser Zeit der Not kam ein neutrales Handelsschiff an und eine große Zahl der Reformierten ließ durch den Herrn du Pont dem Villegaignon sagen, daß sie zur Rückkehr entschlossen seien. Als dieser ihnen entgegenhielt, 15 daß sie bei ihm zu bleiben sich verpflichtet hätten, antwortete ihm jener unerschrocken, daß Villegaignon ihnen versprochen habe, sie ihres Glaubens leben zu lassen, aber dies Wort gebrochen und so selbst den Vertrag gelöst habe. Darauf hin trieb Villegaignon sie von der Insel, nachdem er ihnen Bücher und Handwerkszeug, das ihnen gehörte, sowie die wenigen Lebensmittel, die sie sich aufgespart hatten, noch weggenommen. Nach einem 20 Aufenthalte von acht Monaten verließen sie das Fort Coligny und zogen sich auf das feste Land zurück, wo sie von den Wilden freundlich aufgenommen und mit Nahrungsmitteln versorgt wurden. Hier begannen sie, früher als es in ihrem ursprünglichen Plane lag, die Missionsarbeit; Lery, welcher sich unter der Zahl der Abgeschiedenen befand, giebt uns in seiner Reisebeschreibung ein kleines Wörterbuch über die Sprache der 25 Topinambus, und wir sehen daraus den Eifer der Leute, die in so kurzer Zeit und ohne Hilfsmittel sich mit derselben ziemlich vertraut gemacht hatten. Von Erfolgen kann allerdings in der Zeit von zwei Monaten, die sie auf dem festen Lande zubrachten, keine Rede sein. Schließlich sahen sich die Reformierten durch die Not gezwungen, sich zur Heimkehr zu entschließen und unterhandelten mit dem Kapitän jenes bretonischen Schiffes. 30 Du Pont wurde Bürge für das Fahrgeld der ganzen Gesellschaft, und nachdem das Schiff seine Ladung an Farbholz eingenommen, lichtete es am 4. Januar 1558 die Anker, nicht ohne manche Plackerei von Villegaignon erfahren zu haben. Aber kaum war das Schiff bei heftigem Gegenwind acht Tage gesegelt, als sich zeigte, daß es seeuntüchtig war. Doch war der Schiffsherr nicht zur Umkehr zu bestimmen. Aber er stellte den 35 Passagieren frei umzukehren, und stellte denen, die umkehren wollten, ein Boot zur Verfügung. Ihrer fünf, Peter Bourdon, Johann du Bordel, Matthias Vermeil, Andreas Lafon und Jakob le Balleur, machten von dem Anerbieten Gebrauch und vertrauten sich dem kleinen elenden Fahrzeuge an, nachdem sie etwas Wasser und Mehl mit sich genommen.

Am achten Tage einer stürmischen Fahrt gelang es dem Boot an einem französischen 40 Dorfe des Festlandes anzulegen, welches vom Fort Coligny aus gegründet war. Hier befand sich gerade Villegaignon, der den Geretteten den Aufenthalt gestattete, jedoch unter der Bedingung, daß sie bei Todesstrafe keine religiösen Gespräche mit anderen führten und sich überhaupt vorsichtig benähmen. Bald aber bemächtigte sich seiner der Argwohn, das Schiff möchte nicht nach Frankreich gefahren sein und die Rückkehr der fünf Leute 45 sei nur eine Kriegslist; diese seien Spione und die anderen hätten einen Überfall in einer nahen Bucht vorbereitet. Von diesem Argwohn getrieben beschloß er ihren Untergang. Er schickte ihnen ein Verzeichnis von Glaubensartikeln zu, über welche sie sich binnen zwölf Stunden schriftlich verantworten sollten. Einer der fünf Geretteten scheint geflohen zu sein. Die anderen vier aber stärkten sich im Gebet und gingen daran, mit Hilfe der 50 Bibel die aufgestellten Punkte ihrem Glauben gemäß zu erläutern. Du Bordel schrieb ihr Bekenntnis nieder, das die anderen mit ihm unterzeichneten. Dasselbe schließt mit den Worten: „Das ist die Antwort, die wir auf die von Euch uns zugesandten Fragen nach dem Maße des Glaubens, den Gott uns verliehen hat, geben, indem wir Gott bitten, daß es ihm wohlgefalle, zu wirken, daß derselbe nicht tot in uns sei, sondern 55 Früchte bringe, die seiner Kirche würdig sind, also daß er uns Wachstum und Beharrlichkeit in demselben verleihe und wir ihm dafür Lob und Dank bringen immerdar! Amen". Als es Villegaignon gelesen, erklärte er sie für Ketzer und befahl am 9. Februar, sie vor ihn zu bringen. Da sie bei ihrem Bekenntnis beharrten, wurden sie am folgenden Tag sämtlich getötet.

60 Das Schiff mit den Heimkehrenden hatte unterdes seine Reise fortgesetzt, „einem

wahren Sarge gleich“, sagte der Augenzeuge de Lery. Unaufhörlich hatte es mit Stürmen und Wellen zu kämpfen und unausgesetzt mußten alle Hände an den Pumpen sein. Durch die Unvorsichtigkeit eines Matrosen brannte das ganze Takelwerk ab. Gegen Ende April hatten die Lebensmittel so abgenommen, daß die Leute auf halbe Rationen gesetzt werden mußten; 14 Tage darauf war nichts mehr vorhanden; auch das Wasser ging aus und sie waren noch auf hoher See. In dieser verzweifelten Lage griff man nach allen möglichen Mitteln. Mit wenigen Ausnahmen lagen alle kraftlos auf dem Verdeck umher, als das Schiff am 26. Mai in dem Hafen von Blavet in der Bretagne einlief. Von Lyoner Kaufleuten wurden sie freundlich aufgenommen und gespeist. Mehrere starben oder wurden krank infolge des Essens, an das ihr Magen nicht mehr gewöhnt war. Die übrigen reisten nach einigen Tagen weiter. In Nantes trennten sich diese und die meisten von ihnen kehrten zu ihren Familien zurück. Richer wurde Prediger in la Rochelle und erlebte noch die erste Belagerung dieser Stadt. Johannes de Lery wurde Pfarrer einer französischen Gemeinde und war später bis zu seinem Tode Pfarrer in Bern. — Nicht lange darauf löste sich jene amerikanische Kolonie ganz auf. Villegaignon kehrte nach Frankreich zurück. Die Portugiesen zerstörten dann das Fort, hieben die Zurückgebliebenen als Ketzer nieder und brachten die Kanonen mit dem französischen Wappen im Triumph nach Lissabon. Cointa war schon vor der Abreise Richers bei Villegaignon in Ungnade gefallen und von der Insel verjagt worden; er ist unter den Wilden verschollen. Noch einmal macht sich Villegaignon in der Geschichte bemerklich: er schrieb eine heftige Flugschrift gegen Friedrich III. von der Pfalz, als dieser die reformierte Lehre in seinem Lande einführte, worauf ihm von Peter Boquinus geantwortet wurde (s. Bd III S. 321, 34 f.). Schon bei seiner Rückkehr aus Amerika galt er nach Crespin als „fol et perclus de cerveau“. Verflucht von den Protestanten, deren Lehren er in rabiaten Kontroversschriften bekämpfte, verachtet von den Katholiken zog er sich auf das Gut des Malteserordens Beauvais bei Nemours zurück, wo er am 15. Januar 1571 plötzlich starb. Die mit seinem Namen verknüpfte tragische Episode in der Geschichte des französischen Protestantismus bleibt denkwürdig als der erste Missionsversuch der evangelischen Kirche, vor allem aber als das erste Kolonisationsunternehmen des Calvinismus in der neuen Welt, der er trotz dieses mißglückten Versuchs später doch in ihrem bedeutendsten Staatengebilde seines Geistes Gepräge gegeben hat. **O. Thelemann † (E. Lachenmann).**

Vilmar, August Friedrich Christian, gest. 1868. — Es fehlt an einer erschöpfenden Geschichte des Lebens Vilmars. Sie ist schwer zu schreiben, einmal weil sie sich zu einer Geschichte des geistigen, insbesondere des kirchlichen und politischen Lebens in Hessen während der Mitte des 19. Jahrhunderts erweitern müßte, sodann weil zu einer objektiven Beurteilung dieser starken Persönlichkeit, die heute noch wie vor 50 Jahren auf der einen Seite hingebendste Liebe und Bewunderung, auf der andern Seite stärkste Abneigung und leidenschaftlichen Haß hervorruft, immer noch nicht die Zeit gekommen ist. Die folgende Skizze beschränkt sich daher darauf, ein reichliches Thatsachenmaterial zusammenzustellen, das einer gerechten Beurteilung zur Grundlage dienen kann. Verwertet sind vor allem außer den zahlreichen Veröffentlichungen Vilmars seine selbstbiographischen Aufzeichnungen: Die 1863 geschriebene Selbstbiographie in Otto Gerlands (das Werk F. Wilh. Strieders fortsetzender) Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten-, Schriftsteller- und Künstlergeschichte von 1831 bis auf die neueste Zeit, erster Band, Kassel 1863, S. 119—136 (das S. 136—140 von Vilmar selbst aufgestellte Schriftenverzeichnis ist abgedruckt und bis zum J. 1874 weitergeführt in der Schrift J. H. Leimbachs, August Fr. Chr. Vilmar, nach seinem Leben und Wirken dargestellt, Hannover 1875, S. 160—166); dann eine Reihe von Mitteilungen, die Wilhelm Hopf, ein Neffe und begeisterter Anhänger Vilmars, in den von ihm seit 6. Juli 1872 herausgegebenen, seit 1905 zum Organ der „Deutschen Rechtspartei“ erhobenen „Hessischen Blättern“ veröffentlicht hat: Nr. 167 (1875) Die Verlegung der Kurfürstlichen Regierung von Kassel nach Wilhelmsbad 12.—17. September 1850; Nr. 562—574 (1879) Bruchstücke einer Selbstbiographie aus dem Nachlasse Vilmars (dazu zwölf sehr charakteristische Gedichte, in Fortführung der schon im Jahrgang 1876 in der Probenummer, in Nr. 229 und 270, dann 1877 Nr. 305 und 309, 1878 Nr. 417, 1879 Nr. 490 und 539 mitgeteilten Gedichte); Nr. 1544 bis 1550 (1889): Rückblick, Umblick, Vorblick (geschrieben von Vilmar im J. 1864); die dem 100jährigen Gedächtnisse der Geburt Vilmars gewidmete Nummer 2706 vom 21. November 1900 (darin Briefauszüge und sechs politische Sonette); Nr. 3308—3318 (1906) die 1863 geschriebenen „Erinnerungen von 50 Jahren her aus einem abgelegenen Dorfe“ (die Franzosenzeit von 1805—1813 umfassend).

Von dem reichen Briefwechsel Vilmars ist bis jetzt wenig veröffentlicht. Ein Teil des Briefwechsels mit Jakob Grimm (vier Briefe Vilmars und elf Briefe Grimms) erschien in E. Stengels Werk: Private und amtliche Beziehungen der Brüder Grimm zu Hessen, zwei

Bände, Marburg 1886 (abgedruckt in Nr. 1281—1283 der Hessischen Blätter). Zwei inhaltsreiche Briefe an V. A. Huber (vgl. über ihn Bd VIII S. 412—415) hat Gymnasialdirektor Lothholz in Stargard am Schluß eines „zur Würdigung A. Vilmars" geschriebenen Artikels im Jahrgang 1874 der von Füllner begründeten, von Dr. E. F. Wyneken fortgeführten Monatsschrift „Deutsche Blätter" mitgeteilt (Gotha 1874, S. 60—64); die Briefe beleuchten scharf die Stimmung Vilmars bei seiner Versetzung nach Marburg im Jahre 1855 und nach den Kämpfen mit der theologischen Fakultät in den Jahren 1858—1860. Eine reiche Fundgrube für die innere Geschichte Hessens bildet der ausgedehnte, intime Briefwechsel Vilmars mit seinem am 7. Dezember 1884 im 81. Lebensjahr verstorbenen jüngeren Bruder Jakob Wilhelm Georg, dem Melsunger Metropolitan (vgl. über das Verhältnis der beiden an und miteinander emporgewachsenen Brüder einen Vortrag des Pfarrers Schilling in Nr. 7 und 8 des Melsunger Missionsblattes vom J. 1885). Mit einzelnen Auszügen aus diesem Briefwechsel hat der wissenschaftliche Lehrer a. D. Ed. Rud. Grebe die beiden Bücher ausgestattet: 1. August Fr. Chr. Vilmar, Züge aus seinem Leben und Wirken, Gedenkblatt bei der 100. Wiederkehr seines Geburtstages (Cassel 1900, anonym: „ein mit wohlgemeinter Begeisterung geschriebener, aber von sentimentalen Ueberschwänglichkeiten, fragwürdigen Anekdoten und Ungenauigkeiten nicht freier Versuch", Hessische Blätter Nr. 2706) und 2. A. F. Chr. Vilmar als Oberhirte der Diöcese Cassel (Marburg 1904, wertvoll durch Mitteilung der amtlichen Erlasse, sowie einer Anzahl von Ordinations- und Einführungsreden und anderer Ansprachen Vilmars). —

Eine verständnisvolle Würdigung seines Landsmanns und Lehrers hat Rud. Fr. Grau (vgl. Bd VII S. 66—70) in dem Schriftchen geliefert: Vilmar und von Hofmann, Erinnerungen (Gütersloh 1879). Für die eigentümlichen Lehrgestaltungen der Vilmarschen Theologie ist Freiherr von Hodenberg wiederholt eingetreten: Die Dogmatik der Zukunft, zum Verständnis der Vilmarschen Theologie (Leipzig 1882), Breslau und Vilmar, zwei Hefte, als Manuskript gedruckt (Hudemühlen 1883). — Reden am Grabe Vilmars, gehalten am 1. August 1868 von Pfarrer Wilhelm Kolbe und Prof. Dr. E. L. Th. Henke, 2. Aufl., Marburg 1868. — „Prof. A. F. C. Vilmars Bücherschatz" (Abdruck des handschriftlich hinterlassenen Katalogs): K. Th. Völckers Bücherauktion in Frankfurt a. M. vom 1.—18. März 1869. — AdB 39. Bd, Leipzig 1895, S. 715—721 (Wippermann), S. 721—722 (Edward Schröder).

Das Leben Vilmars teilt sich in drei deutlich gesonderte Abschnitte. Der erste umfaßt die Jugend- und Lehrjahre (1800—1831). Der zweite schließt die umfassende Thätigkeit des reifen Mannesalters in sich. Nach der äußeren Lebensstellung war Vilmar in dieser Zeit Gymnasialdirektor in Marburg (1833—1850) und dann Suppleant des Generalsuperintendenten Ernst von Kassel (1851—1855). Der dritte Abschnitt umspannt die letzte Lebenszeit Vilmars, in welcher er als Professor der Theologie in Marburg thätig war (1855—1868).

I. Jugend- und Lehrjahre. Vilmar entstammte einem althessischen Geschlechte. Seine nächsten Vorfahren gehörten dem Pfarrerstande an (vgl. für den Stammbaum die im Selbstverlag des Verfassers erschienene Schrift: Genealogisch-biographische Übersicht der Familie Vilmar in Hessen, bearbeitet und herausgegeben von G. Ph. A. Vilmar, Pfarrer zu Breitenbach a. H., 1886). Der Großvater war seit 1752 Metropolitan in Felsberg und starb am 10. Dezember 1773. Der Vater Johann George Vilmar wurde 1796 Pfarrer zu Solz bei Rotenburg an der Fulda und verheiratete sich hier mit Susanna Elisabeth, einer Tochter des zu Nordhausen bei Kassel verstorbenen Pfarrers Johann David Giesler; 1816 siedelte er nach Oberaula über. August Friedrich Christian Vilmar ist als das älteste von acht Kindern am 21. November (dem Geburtstage Schleiermachers) 1800 zu Solz geboren worden.

Die Verhältnisse des Vaterhauses waren im Zusammenhang mit den Weltereignissen, die ihre Schatten auch in diesen stillen Winkel warfen, wohl geeignet, nicht nur ein Talent zu bilden, sondern auch eine frühzeitige Charakterentwickelung zu ermöglichen. Religiöse Eindrücke sind sehr früh in ihn gepflanzt worden; sie waren mit seinen allerfrühesten Erinnerungen unmittelbar verwachsen. „Diese Einpflanzung (sagt er) verdanke ich allein dem Vater, einem Manne von tief-ernster und unmittelbar wahrer Frömmigkeit, aus der vorrationalistischen Schule." In der Kirche fiel mehr als die Predigt das Altargebet bei ihm ins Gewicht, vollends die Absolution und über das alles die Präfation vor dem hl. Abendmahle; etwas später übte das apostolische Glaubensbekenntnis eine gleichmäßige Gewalt über ihn. Als er mit Schluß des 12. Lebensjahres anfing, den Konfirmandenunterricht zu besuchen, waren ihm bereits die meisten Kapitel der Bibel von Vers zu Vers genau bekannt — ein Zeichen des staunenswerten Gedächtnisses, das ihm eigen war.

In die früheste Kinderzeit fielen zwei schmerzliche Ereignisse, welche für das ganze Leben von nachhaltigem Einfluß waren. Das eine war der frühe Tod eines sehr geliebten Bruders der

Mutter (April 1805), der dem Kind eine erste überwältigende Erfahrung des Todesschmerzes brachte. Noch tiefer wirkten die schweren Erfahrungen der Franzosenzeit: der Untergang des alten Hessens, das am 1. November 1806 dem Andrange Napoleons erlag, die Not und der Jammer der Fremdherrschaft, das schmerzliche Warten der wenigen Treugebliebenen auf die endliche Befreiung. Alle die Überzeugungen, die den Mann Vilmar kennzeichneten, erschienen ihm als ein treu bewahrtes Jugenderbe aus dieser Zeit: heiße Liebe zum deutschen Vaterland und zur hessischen Heimat, unwandelbare Treue gegen die angestammte Fürstenfamilie, unbedingte Achtung des Rechtes als einer göttlichen Ordnung des Völkerlebens und gänzliche Geringschätzung des äußeren, wenn auch noch so glänzenden Erfolgs, damit auch grundsätzliche Verachtung der „öffentlichen Meinung" und ihres Ausdruckes, der Zeitungen, welche im großen und ganzen den Mantel stets nach dem Winde hängen.

Die geschilderten Jugenderlebnisse übten eine tiefere Wirkung aus, als der Unterricht von Lehrern. In Bezug auf das ungeheure Wissen, das sich Vilmar ansammelte, war er wesentlich Autodidakt. Als er auf der Universität Marburg 1818—1820 hauptsächlich das Studium der Theologie betrieb, konnte sie in der Gestalt des Supranaturalismus und supernaturalen Rationalismus, wie Arnoldi und Zimmermann sie vortrugen, die nach einer „Theologie der Thatsachen" hungernde Seele des eifrigen Studenten auf die Dauer nicht befriedigen. „Ich lernte (bekennt er) mit der pünktlichsten Genauigkeit, was an dem elsterfarbigen Rationalismus zu finden war: der leibhaftige Zweifel. Der Zweifel aber war mir seit meiner frühesten Kindheit unaussprechlich widerlich. Am Ende meines akademischen Lebens sah ich ein, daß vom Rationalismus aus ein weiterer Schritt für einen denkenden Kopf unvermeidlich war. Alsbald nach der Universitätszeit that ich diesen und einen zweiten und dritten Schritt mit unerschrockener Konsequenz, bis ich bei dem völligen Nichts anlangte. Aus dem boden- und trostlosen Nichts aber habe nicht ich selbst mich, sondern hat Christus der Herr mich emporgehoben".

Die hier angedeutete entscheidende Umwandlung im Leben Vilmars fällt in das erste Jahrzehnt nach seinem Universitätsstudium, besonders in den Hersfelder Abschnitt dieser Periode. Vilmar war ein Mann im Sinne Hamanns: er studierte nicht mit dem Kopf allein, sondern an allem, was er that, nahm die ganze Person teil. Im Rationalismus war das Gefühl gleichsam anathematisiert. Als Vilmar die Realität des Gefühls erkannte, sagte er dem Rationalismus Valet, um etwa 1—2 Jahre lang auf dem seltsamen Satze zu stehen, die Welt sei das Gefühl Gottes. Weiter brachte ihn das ernstliche Studium der Kirchenväter. Augustin äußerte eine große, aber keine entscheidende Wirkung auf ihn, weil er sich an der rhetorischen Ausschmückung stieß. Bald darauf bekam er die Ausgabe Tertullians von Pamelius. „Ich las, erzählt er, und las wieder und wurde von Bewunderung für diesen mit Sachen, nicht mit Worten und leeren Begriffen denkenden Mann erfüllt; er führte mich auf Justin und Ignatius, sowie besonders auf Irenäus. Wenig später bekam ich auch Gerhards Loci und arbeitete eine Reihe Abschnitte mit größter Befriedigung durch; zugleich machte ich genauere Bekanntschaft mit Calov und Hollaz. Etwas früher lernte ich das Buch von Tholuck kennen: die Lehre von der Sünde. Das ist wohl für meine Entwickelung die entscheidendste Schrift gewesen."

Nach außerordentlich arbeitsreichen Jahren in Rotenburg, wo Vilmar seit dem 8. Dez. 1823 als Rektor die Stadtschule leitete, und wo er am 28. März 1826 mit Karoline Elisabeth Wittekindt in die Ehe getreten war, kam er im März 1827 als vierter Lehrer und Kollaborator ans Gymnasium zu Hersfeld und rückte dort im Jahre 1829 zum dritten Lehrer vor. In den Hersfelder Jahren kam Vilmars innere Entwickelung zu einem festen Abschluß. Das Verständnis dieser Entwickelung ist entscheidend für die Beurteilung der ganzen Lebensarbeit Vilmars.

Vilmar ist in diesen Jahren zu einem lebendigen Glauben an Christus den Herrn durchgedrungen. Die Gewißheit des lebendigen, persönlichen, gegenwärtigen, im Fleische erschienenen, barmherzigen Gottes, die Gewißheit der ewigen Seligkeit bildete seitdem den inneren Kern seiner Persönlichkeit. Er war zu dieser Gewißheit nicht ohne die heftigsten Kämpfe gelangt. Vilmar preist im Rückblick auf seine Bekehrung die Gnade des barmherzigen Gottes, der sein zweischneidiges Schwert zur Hand genommen und zu wiederholten Malen kurz nacheinander ihm zwischen Mark und Bein und Seele und Geist hindurchgeschnitten habe, so daß er der Lebendigkeit und Kräftigkeit und unzweifelhaften Gewißheit seines Wortes inne geworden sei. Diesem Worte war durch eine unvergessene Äußerung des Marburger Professors Arnoldi die Bahn gebrochen. „Die allgemeine und totale Sündhaftigkeit der Menschen", hatte der ehrwürdige Theologe mitten

unter ganz supernaturalistischen Äußerungen gesagt, „ist keine Lehre der Vernunft und von dieser niemals zu entdecken; sie ist eine Lehre, welche eigens der göttlichen Offenbarung zugehört und von dieser gelernt werden muß". Durch diese Äußerung hat Arnoldi, so erzählt Vilmar, mir den Stachel in das Herz gesetzt, welcher fast zehn Jahre später ebenso die wohlthätige tödliche Verwundung meines natürlichen Herzens wie dessen göttliche Heilung herbeigeführt hat. Vollendet aber hat meine Bekehrung, wie die von vielen Hunderten und Tausenden seit 300 Jahren Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen gemein". Es ist unmöglich, die tiefe Seligkeit zu schildern, welche ich empfand, als ich den vollen Ausdruck dessen, was ich gesucht hatte, in diesem Liede fand.

Wir folgen den Selbstbekenntnissen Vilmars noch eine Stufe weiter. „Als ich von Gott umgewendet worden war (schreibt er am 13. Dezember 1864), bedurfte es eines geringen Zeitraums, um mich mit größter Bestimmtheit der Kirche zuzuführen, und zwar der wirklichen Kirche, nicht einer theoretischen, erspekulierten Kirche — ein Götzenbild, um welches heutzutage so viele, sonst treue Christen tanzen".

Den Anfang zu diesem Fortschritte hatte das durch die Jubelfeier der Augsburger Konfession veranlaßte ernstliche Studium dieses Bekenntnisses, sowie der Apologie der A. K. gemacht. Er erkannte nunmehr — wie wenn ein Blitz über ein weites Gelände hinfährt — daß alles Suchen umsonst sei, weil schon alles Gesuchte längst vorhanden sei. Die A. K. schloß ihm alles bei Tertullian, Augustin, Gerhard Gelesene vollständig auf. „Die Realität der Kirche ging mir auf: nicht mit einem Male, denn manches, z. B. die Realität (exhibitive Wirkung) der Absolution, war mir noch im Jahre 1837 nicht vollkommen klar; aber etwa im Jahre 1840 war ich in allen Dingen fest, die ich habe und so Gott will bis an mein Ende bewahren werde: wahrhaftige Gegenwart und persönliche direkte Wirkung des hl. Geistes mit seinen Gaben, wahrhaftige Gegenwart Christi, dessen Leib die Kirche ist — nicht bloß indirekte Fortwirkung des hl. Geistes oder Christi, womit man am Ende doch wieder auf das alte Vorbild und Beispiel Christi in sublimierter Weise zurückkommt — Entwickelung der Kirche durch den hl. Geist, nicht bloß durch menschliches Denken und Streiten, in organischem Fortschritt u. s. w."

Wir haben die Entwickelung Vilmars in ihren Grundzügen geschildert. Es war ein langjähriges schweres Ringen, der Jakobskampf eines Mannes von fast unüberwindlicher Naturkraft. Im altsächsischen Heliand, einem Lieblingsgedichte Vilmars, dessen Altertümer er in einer vortrefflichen Abhandlung (2. Ausg., Marburg 1862) auseinandergebreitet hat, ziehen die Jünger dem gewaltigen Völkerfürsten und Friedekind Gottes nach als seine Gefolgschaft mit altdeutscher Mannentreue. So mutet uns die Lebensarbeit Vilmars, zu deren Schilderung wir uns wenden, an als ein ununterbrochener Kampf im Dienste seines Herrn und Heilands, als ein Kampf der einfachen, einfältigen Treue wider den argen Zweifel und alles, was er für Untreue und Zweifel hielt, Untugenden, die er mit der ganzen Stärke seiner zusammengefaßten Seele als den Inbegriff aller Übel und alles Bösen haßte.

II. Die Arbeit des Mannesalters. Der äußere Rahmen dieses Abschnittes wird durch folgende Angaben der Selbstbiographie hergestellt.

Im Jahre 1831 wurde Vilmar von der Stadt Hersfeld in die neugeschaffene kurhessische Ständeversammlung gewählt. Im Dezember 1831 wurde er Mitglied der damals bestellten beiden Ministerialkommissionen: der obern Kirchenkommission und der obern Unterrichtskommission. Im folgenden Jahre wurde er sodann von dem Minister Hassenpflug als Hilfsreferent ins Ministerium des Innern berufen (Oktober 1832 bis Ende April 1833). Während derselben Zeit war er zweiter Lehrer an dem Gymnasium zu Hanau, ohne diese Stelle jedoch jemals angetreten zu haben; denn am 16. April 1833 wurde er zum Direktor des Gymnasiums zu Marburg ernannt, nachdem ihm zuvor schon (Dezember 1832) — **viro tam de erudienda iuventute quam de universa patriae re scholastica optime merito** — das Diplom eines Doktors der Philosophie von der philosophischen Fakultät zu Marburg **honoris causa** erteilt worden war. (Zum Doktor der Theologie ist Vilmar niemals kreiert worden.) Er blieb Gymnasialdirektor und war zugleich (von 1836 bis 1850) Mitglied der Schulkommission für Gymnasialangelegenheiten, bis er unter dem zweiten Ministerium Hassenpflug am 28. Februar 1850 zum vortragenden Rat im Ministerium des Innern bestellt wurde; er erhielt dabei den Titel Konsistorialrat, den er, um seinen geistlichen Charakter zu wahren, dem ihm angebotenen Titel Regierungsrat vorzog (vgl. Nr. 571 der Hess. Blätter). Außerdem funktionierte er vom Mai 1851 bis dahin 1855 als Suppleant des betagten Generalsuperintendenten Ernst, erhielt am 23. April 1851 das Ritterkreuz des kurfürstlichen

Löwen-(nachher Wilhelms-)Ordens, war 1852 und 1853 Mitglied der sog. Eisenacher Konferenz und ward am 27. Oktober 1855 zum ordentlichen Professor der Theologie zu Marburg ernannt.

1. Vilmars Wirken in der Schule und für die Schule. Vilmar begann eine weitgreifende Wirksamkeit für das hessische Unterrichtswesen, als er in den Jahren 1831 und 1832 im Namen des Ausschusses für den Kultus und den öffentlichen Unterricht (vierzehn) Berichte an die Ständeversammlung zu erstatten hatte. In der mannhaftesten und wirksamsten Weise trat er für Hebung der Landesuniversität, für Gründung neuer Professuren, für bessere Ausstattung der wissenschaftlichen Institute ein. Ein besonderes Anliegen war ihm die Errichtung eines theologischen Seminariums, in welchem „nach Vollendung der streng wissenschaftlichen Studien der künftige Prediger Anleitung bekommen sollte, sich zum eigentlichen Lehrer der Religion auszubilden". Das größte Verdienst aber erwarb er sich um die Neugestaltung des Volksschulwesens, namentlich um Regelung der Gehaltsverhältnisse der Lehrer. Was sodann die Gymnasien anlangt, so kann Vilmar geradezu der Reformator derselben genannt werden. Nicht allein die innere Umgestaltung dieser Schulen wurde ihm anheimgegeben, auch zur Herbeiziehung geeigneter Lehrkräfte wurden ihm die nötigen Vollmachten erteilt. Die neue Organisation hatte die wohlthätigsten Folgen, die Gymnasien blühten auf, nicht am wenigsten die Anstalt, welche Vilmar selbst 17 Jahre leitete — das Gymnasium in Marburg, welches 1527 gleichzeitig mit der Universität als akademisches Pädagogium gegründet worden war, dessen enge Verbindung aber mit der Universität sich längst überlebt hatte und nunmehr gelöst wurde.

Die aus dieser Arbeit hervorgegangenen 24 „Schulreden über Fragen der Zeit" (3. Auflage, Marburg 1886) sind ein bleibendes Denkmal über die Art, wie Vilmar die Aufgaben des Gymnasialunterrichts faßte. Geschichtliche Erziehung im höchsten Sinn soll das Gymnasium vermitteln. Die klassische Bildung, das Christentum und die Geschichte unseres Volkes sind die Haupterziehungsmittel. „An diesen Stoffen lernt die Jugend Liebe für das Geschehene, Erlebte und Erfahrene, an ihnen gewinnt sie die Fähigkeit, selbst Lebenserfahrungen zu machen, aus ihnen schöpft sie Gesinnung und Charakter, aus ihnen lernt sie mit einem Worte: zu leben". Ergänzend tritt der Unterricht in der Mathematik hinzu. „Alle anderen Disziplinen schweben in Gefahr, zur Halbheit im Wissen und Erkennen zu verleiten; die Mathematik allein nicht. Sie ist von Anfang an ein festes, gediegenes, wohlgeschlossenes Ganzes und macht auch an den allerersten Anfänger schon die Forderungen einer Ganzheit und Vollendung im Anschauen und Wissen, welche alle Unbestimmtheit und Ungewißheit ausschließt".

Den Schulnachrichten des Jahres 1846/47 ist der äußerst beachtenswerte, von Vilmar entworfene „allgemeine Lehrplan des Gymnasiums" vorgedruckt. Er beweist, mit welcher Umsicht der Direktor den Unterricht des ganzen Gymnasiums leitete. Dabei war er selbst ein vorzüglicher Lehrer, wie einer seiner Schüler, H. Schedtler, in der Schrift „Die Bedeutung Vilmars für die hessische Kirche" (Marburg 1869) S. 6 und 7 näher ausgeführt hat.

Litterarische Veröffentlichungen Vilmars liegen zum Religionsunterrichte und zum Unterricht in der deutschen Sprache vor. Eigens für den deutschen Unterricht geschrieben sind die „Anfangsgründe der deutschen Grammatik" in drei Teilen, von denen der erste die Laut- und Flexionslehre, die zweite die Verslehre, die dritte die Wortbildungslehre enthält. Nur der erste Teil ist von Vilmar selbst herausgegeben worden (1. bis 7. Aufl., Marburg 1840—1871), während der zweite, ungleich umfassendere, mit Benützung seines Nachlasses von Dr. C. W. M. Grein (1870, zweite Auflage von Fr. Kauffmann 1907), der dritte von G. Th. Dithmar (1871) bearbeitet worden ist. Über den Betrieb des deutschen Unterrichts ist ferner Vilmars Vorrede zu der 3. Auflage der 1. Abteilung des deutschen Lesebuches von Dr. Nikolaus Bach (Leipzig 1848), sowie der schon erwähnte Lehrplan zu vergleichen. Namentlich geht aus letzterem hervor, mit welcher Nüchternheit er die Themata zu den deutschen Aufsätzen wählte.

Im Anschluß hieran mögen Vilmars germanistische Arbeiten sowie die hierher gehörenden Schriften für den Kreis der Gebildeten überhaupt genannt, freilich auch nur genannt werden. Erstere Veröffentlichungen beweisen, daß ihm die Arbeit der modernen Wissenschaft, „das klare, unzweifelhafte Erkennen der Thatsachen im einzelnen, die Methode des Erforschens der Einzelheiten, um daraus zu Teilen, wenn es sein kann zu Gliedern, womöglich zu einem Ganzen der Erkenntnis zu gelangen", durchaus bekannt und geläufig war. Die eingehendste wissenschaftliche Arbeit hat Vilmar dem Heliand und dem Satiriker Johann Fischart zugewendet, zu dem ihn eine innere Wahlverwandtschaft hinzog.

Auch auf diesem Gebiete folgte Vilmar am liebsten dem ihm eigenen praktischen Zuge, der Richtung auf das wirkliche Leben. So ließ er sich bewegen, im Winter 1843 auf 44 Vorlesungen über die Geschichte der deutschen Nationallitteratur vor gemischtem Kreise zu halten. Von dem mit so vielem und anhaltendem Beifall aufgenommenen Buche, das aus diesen Vorlesungen hervorgewachsen ist, urteilt er selbst, es sei wohl dasjenige, was aus seinem ganzen, ungebrochenen, vollen und tiefsten Innern so ganz hervorgegangen sei, wie sonst keines seiner Produkte. Das wie die meisten der folgenden Veröffentlichungen bei N. G. Elwert in Marburg gedruckte Buch hat in dem Zeitraum von 1845 bis 1905 26 Auflagen erlebt; von der 22. Auflage an (1886) fügte Adolf Stern eine Fortsetzung von Goethes Tod bis zur Gegenwart hinzu. Zur Ergänzung dient der von Piderit (1872) herausgegebene Vortrag über „die Genieperiode" und das tief empfundene „Handbüchlein für Freunde des deutschen Volksliedes", das Vilmar im Winter 1866 sich zur Erholung zum Druck vorbereitete, um, wie er sagte, wenigstens auf Stunden, auf Tage der quälenden Gedanken an das Entsetzen der Zeit überhoben zu sein (3. Auflage 1886). Ebenfalls aus Vorträgen entstanden ist das köstliche Büchlein über „Goethes Tasso" (Frankfurt a. M. 1869), welches in das tiefste Verständnis des Dichters einführt, wie andererseits die „zum Verständnisse Goethes", insbesondere des Faust gehaltenen Vorträge von Dr. Otto Vilmar, zu welchen der Vater die Vorrede schreiben mußte, da der ihm so ähnliche, vielversprechende Sohn, Gymnasiallehrer zu Hanau, am Morgen des Karfreitags 1860 im 32. Lebensjahre entschlafen war (5. Auflage 1900). Eine weitere schätzbare Ergänzung zur Litteraturgeschichte bieten die „Lebensbilder deutscher Dichter", 1869 von Piderit und 1886 von Max Koch in vermehrter Auflage herausgegeben. Sie sind ebenso wie die Biographien von „Luther, Melanchthon (und Zwingli)" (Frankfurt a. M. 1869) ein Abdruck von Artikeln, welche Vilmar für das Staats- und Gesellschaftslexikon von Hermann Wagener (23 Bände, Berlin 1859—1867) geschrieben hat. Eine weitere Reihe von ebenso schätzbaren Artikeln harrt noch des Wiederabdruckes. Ich nenne die anonym geschriebenen Aufsätze: Abendmahlsstreit, Aberglaube, Abgötterei, Amöneburg, Apologie der A. K., Augsburger Konf., v. Baumbach, Bayrhoffer, Bickell, Cassel, Casuistik, Christentum, Episkopalsystem, Erbauungsschriften, Evangel. Konfession, Gesangbücher, Hassenpflug, Heilig, Heiliger Geist, Heilsordnung, Hessen (Bd IX, S. 383 bis 395), Hierarchie, Ketzer, Maria, Mutter Jesu, Mystik, Neander, Nitzsch, Papsttum, Priestertum, Purgatorium, Rommel, Rosenkreuzer, Synodalverfassung (1869 zu Frankfurt a. M. besonders gedruckt), Territorialsystem, Tertullian, Theosophie. Der für das Wagenersche Lexikon geschriebene Artikel über Zwingli wurde nicht aufgenommen, aber von Piderit herausgegeben. Anhangsweise sei hier noch auf das „deutsche Namenbüchlein" (Die Entstehung und Bedeutung der deutschen Familiennamen, 6. Auflage 1898) und auf die Wiederherausgabe der Kinderschrift von J. A. C. Löhr, kleine Plaudereien (3 Bdch., 2. Auflage 1865) aufmerksam gemacht.

Auch das von Vilmar aufgefundene „Alsfelder Passionsspiel", von dem er in Haupts Zeitschrift für deutsches Altertum 1843 (III, S. 477—518) Mitteilungen machte, kann hier nur erwähnt werden. Nach einer Handschrift aus dem Nachlasse Vilmars hat Dr. A. Freybe in Parchim ein altes Weihnachtsspiel ins Neuhochdeutsche übertragen und veröffentlicht (ZhTh 39. Bd, Gotha 1869, S. 575—604). Mustergiltig für eine volkstümliche, gesund-kritische, evangelische Behandlung echter, mittelalterlicher Heiligenleben ist die Abhandlung „Die hl. Elisabeth. Skizze aus dem christlichen Leben des 13. Jahrhunderts von A. F. C. Vilmar", zuerst (anonym) in Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung 1842 erschienen und dann von D. Wilkens in Kalksburg besonders herausgegeben (Gütersloh 1895).

Müssen wir uns hier begnügen, die Leistungen Vilmars auf einem Gebiete, auf welchem ihm allgemein volle Meisterschaft zugestanden wird, nur flüchtig angegeben zu haben, so sind um so nachdrücklicher die Verdienste hervorzuheben, die er sich um richtige Gestaltung des Religionsunterrichtes in den Gymnasien erworben hat. Auf Grundlage eigener Erfahrungen hat er im Jahre 1841 in Hengstenbergs Ev. KZ. in einer Reihe von Artikeln (Nr. 2—8, S. 10—62) umfassende Vorschläge veröffentlicht, wie im Einklang mit dem Beruf der Gymnasien, christliche Führer des Volks zu erziehen, der Religionsunterricht kirchlichen Charakter gewinnen und wie er die Erziehung für die Kirche im Auge behalten müsse. Um die Artikel allen Religionslehrern zugänglich zu machen, hat der Unterzeichnete eine mit Beiträgen von Karl Ludwig Roth und Anmerkungen vermehrte Sonderausgabe veranstaltet (A. F. C. Vilmar, Über den evangelischen Religionsunterricht in den Gymnasien, Marburg 1888).

Die Betonung der göttlichen Heilsgeschichte in der Schrift des A und NTs, die Vilmar zur Grundlage des gesamten Unterrichts gemacht sehen will, erinnert an v. Hofmanns Schrifttheologie. Vilmar und v. Hofmann, welche Professor Grau in Königsberg in den erwähnten „Erinnerungen" (1879) als „zwei der gewaltigsten Zeugen der lutherischen Kirche des 19. Jahrhunderts" nebeneinander gestellt hat, haben gleichzeitig und unabhängig voneinander sich bemüht, den Inhalt der hl. Schrift als eine zwischen Gott und der Menschheit sich begebende Geschichte darzulegen — Hofmann mit systematisierendem Geiste, Vilmar in der ihn kennzeichnenden praktischen Weise. Er hoffte, die Gymnasien würden den notwendigen Fortschritt zu kirchlicher Entschiedenheit vollziehen, und ebenso wollte er die ganze Landeskirche seiner Heimat aus der Halbheit und Verworrenheit ihrer historischen Zustände heraus zu der Klarheit und Entschiedenheit eines bewußten lutherischen Konfessionsstandes emporführen. So erscheint Vilmars Wirken in der Schule vorbildlich für sein Wirken in der Kirche, ja es ist selbst schon ein Teil seiner kirchlichen Wirksamkeit und nur durch den Ort, an dem es sich vollzog, von der im folgenden Abschnitt zu schildernden Wirksamkeit verschieden.

Völlig klar wird dieser enge Zusammenhang, wenn wir an die zunächst durch das Bedürfnis des Gymnasiums hervorgerufene Ausgabe eines „kleinen evangelischen Gesangbuches" erinnern (Marburg 1838, 2. Auflage 1860). Vilmar trat mit diesem Büchlein ein „in den Kampf gegen die rohe Unwissenheit, den faden Ungeschmack und den blinden Unglauben, durch welche das Volk am Ende des 18. Jahrhunderts seiner Kirchenlieder und Kirchenmelodien beraubt worden war". Er stellte 137 Kernlieder in möglichst treuer alter Form zusammen, versah sie mit den alten Melodien und ordnete die Lieder streng „nach den kirchlichen Jahreszeiten". Außerdem nahm Vilmar an dem Kampfe für die alten Gesangbücher teil durch verschiedene Aufsätze in der Ev. KZ. (1839—1843), so namentlich 1839 durch eine heute noch lesenswerte Besprechung der Stierschen „Gesangbuchsnot"; endlich durch die schon erwähnten Artikel über „Gesangbücher" und „Kirchenlied". Auch an der Redaktion des von der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz in Eisenach veranstalteten „deutschen evangelischen Kirchengesangbuches in 150 Kernliedern" (Stuttgart, Cotta 1855 und 1871) hatte er einen bedeutenden Anteil. Die hervorragenden Verdienste Vilmars um „die Restauration des evangelischen Kirchenliedes" sind von dem Schuldirektor a. D. Philipp Dietz in dem unter diesem Titel erschienenen umfassenden Werke (Marburg 1903) geschildert worden, nachdem von dem gleichen Autor zuvor schon „Vilmar als Hymnolog" unter Zusammenstellung seiner hauptsächlichsten Leistungen auf hymnologischem Gebiet gewürdigt worden war (Marburg 1899).

Die zuletzt geschilderte Thätigkeit hat uns den Übergang vermittelt zu

2. **Vilmars Wirken in der Kirche.** Ich beginne diesen Abschnitt, indem ich die Grundanschauung Vilmars von der Geschichte der Kirche kurz zeichne, da sie für sein kirchliches Wirken sowohl als für die Beurteilung desselben als maßgebend bezeichnet werden muß. Ich entnehme die Grundlinien dieser Zeichnung der Schulrede „von der Zukunft der Kirche" (1847) und dem 1850 geschriebenen Aufsatz „Die Zukunft des Christentums" (abgedruckt in der Sammlung „Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands", Frankfurt a. M. 1858, 2. Teil, S. 165 ff.).

In dem Herrn Jesus Christus ist die Fülle der göttlichen Gnade und Wahrheit leibhaftig erschienen. Aufgabe des durch ihn neugeschaffenen Menschengeschlechtes ist, den gesamten Inhalt dieser Offenbarung nach und nach in bestimmter Ordnung unter Leitung des hl. Geistes auszuschöpfen und nachzuerleben und dadurch der Wiederkunft des Herrn entgegenzureifen. Unter diesem Gesichtspunkt zerfällt die Kirchengeschichte in sieben Perioden, innerhalb deren der Herr durch seinen Geist die sieben Siegel des Evangeliums öffnet. Das erste Siegel, welches der Christenheit geöffnet wurde, war die Erkenntnis Gottes des Vaters, welche während der ersten drei Jahrhunderte in den Kämpfen mit der heidnischen Vielgötterei, mit den Parteien und Sekten der Gnostiker als unverlierbares Eigentum gewonnen wurde. Damit war die christliche Gemeinde befähigt, daß ihr im nächsten Jahrhundert nacheinander das zweite und dritte Siegel, die Wahrheit von der Gottheit des Sohnes und Geistes, eröffnet werden und sie die Zeugnisse dieser Erlebnisse nach dem schweren Kampfe gegen die Arianer auf die christliche Nachwelt vererben konnte. Dann folgte schnell (im Streit wider die Nestorianer und Monophysiten) die jetzt erst möglich gewordene vollständige und bewußte Erkenntnis des Herrn Jesu Christi als wahren Gottes und wahren Menschen zugleich. Um dieselbe Zeit wurde auch der Christenheit der letzte und tiefste Scheidepunkt von allem Heidentum, die Tiefe der Sünde und der Gnade, das

Geheimnis der Buße und Bekehrung, der Weg der Erlösung und die Ordnung des Heils aufgeschlossen. Zur Erschöpfung und zum vollen Durchleben dieser Spitze und Blüte aller Lehre der hl. Schrift gab der Herr jedoch der Christenheit ein volles Jahrtausend; denn was der Kirchenvater Augustinus im 5. Jahrhundert begann, das zieht sich durch 5 alle folgenden Jahrhunderte als die Aufgabe des Lebens der Christenwelt hin und wurde erst in der Reformation des 16. Jahrhunderts in der evangelischen Kirche durch Luther vollendet (vgl. die vortreffliche Würdigung Luthers von universal-kirchlichem Standpunkte in dem schon genannten Artikel Vilmars, der 1883 in Gütersloh in Separatdruck erschienen ist).

10 Gegenwärtig stehen wir am Anfang einer neuen Zeit; das sechste Siegel ist zu lösen: das von der Kirche. Die Aufgabe der nächsten und ferneren Zukunft besteht darin, von der jetzt vorhandenen, ahnenden Erkenntnis von der Kirche vorzudringen zu einem freudigen und gewissen, mit jubelnder Zuversicht vorgetragenen Zeugnis „von der Einheit und Einerleiheit der sichtbaren, äußeren und der unsichtbaren, inneren Kirche; von 15 der Gemeinschaft der Heiligen, welche einen Leib hat auf Erden, als ein Vorbild von dem Kirchenleibe der Verklärung, dem neuen Jerusalem" (a. a. O. S. 185). Erst nach diesem Erlebnis der Christenheit wird die Lehre von den letzten Dingen, von der Wiederkunft des Herrn zum Gericht und vom ewigen Leben aufgeschlossen werden. „Vorläufig kann kein Einziger unter den jetzt Lebenden mit nur annähernder Bestimmtheit sagen, 20 was das Millennium sei oder was es nicht sei" (Pastoraltheologische Blätter V, 15, 1863).

Aus so bestimmter, Richtiges wie Gewagtes mit gleicher Plerophorie umspannender Anschauung ergaben sich für Vilmar zwei Aufgaben, deren Lösung er mit der ganzen Wucht seines persönlichen und amtlichen Einflusses betrieb, um die hessische Kirche auf die Höhe der kirchengeschichtlichen Gegenwart zu heben. Die eine Aufgabe bezog sich auf den 25 Bekenntnisstand der hessischen Kirche. Wenn die Zukunft der Kirche überhaupt an das treue Festhalten der bereits kirchlich erlebten Heilsthatsachen gebunden ist, so hat eine Landeskirche insonderheit nur dann teil an solcher Zukunft, wenn sie mit unverrückbarer Treue auf den Bekenntnissen der Kirche, vom Apostolikum an bis zur unveränderten Augustana, steht; denn in diesen Bekenntnissen hat eben die Kirche ihre Erfahrungen 30 niedergelegt. Auf den Nachweis nun, daß das Bekenntnis der sog. niederhessisch-reformierten Kirche die **Augustana invariata** sei, und daß sie unbeweglich auf diesem Bekenntnisgrunde stehen bleiben müsse, hat Vilmar eine ungeheure Arbeit verwendet. Das ist die eine Seite seiner kirchlichen Thätigkeit. Die andere Seite ist sein entschiedenes Eintreten für die Freiheit der Kirche. Er sah ein, daß, wenn das neue Erlebnis, zu dem die 35 Christenheit berufen sei, Gestalt gewinnen solle in der Kirche, dieselbe frei werden müsse von fremden, ihre Entwickelung hemmenden Gewalten. Als solche erkannte er den unter geänderten Zeitverhältnissen immer mehr dem Dienste der kirchenfeindlichen Weltmacht verfallenden Summepiskopat der Landesfürsten und die unter der Form der Synodal- und Presbyterialverfassung in die Kirche eindringende Willkürherrschaft der ungläubigen Massen. 40 Gegen beide Gewalten wandte er sich mit seinem Zeugnis vom geistlichen Amte, welchem um der ihm von Christus übertragenen Funktionen willen die Regierung der Kirche, dieselbe als Gemeinschaft gefaßt, allein zustehe.

Die einzelnen Abschnitte dieser kirchlichen Thätigkeit können hier nur als Kapitelüberschriften genannt werden. Zuerst ist zu erwähnen Vilmars Teilnahme an dem sog. 45 „hessischen Symbolstreit" im Jahre 1839. Es war durch eine mit der Reversformel der anzustellenden Pfarrer vorgenommene Veränderung die Beseitigung der Geltung der Augsb. Konfession angebahnt. An dem Kampf für die volle Rechtsbeständigkeit der Augsb. Konfession, den in erster Linie der Oberappellationsgerichtsrat Bickell führte, beteiligte sich Vilmar mit der einschneidenden Schrift: „Das Verhältnis der evangelischen 50 Kirche in Kurhessen zu ihren neuesten Gegnern" (Marburg 1839). Und als in den fünfziger Jahren die hessische Katechismus- und Bekenntnisfrage dadurch in ein neues Stadium trat, daß zunächst Professor Heinrich Heppe (vgl. Bd VII S. 688, 15 ff.) in der Schrift „Die konfessionelle Entwickelung der hessischen Kirche" (Frankfurt a. M. 1853) für das „gute Recht der reformierten Kirche in Kurhessen" eintrat und dann die theo- 55 logische Fakultät in Marburg in einem „amtlichen Gutachten" (Marburg 1855) den Gebrauch des Heidelberger Katechismus in den Schulen, und zwar seinem ganzen Inhalte nach, als durch das positive kurhessische Kirchenrecht erfordert hinstellte und die in dem hessischen Katechismus dargelegte Lehre als reformiert bezeichnete, setzte Vilmar diesem Gutachten zunächst ein wohlbegründetes „Bedenken" (Berlin 1856; vgl. auch die Schrift 60 „Das lutherische Bekenntnis in Oberhessen", Marburg 1858) gegenüber und trat dann

in seiner „Geschichte des Konfessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen“ (Marburg 1860, 2. vermehrte Ausgabe Frankfurt a. M. 1868) in gründlichster Weise den geschichtlichen Beweis dafür an, daß die niederhessische Kirche den Namen einer reformierten Kirche nicht wegen der in ihr giltigen Lehre, sondern lediglich wegen der durch die sog. Verbesserungspunkte des Landgrafen Moritz ihr im Jahr 1605 aufgedrungenen Kultusformen trage. Die Lehre sei nach der Norma docendi in der Reformationsordnung und Konsistorialordnung vom Jahre 1610, sowie nach der Kirchenordnung von 1657 unzweifelhaft lutherisch; nur dies sei zuzugeben, daß sie, weil nicht in die Konkordienformel auslaufend, als eine der reformierten Lehre nicht mit einem damnant, sondern nur mit einem improbant gegenüberstehende Lehre bezeichnet werden könne, und daß die Theologie in Hessen-Kassel während der letzten zwei Drittel des 17. Jahrhunderts in schneidendem Widerspruch mit der kirchlichen Lehre streng prädestinatianisch reformiert gewesen sei. So nahm die niederhessische Kirche immerhin einen insularen Standpunkt unter den deutschen Kirchenkörpern ein. Vilmar bezweifelte, ob es, wenn man den Charakter des Schwankens zwischen Namen und Bekenntnis beibehalte, der niederhessischen Kirche möglich sein werde, das, was sie habe, unversehrt und unverkürzt auf die späteren Geschlechter zu übertragen. Darum forderte er in der mit ungewöhnlichem Vorblick in die Zukunft geschriebenen Schrift „Die Gegenwart und die Zukunft der niederhessischen Kirche“ (Marburg 1867) in scharfem Gegensatz gegen eine dem hessischen Kirchen-Partikularismus allzusehr anhangende Richtung dringend dazu auf, den Kampf wider die drohende Union nicht auf die Unveränderlichkeit der Kirchenordnungen zu stellen, sondern diesen Kampf mit der stärksten Betonung des lutherischen Bekenntnisses und Bekenntnisrechtes zu beginnen. Daß man diesen Rat Vilmars so gar wenig beachtet hat, ist verhängnisvoll für den hessischen Kirchenkampf geworden; und geradezu tragisch ist es, daß die hessisch-partikularistische Gruppe der Renitenten von dem jüngeren Bruder Vilmars, dem Melsunger Metropolitan Jakob Wilhelm Georg Vilmar, einer Persönlichkeit von gewaltiger Potestät, geführt worden ist. Über die Geschichte der renitenten Kirche Niederhessens vgl. Bd XII S. 1 zu d und S. 13—15.

In der eben genannten Schrift vom Jahre 1867 nahm Vilmar noch einmal den Kampf auf wider die Lehre vom Summepiskopat der Landesherren. „Wie ist es einer Kirche möglich, fragt er, sich bei einer Änderung des politischen Besitzes wie einen Ball aus einer Hand in die andere werfen zu lassen?“ (S. 34). Vilmar erneuerte in der prinzipiellen Ablehnung des landesfürstlichen Summepiskopats, den er in direktem Widerspruch mit der Augsb. Konfession (Prolog, Artikel 28, Epilog) fand, das am 14. Februar 1849 zu Jesberg auf einer allgemeinen Konferenz von Mitgliedern und Freunden der hessischen Kirche zu einer Zeit abgelegte Zeugnis, als die deutschen Grundrechte den Staat für religionslos erklärt hatten und die Entschließungen der Landesherren an die Zustimmung der konstitutionellen Minister gebunden worden waren. Ich verweise auf das Jesberger Memorandum (Kassel 1849), das die Übergabe des Kirchenregiments an das geistliche Amt, resp. an die Superintendenten und Inspektoren erstrebte, und ziehe, um die Amtslehre Vilmars kurz zu zeichnen, nur folgende Stelle aus. „Nach dem zu Recht bestehenden Grundbekenntnis unserer Kirche wird die geistliche Gewalt als vom Herrn der Kirche den Bischöfen und Pfarrern verliehen angesehen. Was der Herr an Gnadengütern seiner Gemeinde auf Erden gegeben hat, hat er zur Verwaltung in deren Hände übergeben, damit sie mit Hilfe dessen die ihnen anvertraute Seelsorge auch wirksam auszuüben vermögen. Sind nun diese Befugnisse auch nur mit ihrem Amte, nicht mit ihrer Person verbunden und bilden sie eben deshalb auch keinen von der übrigen Gemeinde absolut gesonderten Stand, keinen Klerus im römisch-katholischen Sinne des Wortes, so haben sie doch ernstlich darüber zu wachen, daß die ihnen von Gott mit ihrem Amte gegebenen Rechte und Befugnisse ihnen nicht willkürlich geschmälert und entzogen werden ... Aus den lebendigen Gliedern unserer Pfarrgemeinden sollen nach der Absicht unserer vaterländischen Presbyterialordnungen die Ältesten hervorgehen, welche berufen sind, ihrem Pfarrer treue Gehilfen in der Seelsorge zu werden, und insofern an seinem Amte und seinen Befugnissen teilnehmen, so daß auch deren Rechte also nicht etwa aus den Urrechten der Gemeinden, sondern aus dem bischöflichen Amte der Pfarrer abzuleiten sind“ (S. 17 u. 18 des Memorandums). So trat Vilmar im Gegensatz zum weltlichen Summepiskopat für ein geistlich-bischöfliches Kirchenregiment in die Schranken, befürchtete aber, daß die Verfassungsfrage in näherer oder fernerer Zukunft die evangelische Christenheit in zwei scharf voneinander geschiedene Lager teilen werde. Denn überall da, wo das geistliche Amt nur als ein von der Gemeinde ressortierender Auftrag gelte, als ein Amt, welches die Gemeinde aus sich

selbst heraus setze, da sei die völlig konsequent durchgeführte Presbyterial- und Synodalverfassung die notwendige und einzige Form der Kirchenregierung.

Ohne Frage haben auf das Zeugnis Vilmars vom geistlich-bischöflichen Kirchenregiment die alten Ordnungen der hessischen Kirche einen wesentlichen Einfluß geübt. Nach der Kirchenordnung vom Jahre 1566 war das Superintendentenamt mit fast bischöflicher Gewalt ausgerüstet. Von der Bedeutung der Handauflegung kann man nicht nachdrücklicher reden, als es eben diese Kirchenordnung thut. Die aus den Kirchenordnungen vom Jahre 1566 und 1573 hervorgegangene Kirchenordnung vom 12. Juli 1657 kann in einem Punkte, der Ordnung der öffentlichen Beichte, geradezu mustergiltig genannt werden. Der Rechtsbestand dieser Ordnung war niemals, auch nicht in der Zeit des losgebundensten Rationalismus, erschüttert worden. Vilmar bekennt, daß seine Verwaltung der Superintendentur Kassel von dem einen Bestreben geleitet gewesen sei, der Kirchenordnung von 1657 Eingang in das kirchliche Leben bei Pfarrern und Gemeinden zu bereiten.

Die vier Jahre dieser Verwesung (1851—1855) müssen als die Höhezeit im Leben Vilmars bezeichnet werden. Er selbst glaubte, nun endlich seinen eigentlichen Beruf gefunden zu haben. Was er bisher in Schule und Staat erstrebt und erarbeitet hatte, konnte er nun im innersten Zentrum des Volkslebens, in der Kirche, befestigen und so den Ertrag seiner Lebensarbeit für die Zukunft sichern. Ein paar Andeutungen genügen, dies näher zu erläutern.

In den unmittelbar vorausgehenden Jahren (1848—1850) hatte Vilmar eine höchst einflußreiche Thätigkeit auf politischem Gebiete entfaltet. Ein Mann von alt-konservativer Gesinnung, dem Königtum des deutschen Volkes unbedingt ergeben, das er in einer akademischen Festrede (Marburg 1857) zu dem Königtum des alten Testamentes in Parallele stellte, leistete er nicht nur seinem Kurfürsten in schweren Tagen den wirksamsten Beistand (vgl. den Bericht Vilmars über die Verlegung der Regierung von Kassel nach Wilhelmsbad 12.—17. September 1850 in Nr. 167 der Hess. Blätter), sondern machte auch den von ihm 1848 begründeten und bis Ende Juni 1851 allein redigierten „Hessischen Volksfreund" zum Sammelplatz der Treuen im Lande, unbeirrt durch den Haß der Revolutionäre, der ihn dafür traf. Die Aufsätze dieser Zeitung, von denen Vilmar später einen Teil unter dem Titel: Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, 3 Teile (Frankfurt a. M. 1858 und 1867) sammelte, haben großenteils eine mehr als zeitgeschichtliche Bedeutung. Vilmar bemühte sich, die inneren Grundlagen der Revolution aufzuzeigen und zu bekämpfen. Je mehr er aber überzeugt war, daß nur die Kirche unser Volk von der empörerischen Unzufriedenheit und selbstzerstörenden Unruhe zu stiller Genügsamkeit und fröhlichem Gottesfrieden hinzuführen vermöge, desto größer mußte seine Freude sein, als er nun in so hervorragendem Regieramt in den Stand gesetzt wurde, auf das kirchliche Leben entscheidend einzuwirken. Und noch ein anderer Gesichtspunkt bestätigt unsere Behauptung.

Man hat Vilmar mit Recht des Hessenlandes ersten Kenner und den feurigsten Bewunderer und Verfechter aller seiner Altertümer genannt (Augsb. Allg. Zeitung 1868, Beilage 222). Es gab keinen gründlicheren Kenner der hessischen Geschichte als ihn: die „Hessische Chronik" (Marburg 1855) ist ein deutlicher Beweis hierfür. (Unter den kleineren Beiträgen zur hessischen Geschichte verdient der in Nr. 44 des Hessischen Kirchenblattes vom Jahre 1861 erschienene Artikel über Bartholomäus Rieseberg Erwähnung. Rieseberg, die treueste Kopie Luthers, wie ihn die Zeitgenossen bezeichnet haben, war der erste evangelische Prediger in Hessen, wurde aber nach kurzer Wirksamkeit in Immenhausen am 12. Juni 1523 von dem damals der Reformation noch abgeneigten Landgrafen Philipp gewaltsam entfernt.) Nicht tot lag das reiche Wissen Vilmars in seinem Gedächtnis — treuherzig erzählte er in seinem „hessischen Historienbüchlein" (Marburg 1842, 3. Auflage 1886) alte hessische Geschichten seinem Volke. Was war er daneben für ein Beobachter der Gegenwart! Weltlauf und Wetter — „recht verstanden ein und dasselbe Ding, nur von zwei verschiedenen Seiten" — waren Gegenstände seiner fortgesetzten, scharfen Beobachtung; er veröffentlichte im Volksfreund (1851) ein „Wetterbüchlein", das sich auf eine mehr als 40jährige Beobachtung stützte (6. vermehrte Auflage Marburg 1903). Jahrzehnte hindurch sammelte er am Wortvorrat der hessischen Volkssprache; im Jahre 1868 konnte er ein nach Schmellers unerreichtem Vorbilde gearbeitetes „Idiotikon von Kurhessen" den Sprachfreunden vorlegen (Marburg 1868, neue Ausgabe 1883; dazu „mundartliche und stammheitliche Nachträge durch Hermann von Pfister" 1886, 360 S. und zwei Ergänzungshefte). Aufs eifrigste förderte er, auch durch eigene Beiträge, die Arbeiten

des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde. Aber unter allen Altertümern, die er pietätsvoll pflegte, war ihm keines enger mit dem Bestande des Volkes verknüpft, keines unentbehrlicher für eine gedeihliche Zukunft als die hessische Kirche. Deren Superintendentenamt verwaltete er jetzt.

Wir wissen, welche Ziele er in diesem Amte verfolgte. Und mächtig war die Wirkung, welche von diesem lebendigen Zeugen des Herrn Jesu Christi ausgegangen ist. Sein Zeugnis hatte Gewalt über die Geister. Das stellte er als Aufgabe der Predigt hin: sie sollte ein durch Gebet vermitteltes Zeugnis sein, bestimmt, den einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den andern ein Geruch des Todes zum Tode zu sein — fähig, die Scheidung zu bewirken zwischen Kirche und Welt. So hat er selbst gepredigt — wir fühlen es den veröffentlichten „Predigten und geistlichen Reden" (Marburg 1876) ab, die doch gelesen der Macht der mündlichen Rede entbehren müssen. Einige dieser Predigten sind an Missionsfesten gehalten; an der Wiedererweckung des Missionssinnes in Hessen hatte Vilmar hervorragenden Anteil. In seinem Nachlasse finden sich die Dispositionen der Ansprachen bei Pfarreinsetzungen. Mit machtvollen Worten betonte er die Hauptsachen im geistlichen Amte. Er sprach etwa über 1 Ti 1, 12 und verwandelte den Satz in ein Gebet: Der Herr Jesus Christus mache dich stark (in der Einsicht und im Willen) und treu (gegen Ihn und gegen die Herde), auf daß du hernach ihm danken könnest. Seine Ordinationsreden waren unvergeßlich. Die letzte geistliche Handlung war eine Ordination (am 20. April 1855).

Die Erfahrungen bei Kirchenvisitationen gaben dem Superintendenturverweser Veranlassung zu eingreifenden amtlichen Ausschreiben. Sie bezogen sich (vgl. das S. 650, 18 angeführte Buch Grebes) auf die Gestaltung des Konfirmandenunterrichts, auf die geistliche Sorge für die auswärtigen Pfarrkinder (beide abgedruckt im Hess. Volksfreund 1852, Nr. 6—9 und 1853 Nr. 11); ferner auf die Zulassung zum Patenamt, Untersagung der kirchlichen Leichenbestattung, geistliche Pflege der Presbyterien, Brautexamen und ähnliche Zweige der speziellen Seelsorge. Die Schätze der hessischen Kirchenordnungen erstanden aus ihrem Grabe. Es zeigte sich, was ein Mann von der Regiergabe und dem Zeugenmute eines Vilmar zur Hebung des kirchlichen Lebens einer ganzen Kirchenprovinz beitragen konnte. „Mit rastloser Energie, mit imponierender Geistesgewalt ist er in alle Winkel seiner Diöcese eingedrungen und hat in dem Pastorat eine Reformation bewirkt, wie sie in so kurzer Frist kaum anderswo zu stande gekommen" (Hengstenberg im Vorwort der Ev. KZ. 1869, S. 88).

Nach dem Tode des Superintendenten Ernst wurde Vilmar vom „Synodus" der Pfarrer mit 110 von 124 Stimmen zu seinem Amtsnachfolger gewählt. Die Wahl unterlag der Bestätigung des Landesfürsten. Die Bestätigung wurde verweigert. Den Widerwillen des Kurfürsten bestärkte der Rat des Professors Wilhelm Mangold (vgl. Bd XII S. 191, 15 ff.) und ein eingeholtes Gutachten des Kirchenrechtslehrers Ämilius Ludwig Richter. Der letzte Kurfürst von Hessen bestätigte durch den Gewaltakt, mit dem er am 27. Oktober 1855 den gewählten Superintendenten als Professor der Theologie nach Marburg versetzte, aufs nachdrücklichste das Zeugnis Vilmars wider das landesfürstliche Kirchenregiment.

III. Vilmars Lebensabend. — Beurteilung. Vor 21—24 Jahren wäre Vilmar gerne Professor der Theologie geworden; jetzt mußte er gezwungen als solcher „figurieren". Es erneuerte sich der alte, von ihm oft beklagte Zwiespalt zwischen Beruf und Neigung. Um so erstaunlicher ist die umfassende und tiefgehende Lehrwirksamkeit Vilmars in der aufgezwungenen Stellung. Mehr und mehr wurde er der einflußreichste Lehrer der Universität. Eine zahlreiche Jüngerschar empfing von ihm einen „Stoß zu ewiger Bewegung".

Ein deutliches Programm der theologischen Lehrthätigkeit Vilmars enthält die am Beginn derselben als „Bekenntnis und Abwehr" veröffentlichte Schrift „Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik" (Marburg 1856, 1. bis 3. Auflage); verständlicher wäre der Titel: „Theologie des Zeugnisses von Thatsachen wider die Theologie der leeren Worte". Im Sinne dieser Schrift, in der deutlich ausgesprochenen Absicht, durch sein Zeugnis von den Thatsachen der Heilsoffenbarung Gottes Pastoren zu erziehen, hat der 55jährige Mann einen umfassenden Kreis von theologischen Vorlesungen ausgearbeitet. Am mächtigsten wirkte er durch sein collegium biblicum. Er führte die theologische Jugend in einem dreijährigen Kursus durch die ganze hl. Schrift, von der Genesis bis zur Apokalypse. Viermal hat er diesen an deutschen Universitäten einzigartigen Kursus vollendet. Ein Jünger Vilmars, der Pfarrer Chr. Müller zu Fürstenau, hat mit tiefem

Verständnis seiner Aufgabe unter Heranziehen von Schriften aus dem 16. Jahrhundert diese praktische Erklärung der hl. Schrift herausgegeben (6 Bde, 1879—1883, Gütersloh, Bertelsmann). Auch die meisten anderen Vorlesungen Vilmars sind nach seinem Tode in gleichem Verlage veröffentlicht worden — von Pfarrer Israel die „theologische Moral" (2 Bde, 1871), von Gymnasialdirektor Dr. Piderit die „Dogmatik" (2 Bde, 1874), die Vorlesungen über die „Augsburgische Konfession" (1870), über „christliche Kirchenzucht" (1872), über die „Lehre vom geistlichen Amt" (1870), über „Pastoraltheologie" (1872). Außerdem las Vilmar über „Homiletik", über das „Kirchenlied" — und (eine Frucht seiner ungewöhnlich gründlichen Kenntnis des 16. Jahrhunderts, insbesondere Luthers) über die „theologische Litterärgeschichte des Reformationszeitalters". Gerade die letztere Vorlesung sollte dem theologischen Leserkreis nicht vorenthalten werden. Freilich, bei einem Lehrer wie Vilmar ist der Unterschied zwischen dem mündlich gesprochenen, aus der vollen Persönlichkeit hervorquellenden Wort und dem toten Buchstaben der gedruckten Rede besonders groß. In den Vorlesungen prägte sich der gewichtige Vortrag unmittelbar dem Hörer ein, wenn „der markige Mann mit tiefernstem Angesicht zu sprechen anhub, kein Wort zu viel und keins zu wenig, mit einer Sicherheit und einer Gewißheit, die auch den fernsten Zweifel gänzlich ausschlossen und dem Zuhörer das Gefühl einflößten, daß der Vortragende mit seiner ganzen gewaltigen Persönlichkeit für jedes Wort einstehe" (Israel, Vorwort zur Moral, S. VII). Man begreift leicht, wie gewaltig der Einfluß eines solchen Mannes auf empfängliche jugendliche Gemüter sein mußte. Und nicht bloß auf diese. Er war die Seele der lutherischen Pastoralkonferenzen beider Hessen, die von 1857 bis 1866 abwechselnd zu Marburg und Friedberg gehalten wurden. Diese Zusammenkünfte, über welche ausführliche Berichte im 5. bis 13. Jahrgang des Darmstädter „Hess. Kirchenblattes" vorliegen, hatten große kirchliche Bedeutung. Fast alle die bekenntnistreuen Geistlichen beider Hessen, die in den Kirchenkämpfen der siebziger Jahre hervorgetreten sind, haben, so weit sie nicht ohnehin zu den Schülern Vilmars gehörten, hier ihre Waffenrüstung für die kommenden Zeiten geschmiedet. Zu weiterer Verständigung und zur Sammlung verwandter Kreise dienten die von Vilmar herausgegebenen „pastoral-theologischen Blätter" (Stuttgart 1861—1866, 12 Bde). Wer Vilmar recht kennen lernen will, muß seine Aufsätze in diesen Blättern (gesammelt von Pfarrer Müller unter dem Titel: Kirche und Welt, 2 Bde, Gütersloh 1872) studieren. Und wer seine Stellung zu den kirchlichen Zeitfragen im einzelnen zu erforschen wünscht, dem seien seine „Quartalberichte" im Nathusiusschen Volksblatt für Stadt und Land (1860—1866) bestens empfohlen; man findet sie wieder abgedruckt in den Jahrgängen 1902—1906 der „Hessischen Blätter" (von Nr. 2888 mit Unterbrechungen bis Nr. 3265). Vilmar führte an einer Reihe von Beispielen den Satz durch, daß wir nicht in einer Zeit der Spaltungen leben, sondern in der Zeit der Scheidung. Es sei der unabwendbare Gang der göttlichen Weltregierung, geweissagt schon vor Jahrtausenden, daß, wie im Anfange der Menschengeschichte Kainiten und Sethiten gesonderte Menschenkreise waren, so gegen das Ende der Erlösungszeit zweierlei, innerlich bis in das Herz und Mark voneinander geschiedene Menschenarten vorhanden sein werden.

Trotz der Jüngerschar, die sich um ihn sammelte, fühlte sich Vilmar in Marburg mehr und mehr isoliert und einsam. Den Schmerz über die Ereignisse des Jahres 1866 hat er nicht verwunden. Todesgedanken verließen ihn seitdem keinen Tag. An seinem letzten Geburtstag (21. November 1867) sprach er sie offen aus. Wenige Tage darauf starb seine (zweite) Gattin Therese Sophie, geb. Frederking, mit der er seit dem 6. Oktober 1833 in kinderloser Ehe gelebt hatte. Er überlebte sie nicht lange. Am Morgen des 30. Juli 1868 wurde er nach einem wiederholten Schlagfluß tot in seinem Bette gefunden; aus dem Antlitz sprach tiefer Friede. Am 1. August 1868 ist der müde Leib der Erde übergeben worden. —

Ein Kirchenmann in der Wende zweier Zeiten — so kann Vilmar aufs kürzeste bezeichnet werden. Mit bewundernswerter Treue stellte er alle seine reichen Gaben in den Dienst des Herrn; aber das war die Gefahr dieser durch und durch geschichtlichen Natur, daß ihr das Historische, zumal das Selbsterlebte und persönlich Erfahrene zu sehr als der einzige und allein berechtigte Ausdruck des nach der Verkörperung ringenden geistigen und geistlichen Lebens erschien. So kam es zwar, daß er die feinste Witterung für alles revolutionäre Werden und den gründlichsten Haß dagegen hatte, da er nur von der ruhigen Stetigkeit der in den geschichtlichen Bahnen verharrenden Entwickelung Heil erwartete. Aber andererseits verkannte er doch zu leicht, daß auch der tobendste, von wilden Wassern geschwellte und seine Ufer überflutende Fluß berechtigte Strömungen in

sich führt, und daß daher der starr entgegentretende Felsblock nicht nur die wilden Wogen hemmt, sondern auch den tieferen, ruhigen Fluten zum Anstoß gereicht. Aber so stand der tiefgegründete Mann da — ein unbeweglicher Fels, umbraust von den Wogen einer aufgeregten, stürmischen, neue Gestaltungen hervorbringenden Zeit. Es ist dies seine Größe. Aber neben der Stärke liegt bei uns endlichen und sündigen Menschen die Schwäche, und es läßt sich nicht leugnen, daß die Starrheit des Felsenmannes auch manchen beklagenswerten Anstoß geboten hat.

Ich will mich zum Beweise hierfür nicht auf die bittere Anklageschrift stützen: „Dr. A. Vilmars und seiner Anhänger Stellung zu den wichtigsten politischen und kirchlichen Zeitfragen" (zuerst in Gelzers Monatsblättern und dann selbstständig erschienen, Frankfurt a. M. 1865; vgl. die beiden Artikel des gleichen Verfassers, des Pfarrers und Prorektors Wilh. Herm. Meurer in Rinteln, im Allgemeinen litterarischen Anzeiger für das evang. Deutschland Bd II 1868, S. 416—422 und Bd III 1869, S. 69—76), geschweige denn, daß die von Vilmar als Pamphlet bezeichnete Schrift seines Marburger Kollegen Gildemeister „Injurienklage der theologischen Fakultät zu Marburg gegen den Konsistorialrat Vilmar, Frankfurt a. M. 1859" bei Fällung des Gesamturteils in Betracht käme. Der Prozeß hat den Namen Vilmars mit viel unverdienter Schmach bedeckt. Wer die Prozeßakten einschließlich der Verteidigung des Angeklagten eingehend studiert hat, wird aufhören, von Vilmars „ungerechtem und leidenschaftlichem Angriff" (so Bd XVI S. 430,53) zu reden. Ich übergehe auch die Worte, mit denen Konsistorialrat J. Carl in der Schrift „Vilmar wider Ebrard in Sachen Schleswig-Holsteins" (Frankfurt a. M. 1864) die „christliche" Polemik in Kurhessen getadelt hat. Ein Beispiel auf theologischem Gebiete genügt zum Beweise des oben ausgesprochenen Urteils. Hat man wirklich ein christliches und theologisches Recht, die Aufhebung der Leibeigenschaft zu bemäkeln und zu behaupten, daß die modifizierte und so der Fabrikknechtschaft vorzuziehende Einführung der Sklaverei innerhalb christlicher Völker nicht ohne Weiteres als unchristlich verworfen werden dürfe — weil es an einem hierfür gewährleistenden Worte des NTs fehle?! (Moral II, 197). Kann man sich wundern, wenn ein Politiker wie Konstantin Frantz, den freilich Vilmar seiner Zeit zu den „Revolutionspredigern" geworfen hat (Hess. Volksfreund 1852, Nr. 73), solche Worte als einen Beleg dafür anführt, in welch unfreien Tendenzen die lutherische Orthodoxie noch heute befangen sei? (in seinem Werke: Schellings positive Philosophie III. Teil, Köthen 1880, S. 228 ff.). Der Schluß, den Frantz zieht, ist natürlich falsch; aber auch über die Begründung muß man sich billig wundern, mit der Vilmar seinen eigentümlichen Satz versehen hat. Es kommt hier sein starrer Thatsachenbegriff in Sicht, wenn er für jede Lebenserscheinung in der Christenheit ein direktes billigendes oder verwerfendes Wort der hl. Schrift voraussetzt, unter das man sich zu beugen habe. Es ist eine der empfindlichsten Stellen der Vilmarschen Theologie, daß sie für die Bedeutung der christlichen Erkenntnis, durch welche die zu erfahrenden Thatsachen der inneren Aneignung und Verarbeitung zugeführt werden, kein rechtes Auge hat. Für ein System der christlichen Gewißheit giebt es in dieser „Theologie der Thatsachen" keinen Raum. Die Flucht von der Erkenntnis weg zu den Thatsachen selber, das vermeintliche Sich-beugen unter die unmittelbaren Thatsachen erklärt sich aus Vilmars Zweifelskampf; aber diese Flucht rächt sich, und dann am empfindlichsten, wenn von den Thatsachen, unter welche man sich beugen soll, noch ungenügende Erkenntnis und Erfahrung herrscht und dieselben vielmehr erst genau zu ermitteln und zu erfahren sind. Vilmar giebt selber zu, daß die Erfahrung über das geistliche Amt der Kirche noch bevorstehe. Um so verwunderlicher und bezeichnender ist es, daß die Energie der Vilmarschen Behauptungen nirgends stärker ist als da, wo er auf das geistliche Amt und seine Stellung in der Kirche zu sprechen kommt (vgl. die kritische Beleuchtung der Dogmatik Vilmars und insonderheit seiner Lehre von der Kirche im 69. und 72. Bd der ZPK 1875 S. 135 ff. und 1876 S. 57 ff. von Prof. Dr. Fr. H. R. Frank). Frank erkennt unumwunden an, daß Vilmar ein Mann war, der ein deutsches, und was noch mehr sagen will, ein christliches Herz in sich trug, und dessen Schattenseiten doch nur die Kehrseite des Lichtes und des Feuers waren, das in ihm glühte (S. 137). Zugleich aber erscheint ihm seine Lehre von der Kirche und was damit zusammenhängt als ein Warnungszeichen dafür, wie nahe solchen, denen Gott Macht über die Geister verliehen, die Gefahr liegt, eigenbeliebige Wege einzuschlagen und gerade für diese die ganze Kraft ihrer Persönlichkeit einzusetzen (S. 58). **Johannes Haußleiter.**

Vincent, Jacques Louis Samuel, gest. 1837. — I. Seine Schriften: Observations sur l'unité religieuse 1820; Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion;

Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée, 1820—1824, 10 vols; Vues sur le protestantisme en France 1829, 2. Aufl. 1859; Méditations religieuses 1829, 1839 u. 1863. II. Ueber ihn vgl. die biographischen Einleitungen zu den nach seinem Tod erschienenen Auflagen der Vues und der Méditations von Fontanès, A. Coquerel, Prévost-Paradol. A. Michel, S. V. son temps et ses opinions, Straßburg 1864; J. Corbière, S. V. sa conception religieuse et chrétienne, Genf 1873; M. Blanc, S. V., Montauban 1890; G. Filhol, La pensée religieuse de S. V., Montauban 1899; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses, XII, 393 ff.; L. Maury, Le réveil religieux à Genève et en France, 2 vols, Paris 1892; Gieseler [Maeder], Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846, Leipzig 1848.

Samuel V., einer der verdientesten Vorkämpfer des französischen Protestantismus im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, ist am 8. September 1787 in Nimes geboren. Der Großvater, Paul V., war „Pfarrer der Wüste" und von 1760 an in Nimes der Amtsgenosse Paul Rabauts, mit dem er am 26. Februar 1761 eine exhortation à la repentance et à la profession de la vérité an die Hugenotten von Nimes unterzeichnete und angesichts der Dragoner des Königs den Rat gab: „fliehet, lasset Haus und Heimat, Vater, Mutter und Kinder im Stich; rettet eure Seele und setzet euch nicht der Gefahr aus, am Glauben Schiffbruch zu leiden, das ist die unerläßliche Pflicht des Christen". Sein Sohn Adrien V., der Vater Samuels, wurde Rabauts Nachfolger in Nimes. Die Schrecken der Revolution, die 1793—1794 in Nimes mit besonderer Heftigkeit wütete, zwangen ihn, eine Zeit lang auf sein Pfarramt zu verzichten. 1807 finden wir ihn wieder als Pfarrer in Gajan. Daß seine Jugendzeit in die trüben Erinnerungen an die Leiden der Hugenottenkirche und an die Glaubenstrübsale seiner eigenen Familie getaucht war, hielt den jungen Samuel V. nicht ab, auch seinerseits in des Vaters und Großvaters Fußstapfen zu treten. Nachdem er die höheren Schulen in Uzès und Montpellier durchlaufen hatte, bezog er im November 1806 das protestantische Seminar in Genf. Schon in Montpellier legte er den Grund zu seiner späteren universalen Bildung. Sein dortiger Lehrer, Daniel Encontre, selbst für seine Zeit eine lebende Encyklopädie, mag ihm als Ideal vorgeschwebt haben, wenn er später in seinen „Vues sur le protestantisme" von dem evangelischen Pfarrer verlangt, daß er in allen Wissensgebieten zu Hause sein müsse. „Wenn der christliche Priester nur die Theologie kennen will, dann wird er nicht einmal in der Theologie sich auskennen." Auch die Kenntnis der Naturwissenschaften, der Philosophie und der Geschichte, der alten und der neuen Sprachen, der klassischen und der modernen Litteratur gehören zu seinem unerläßlichen Rüstzeug. Nach dreijährigem Studium in Genf, wo der etwas linkische Südfranzose als einer der fähigsten Köpfe sich hervorgethan hatte, wurde er 1809 Hilfspfarrer in seiner Vaterstadt Nimes, die er nicht mehr verließ, bis ihn in seinen letzten Lebensjahren körperliche Leiden zwangen, auf sein Landgut in der Nähe der Stadt sich zurückzuziehen; dort starb er am 10. Juli 1837. Dank seiner vielseitigen Bildung und seinem für alle Fragen des Lebens aufgeschlossenen Sinn hatte sich V. eine Stellung errungen, die seinen Tod zu einem schweren Verlust nicht nur für seine Heimatstadt und seiner Glaubensgenossen, sondern für das ganze Land werden ließ. „Welcher Verlust für das Land!" — konnte Fontanès an seinem Grab ausrufen — „wieviel Plätze läßt er leer! als Mitglied des Generalrats, der königlichen Akademie, des akademischen Rats, der Lehrerprüfungskommission, der Landwirtschaftsgesellschaft, als Professor, als Pfarrer, als Landwirt!"

Die größten Verdienste aber hat V. sich erworben als Wiederbegründer und verständnisvoller Förderer des theologischen Studiums in der reformierten Kirche Frankreichs, deren religiöse, kirchliche und wissenschaftliche Notlage ihm zu Herzen ging und in ihm einen unparteiischen und feinsinnigen Darsteller fand. Als die kleine französische Märtyrerkirche nach der hundertjährigen Verfolgung und nach den Stürmen der Revolution wieder zur Ruhe gekommen war, zeigte sich bald, daß Rousseau und Voltaire ihr vielleicht mehr geschadet hatten als Ludwig XIV. und Robespierre. Napoleon I. verhalf ihr wohl zu einer sorgenlosen Existenz durch die Aufnahme in das Konkordat von 1801: neues Leben vermochte er ihr nicht einzuhauchen. Die theologische Bildung lag arg darnieder. Die Zeiten, da Gelehrte wie Amyraut, Drelincourt, Du Moulin, Jurieu und Basnage die reformierten Akademien Frankreichs zierten, waren längst vorüber. Die Aufhebung des Edikts von Nantes hatte mit ihnen aufgeräumt und für die Männer, welche die Kirche der Wüste als Pfarrer brauchen konnte, war wissenschaftliche Bildung das letzte Erfordernis. Das Seminar in Lausanne, wo sie ihre Vorbereitung für ihren Heldenberuf holten, war eine Schule für Märtyrer, nicht für Gelehrte. Als aber nach der Rückkehr friedlicherer Zeiten das zusammengeschmolzene Häuflein an den Wiederaufbau der Trümmer ihrer Kirche sich wagte, da machte sich der Mangel wissenschaftlich geschulter Theologen ebenso fühlbar

wie die Seltenheit religiös lebendiger Persönlichkeiten. V. war einer der ersten, dem diese Not auf die Seele brannte. Dem französischen Protestantismus eine französische theologische Litteratur zu geben, erschien ihm als das dringendste Bedürfnis der reformierten Kirche und ein gut Teil seiner Lebensarbeit ist diesem Ziel gewidmet. Zunächst galt es, Anlehen beim protestantischen Ausland zu machen. V.s nüchterner, klarer Sinn fühlte sich von der englischen Moralphilosophie angezogen. So veröffentlichte er schon im Jahre 1817 eine Übersetzung der Moralphilosophie von William Paley und zwei Jahre später unter dem Titel „Preuves et autorité de la révélation chrétienne" eine Wiedergabe der Gedanken Chalmers. Das Problem der Autorität lieferte ihm dann auch den Stoff zu seiner ersten selbstständigen Schrift, in der er mit keinem Geringeren, als Abbé de Lamennais die Klingen kreuzte. Lamennais hatte im ersten Band seines „Essai sur l'indifférence en matière de religion" den Protestantismus als die Quelle aller Empörungen und alles Unglaubens verächtlich gemacht und die Einheit in Glaubenssachen als die Grundbedingung auch für das politische Leben gefordert. V. antwortete ihm in seinen „Observations sur l'unité religieuse" (1820), indem er nachwies, daß der Ultramontanismus das Individuum in der Masse auflöse, während das Christentum die Freiheit und die Verantwortlichkeit des Einzelnen erhalten und vermehren wolle. Lamennais erwiderte dem „ministre" ausweichend, worauf V. in den Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion zu einem zweiten Schlag ausholte, der die Aufmerksamkeit der gebildeten Kreise Frankreichs auf den jungen protestantischen Theologen richtete. Chacun comprit, schreibt Fontanès, que nous avions un avocat parfaitement capable de faire triompher notre cause. Zugleich hatte er durch diesen Waffengang mit einem hervorragenden Vertreter der damals in Frankreich allgewaltigen katholischen Kirche den immer noch eingeschüchterten Protestanten der Mut gestärkt, die Fahne der Reformation vor dem Land zu entrollen, statt „sich in ihre arme kleine Kirche einzupferchen".

Vor allem lag ihm daran, die Schlagbäume niederzulegen, die bisher eine Berührung des französischen Protestantismus mit dem Geist der deutschen theologischen Wissenschaft verhindert hatten. Auf den ersten Seiten des zweiten Bandes seiner Vues sur le protestantisme en France (II, 3ff.) beschäftigt er sich eingehend mit der Frage, ob Montauban oder Straßburg den französischen Theologen mehr zu bieten habe. „Montauban liegt im Süden Frankreichs, wo die reformierte Bevölkerung am dichtesten ist; Straßburg liegt den großen protestantischen Gemeinden ferner. Die Fakultät in Montauban ist „väterlich"; sie sieht die jungen Leute mehr in der Nähe und geht ihnen nach bis in ihre häuslichen Beziehungen. ... In Straßburg ist eine solche Überwachung unmöglich; auch ist man dort lutherisch und spricht deutsch. Die Fakultät in Montauban ist auf sich selbst angewiesen in einer Stadt, von der man, ohne ihr Unrecht zu thun, sagen darf: sie ist nicht „gelehrt"; während ohne Zweifel nach Paris Straßburg die Stadt mit dem regsten wissenschaftlichen und litterarischen Leben in Frankreich ist. Straßburg ist eines der leider so wenigen Bindeglieder, die das geistige Leben Deutschlands und Frankreichs miteinander verknüpfen. Und gerade auf theologischem Gebiet entfaltet Deutschland eine so erstaunliche Thätigkeit! Dort ist soviel ernste Arbeit gethan worden, dort sind soviel gute Lehrbücher, die dem Franzosen gänzlich fehlen, jedermann zugänglich, daß den jungen Leuten, die sie besitzen, mehr als die Hälfte Arbeit erspart ist". Von dieser Überzeugung aus ist die überaus fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit V.s zu würdigen, die er an die zeitgenössische deutsche Theologie gerückt hat. Zuerst schrieb er in die 1818 gegründeten, von F. Monod geleiteten Archives du christianisme. Seit 1820 gab V. seine Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée heraus. Die zehn Bände dieser jeden Monat heftweise erscheinenden Sammlung bedeuten einen Markstein in der Geschichte des theologischen Studiums in der reformierten Kirche Frankreichs. Mit staunenswertem Geist und einer bei dem Ausländer überraschenden Sachkenntnis hat V. in dieser Zeitschrift alle wichtigen Erscheinungen der deutschen Theologie, die Schriften von Eichhorn, Paulus, Reinhard, Plank, Brettschneider, de Wette und vor allem Schleiermacher exzerpiert und analysiert. Fast alle Artikel sind von ihm selbst geschrieben. Außer deutschen Büchern werden auch englische und holländische Schriften aus dem Gebiet der Theologie besprochen. Als dann 1825 Coquerel die Revue protestante gründete, nahm diese Zeitschrift die von V. begonnene Arbeit auf und führte sie in seinem Geiste weiter. In der Revue protestante erschienen denn auch unter der Überschrift Le pasteur réformé au XIX[ième] siècle die ersten Kapitel der Schrift, die man mit Recht den gelungensten Versuch einer Theorie der protestantischen Kirche in französischer Sprache genannt hat, die Vues sur le protestantisme en France (1829). Ohne systematische Ordnung, reich an lichtvollen

aperçus, eine unschätzbare Fundgrube für die Geschichte des religiösen Lebens im heutigen französischen Protestantismus will es den Beweis erbringen für V.s Lieblingsgedanken: „Der Protestantismus ist die Religion der modernen Zeit . . . Der Protestantismus ist für mich und für viele andere das Evangelium, seine Form die freie Forschung.“

Ursprünglich durchaus konservativ in seiner dogmatischen Überzeugung trat er später unter dem Einfluß der deutschen Theologie in die Nähe Schleiermachers, auch darin ihm ähnlich, daß er mit wissenschaftlicher Weitherzigkeit ein warmes Verständnis für lebendige Frömmigkeit verband, unbekümmert um das kirchliche oder dogmatische Gewand, in dem sie ihm entgegentrat. Trotzdem er dogmatisch in einem ganz anderen Lager stand, waren ihm die Männer des Réveil durchaus nicht unsympathisch; er wußte sich sogar eins mit ihnen im Urteil über den damaligen Stand des inneren Lebens in der reformierten Kirche Frankreichs. Nicht von einem Pietisten, sondern von Samuel V. stammt die bekannte Schilderung des geistigen Todes, der vor der Erweckung den französischen Protestantismus an der Schwelle des 19. Jahrhunderts in seinem Banne hielt: „Die Prediger predigten, die Gemeinden hörten sie an, die Konsistorien versammelten sich, der Gottesdienst behielt seine Formen bei. Im übrigen kümmerte sich kein Mensch um diese Dinge. Die Religion hatte keinerlei Einfluß auf das Leben“ (Vues II, 265 f.). Dieses Urteil, das bis heute in jeder Darstellung jener Periode sich wiederholt, ist freilich schon damals nicht unwidersprochen geblieben. Maeder (s. a. O. I, 111) sagt dazu: „Ich weiß wahrhaftig nicht, wo ich die Augen gehabt habe, während V. Zeuge dieses Verfalls gewesen ist; denn ich bin nichts davon wahr geworden. Allerdings waren die Spuren der Revolution noch sichtbar und Unglauben war mehr als genug zurückgeblieben. Allerdings hatten politische und kriegerische Ereignisse einen Teil der Aufmerksamkeit des Volkes auf sich gezogen, und manche Beschäftigung des Friedens in den Schatten gestellt; gegen die Religion war man aber zuverlässig nicht gleichgiltiger geworden als in unseren erleuchteten Zeiten. Freilich, versteht man unter Religion ein ewiges Zappeln, das sich in Komitees, Konferenzen, Protestationen, Petitionen, Klatscherei und Verketzerung zu erkennen giebt, dann war die Napoleonische Zeit eine schlimme Zeit für sie. Ist es aber genug, wenn in einer Kirche Gottesdienst und Religionsunterricht fleißig besucht werden, wenn der Pfarrer zur Gottseligkeit ermahnt, den Kranken tröstet, den Armen unterstützt, den Sünder zurückführt, den Irrenden mit Schonung behandelt, der Witwe Stütze, der Waisen Vater ist; wenn gemeinsame Maßregeln zur Heilung alter Wunden genommen und tausend Bedürfnisse im Stillen befriedigt werden; wenn die Glieder der Kirche sich durch Sittenreinheit auszeichnen und der Justiz verhältnismäßig wenig zu schaffen machen: so gebührt der protestantischen Kirche Frankreichs unter Napoleon eine ausgezeichnete Stelle in der Geschichte, und es ist unbegreiflich, daß V. sie so schlecht begriffen hat“. V. teilte darum auch durchaus nicht die Abneigung vieler Pfarrer gegen die Pietisten und „Methodisten“. „Ist das Auftreten des Methodismus unter uns ein Glück oder ein Unglück?“ — fragt er einmal — (Vues II, 290). — „Ich kenne wohl die Ungelegenheiten und Störungen, die er an mehreren Orten hervorgerufen hat. Manchmal hat er sich unerträglich gezeigt. Aber, wenn ich alles in allem nehme, wenn ich die heutigen religiösen Verhältnisse vergleiche mit denen vor 12 Jahren, so kann ich nicht anders als glauben, daß das Auftreten der Methodisten uns wohl gethan hat . . . Wenn ihr das Eindringen der Methodisten in eueren Gemeinden fürchtet, so machet sie entbehrlich. Euer Volk bedarf einer tieferen, lebendigeren Religion, als die ist, mit der man es bisher genährt hat, gebet sie ihnen!“

Mit seinen kirchenpolitischen Ideen wandelte V. in den Fußstapfen Vinets. Er bedauerte die Aufnahme der französischen Protestanten in das Konkordat durch das Gesetz vom 18. Germinal des Jahres X, weil die reformierte Kirche nach dem Geist dieses Gesetzes nicht mehr sein dürfe, was sie einst gewesen sei, eine freie Kirche, die sich selbst genüge und ohne Staatsaufsicht sich selbst regiere. Wenn die reformierte Kirche trotzdem sich wohl fühlte in der Verbindung mit dem Staat, so lag für V. darin der Beweis, daß es ihr an Leben fehle. Mit aller Energie verficht er die These, daß weder die Kirche noch der Staat ein Interesse an dem durch das Konkordat geschaffenen Zustand habe. Die protestantischen Kirchen vollends haben bei der Trennung von Kirche und Staat alles zu gewinnen und nichts zu verlieren. Doch war V. ein viel zu kluger und nüchterner Politiker, als daß er auf eine gewaltsame oder voreilige Trennung von Kirche und Staat hätte hinarbeiten wollen. Aber die Ereignisse der letzten Jahre haben gezeigt, wie berechtigt seine Mahnung war: „wir wollen uns für die Trennung von Kirche und Staat vorbereiten; wir wollen wünschen, daß sie bald sich verwirkliche, aber wir wollen sie nicht beschleunigen, denn unsere Kirche ist noch nicht bereit“.

Im Jahr 1830, nach dem Erscheinen der Vues, war V. der bedeutendste Mann in der reformierten Kirche Frankreichs. Einen Ruf nach Montauban und selbst nach Straßburg lehnte er ab. Nach der Revolution von 1830 wurde er zum Präsidenten des Konsistoriums von Nimes ernannt, nachdem er zwei Jahre vorher wegen seiner republikanischen Gesinnung vom Ministerium nicht bestätigt worden war. In den letzten Jahren zog er sich vom Amte mehr und mehr zurück. Das Predigen war ihm nie leicht gefallen. Vom Jahr 1831—1833 hielt er Vorlesungen über die neuere Litteratur in Spanien und Italien. Seine freie Zeit widmete er der Bebauung seines großen Landgutes, auch da bewies er seine staunenswerte Begabung durch Anwendung neuer Methoden und vervollkommneter Instrumente. Von den neuesten Erscheinungen über chemische, physikalische, mineralogische Fragen nahm er mit dem gleichen Interesse Notiz wie von den Arbeiten der Theologen jenseits des Rheins. Kurz vor seinem Tode las er eine Abhandlung über die Differential- und Integralrechnung.

Samuel V. hat in seiner Kirche tiefe Spuren hinterlassen. In Nimes trägt die von den Liberalen zur Vorbereitung auf das Studium der Theologie im Jahre 1892 gegründete Schule den Namen des Erneuerers der protestantischen Theologie in Frankreich (Ecole Samuel Vincent).

Eugen Lachenmann.

Vincentius von Beauvais, französischer Dominikaner, Theolog, Pädagog, Polyhistor des 13. Jahrhunderts. — Seine Schriften s. unten sub 2. Ueber ihn vgl. Echard und Quétif, Scriptores ordinis Praedicatorum I, 212. 300 ff. Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique, Paris 1743, I, 186; Daunou in der Histoire litter. de la France Bd XVIII (Paris 1835), 449—519; J. L. Bourgeat, Études sur Vinc. de Beauv. theol., philos., encycl., Paris 1856; Desbarraux-Bernard, Étude biblogr. sur Vinc. de Beauv. 1872; J. F. Eckhardt, Nachricht von seltenen Büchern der Bibliothek zu Eisenach, Eisenach 1775, S. 31—83; Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II. 1 (1880), 186 ff.; Prantl, Gesch. der Logik III (1870), 77; Stöckl, Gesch. d. Philosophie des MA II (1865), 345 ff; M. de Wulf, Hist. de la philos. médiévale (1900), p. 381 f.; Schmid, Gesch. d. Pädagogik II, 301 ff.; Wattenbach, Geschichtsquellen II^{6}, 463; Holder-Egger in MG scr. XXIV, 154 ff.; von Liliencron, Allgemeine Bildung in der Zeit der Scholastik, München 1876; W. Gaß, V. v. B. und das Speculum morale in ZKG I, 365 ff.; II, 332 ff. 510 ff.; v. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Litteratur des kanonischen Rechtes II, 120 ff.; O. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theologie u. Naturwissenschaft I (1877), 455 ff.

1. Unsere Kenntnis des Lebens des Vincentius Bellovacensis ist überaus dürftig. Als einigermaßen sicher dürfen folgende Daten gelten: 1. den Beinamen Bellovacensis trägt er, weil er Mönch in dem 1228—29 zu Beauvais gegründeten Dominikanerkloster war. Ob er auch hier geboren ist, wissen wir nicht. Seit dem hl. Antonin (ca. 1440) wird er in der Gelehrtengeschichte häufig als Burgundus bezeichnet, aber diese Notiz ist spät und für uns unkontrollierbar. 2. Er gehörte dem Predigerorden an. Es ist wahrscheinlich, daß er seine Studien in Paris machte und zu dem 1218 gegründeten Konvent von St. Jakob gehörte. 3. Bischof von Beauvais ist er nicht gewesen, da von 1175—1312 keine Möglichkeit, ihm unter den Bischöfen von Beauvais (Gallia christ. IX, 732 ff.) einen Platz zu verschaffen, offen bleibt. Dagegen mag er, wie Quétif u. Echard annehmen, identisch sein mit einem im Jahre 1246 erwähnten Subprior der Dominikaner, Vincentius, zu Beauvais. 4. Im Jahre 1244 resp. 1253 (s. sub 3) hat er sein großes Werk, das Speculum maius vollendet. 5. Zeitweilig hat er sich auch in dem von Ludwig IX. 1228 gegründeten Cistercienserkloster Royaumont aufgehalten, und zwar als Lektor (s. Quétif u. Echard, Script. ord. Praed. I, 239). Das kann nicht heißen, daß er, der Dominikaner, Lektor bei den Cisterciensern war, sondern er lebte im Kloster, war aber als Lektor bei dem König thätig, der in der Nähe des Klosters einen Landsitz hatte. Er hatte, wie mehrfach berichtet ist, nahe Beziehungen zu dem königlichen Hause. Ob er nun Vorleser und gelehrter Beirat des Königs war, oder etwa den Unterricht der königlichen Kinder zu organisieren hatte, können wir nicht mehr feststellen. Für letzteres spricht, daß er ein Werk De institutione filiorum regiorum s. nobilium verfaßt hat. 6. Vielleicht steht damit auch in Zusammenhang die Abfassung eines Trostschreibens an Ludwig anläßlich des Todes seines ältesten Sohnes im Jahre 1260. 7. Vincentius starb, wie ziemlich sicher ist, im Jahre 1264 (Quétif u. Echard I, 214). Dafür spricht die Tradition seines Ordens, sowie ein zu Valenciennes aufgefundenes Epitaphium, falls dessen letzte Verse: Pertulit ille necem post annos mille ducentos — Sexaginta decem, sex habe, sex mihi retentos das Jahr 1264 bezeichnen sollen. Hieraus sein Geburtsjahr zu erschließen, ist natürlich nicht möglich, da der Schluß, ein Mann von so

ausgebreiteter Gelehrsamkeit müsse ein sehr hohes Alter erreicht haben, unsicher ist, hat doch ein Mann wie Duns Scotus nur 42 Jahre gelebt. Erinnert man sich aber, daß Vincentius im Jahre 1244 sein Riesenwerk vollendet, so wird man immerhin mit einiger Wahrscheinlichkeit seine Geburt in die Zeit um 1190 verlegen dürfen. — Das ist alles, was wir an sicheren Daten aus dem Leben des V. besitzen. Dazu kommt nur noch, daß seine Schriften ihn als einen Mann von ausgebreitetster Gelehrsamkeit, überaus vielseitigen Interessen und von einem gewissen praktischen Sinn und Blick kennen lehren (s. die Inhaltsangabe des **Speculum** unten); **qui libros legit et in unum multa redegit**, wie die Grabschrift sagt.

2. V. ist ein überaus fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Außer seinem bekannten Riesenwerk besitzen wir noch eine Reihe — zum Teil noch ungedruckter — Werke aus seiner Feder. Im Jahre 1481 sind bei Amerbach in Basel fünf Werke in einem Bande gedruckt worden, nämlich 1. **Tractatus de gratia dei** oder **Liber gratiae** in vier Büchern, von V. citiert im **Specul. naturale** l. 1 c. 1; das Werk handelt von Christi ewiger und zeitlicher Geburt, von seinem Leben, der Passion, der Auferstehung und Himmelfahrt, der Sendung des Geistes und der Verblendung der Juden. 2. **Liber de laudibus Virginis gloriosae**, eine Sammlung von patristischen Excerpten über Maria. 3. **De s. Johanne evangelista.** 4. **De eruditione seu modo instruendorum filiorum regalium**, der Titel ist in der handschriftlichen Überlieferung schwankend (s. Daunou p. 466), gewidmet der Königin Margarete; dies Werk ist auch Rostock 1476 gedruckt, ins Deutsche übertrug es F. Chr. Schlosser, V. v. Beauv. Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, Frankfurt a. M. 1819. 5. **Consolatio pro morte amici**, richtiger: **Epistola consolatoria ad Ludovicum Francorum regem super morte filii eius**, wie es handschriftlich nach dem Inhalt überschrieben ist (Daunou p. 468). An der Echtheit dieser Schriften zu zweifeln, ist kein Anlaß vorhanden. — Nur handschriftlich sind folgende Werke erhalten: 1. **Liber de s. trinitate**, von V. citiert **Specul. nat.** l. 1 c. 1. 2. **Expositio orationis dominicae**; es sind wesentlich Auszüge aus anderen Autoren, die V. hier zusammenstellt. 3. **Expositio salutationis b. Virginis.** 4. **Liber de poenitentia**, eine ausführliche (15 Teile und 195 Kapitel) Darstellung der Buße. 5. **De morali principis institutione**, ein zweites pädagogisches Werk, das den Königen Ludwig von Frankreich und Theobald von Navarra gewidmet ist. Was sonst noch an kleineren Schriften V. beigelegt wird, ist entweder nachweisbar unecht oder zweifelhaft. Vgl. Quétif u. Echard I, 238 ff., Daunou p. 459 ff.

3. Das Hauptwerk ist das **Speculum triplex**. Es ist in vielen Handschriften erhalten und oft gedruckt worden: Straßburg 1473, Nürnberg 1483—86, Venedig 1484. 1493 f. 1591, Douai 1624 in vier Foliobänden unter dem Titel: **Venerabilis viri Vincentii Burgundi praesulis Bellovacensis . . . Speculum quadruplex, opera et studio Benedictinorum collegii Vedastini**, die bequemste Ausgabe, aber leider unkritisch, indem etwa die eigentümlichen Lesarten, die die citierten Texte enthielten, verwischt sind, wie ein Vergleich mit den ältesten Drucken zeigt, s. Daunou p. 470 f. Das Werk des V. umfaßte drei Teile, das **Speculum naturale, doctrinale** und **historiale.** Erst lange nach seinem Tode, nach dem Jahre 1210, ist an die dritte Stelle ein **Speculum morale** gestellt und somit das Werk in ein **Speculum quadruplex** verwandelt worden. Die Unechtheit des **Speculum morale** ist über jeden Zweifel erhaben. Die Hauptgründe sind folgende: 1. die ältesten Handschriften reden im Prolog c. 17 **de trifaria divisione totius operis** (Daunou p. 475), erst seit dem 14. Jahrhundert ist das **Speculum morale** nachweisbar, demgemäß wurde auch in dem Prolog die Vierteilung eingetragen. 2. Heinrich von Gent (**de script. eccl.** 42) kennt nur ein **triplex speculum**, nennt freilich, offenbar ohne genaue Kenntnis des Werkes, **historiale, allegoricum et morale.** 3. Das Buch enthält Anspielungen auf Thatsachen, wie die Eroberung von Ptolomais 1291, die nach dem Tode des V. geschehen sind. 4. Es benützt Schriften, die nach dem Tode des V. verfaßt sind. Das Werk ist eine sich selbstständig geberdende armselige Kompilation aus der **Secunda** der theologischen Summa des Thomas (seit 1264 arbeitete Th. an diesem Werk), aus den Sentenzenkommentaren des Petrus von Tarantasia (Papst Innocenz V.) und des Richard von Middleton (ca. 1290), aus einer Schrift des Stephan de Borbone **De septem donis spiritus sancti** und aus einem nicht vor 1291 geschriebenen anonymen **Liber de consideratione quatuor novissimorum.** Das Verhältnis zu Thomas ist so beschaffen, daß entweder dieser oder der Verf. des **Spec. morale** Plagiator ist. Dieser Umstand hat zuerst die Erörterung der Frage angeregt, aber es ist selbstverständlich, daß das Plagiat nur auf Seiten des auch

sonst nur andere ausschreibenden Verf. des moralischen Speculums liegen kann. 5. Dazu kommt, wie jeder auf den ersten Blick sieht, daß in dem Spec. morale eine völlig andere Methode befolgt wird als in dem Werk des V. Letzterer teilt positive Daten in der Gestalt genau citierter Excerpte mit, ersterer liefert eine systematische Darstellung der Ethik in der Weise, daß er andere Autoren, ohne sie zu nennen, ausschreibt, V. will eine Encyklopädie sicherer Daten, der Verf. des Spec. mor. ein systematisches Werk herstellen. Es ist somit über jeden Zweifel erhaben, daß das Spec. morale mit V. nichts zu schaffen hat.

Encyklopädische Werke wie das Speculum waren im früheren Mittelalter sehr bebeliebt, es sei an Isidor, Raban, Honorius Augustodunensis, Hugo v. St. Viktor erinnert. Ihnen schließt sich das Werk des V. an, aber es übertrifft sie alle an Vielseitigkeit und Umfang. Der Verf. ist vielleicht der belesenste Mann, den es vor der Erfindung der Buchdruckerkunst gegeben hat (s. die von ihm citierten Autoren bei Daunou p. 483 f.). Über die Quellen seiner Darstellung werden noch manche Untersuchungen angestellt werden müssen. Auffallend ist das Fehlen von sonst sehr bekannten Autoren, wie etwa Thucydides, Strabo, Pausanias, Diodorus Siculus, Dio Cassius, Livius, Tacitus, Hinkmar, Johannes von Salisbury, Petrus Venerabilis, Otto von Freising, Wilhelm v. Auvergne, Alanus ab Insulis ꝛc. — In dem Prolog läßt sich der Autor eingehend über Anlaß und Absicht seines Werkes aus. Er hat viel gelesen und hat sich die Aufgabe gestellt das Gelesene auszugsweise, aber in genauem Anschluß an den Wortlaut seiner Quellen wiederzugeben. Trotz der regen wissenschaftlichen Arbeit, besonders in seinem Orden, werden doch die historiae ecclesiasticae vernachlässigt (prol. 2). Diesem Mangel will er abhelfen durch eine Zusammenstellung von allem Wissenswerten, was seit Schöpfung der Welt bis zur Gegenwart geschehen ist. Der beherrschende Gesichtspunkt ist also der historische und nicht der systematische, seine Arbeit ist nicht per modum auctoris, sed excerptoris verfaßt (ib. 7). Die Hauptquelle, die er benützt, ist die sacra pagina (11), aber daneben kommen auch die apocryphi in Betracht, die ja schon 2 Tim 3, 8 und Jud 14 verwandt werden; ihnen kommt freilich nicht veritatis certitudo zu, aber sie dürfen gelesen und geglaubt werden, sofern sie der fides catholica nicht widersprechen (9). Dazu kommen die Dekretalen der römischen Bischöfe, die canones generalium conciliorum sowie die opuscula der kanonisierten oder sonst anerkannten Kirchenlehrer (12). Wie aber schon Lukas von Herodes und Augustus geredet hat, so ist auch von dem weltlichen Regiment zu handeln (5), und demgemäß müssen die Chroniken (wie Eusebius, Hieronymus, Prosper, Sigibert, Helinandus) und die Geschichtsschreiber (wie Pompejus Trogus, Orosius, Sueton, Eusebius, Rufin, Hugo Floriacensis, Cassiodors hist. tripartita etc.), sowie die biographischen Werke, die Märtyrerakten, die Geschichte der Heiligen und Mönche, kurz innumerabiles historiae herangezogen werden (16). Ferner müssen die Werke der Philosophen und Dichter sowie der Kirchenschriftsteller excerpiert werden, sowie auch die Schriften der Naturforscher und Ärzte von Aristoteles, Plinius und Hippokrates an bis Avicenna, Razi, Konstantin Afrikanus ꝛc. (18). Das Fundament des ganzen Werkes ist die Schöpfungsgeschichte. Da aber der Mensch in Sünde gefallen ist, so bedurfte es der reparatio, diese erfolgt durch die Wissenschaft und durch die Religion, die das organisierende Prinzip der Geschichte ist. Somit zerfällt das Werk in drei Teile: das speculum naturale, das speculum doctrinale und das speculum historiale. Der Verf. hatte ein Werk geschaffen, das, nach seiner Berechnung dreimal so groß als die Bibel und daher zu teuer geworden war. Die Brüder baten ihn, und sein Prior legte es ihm als Bußleistung zur Sündenvergebung auf, das Buch in librum manualem ad modum unius bibliae zu verwandeln. Aber das ging nicht, ohne das Werk zu schädigen. Daher entschloß sich der Autor, es in drei volumina zu teilen. So liegt es uns vor. Das in den Ausgaben an dritter Stelle eingefügte speculum morale ist eine Fälschung, s. oben.

Der erste Teil (speculum naturale) umfaßt 32 Bücher; er verläuft im Schema des Sechstagewerkes. Dabei bringt der Autor alles an, was er in der Litteratur gelesen hat über Engel und Dämonen, über Licht, Farben oder Spiegel (l. 1 u. 2), über Astronomie und Astrologie, Raum, Zeit und Bewegung, Luft, Echo, Regen, Blitz, Nebel (l. 3 u. 4), über Meer, Ebbe und Flut, Heilquellen, Minerale, Pflanzen, Gartenbau (l. 5—14), über Vögel und Fische (l. 16—17), über Schlangen und Säugetiere und über die Anatomie, Physiologie und Psychologie des Menschen (l. 18—28). Dann wird von der Sünde (l. 29) und der Zeugung (l. 31) gehandelt. Die Geographie der drei Weltteile und ihre Bedeutung für die Geschichte des Menschen wird erörtert. Die Geschichte

selbst wird nach dem augustinischen Schema ante legem, sub lege, sub gratia beleuchtet, dabei werden aber in Gemäßheit des Sechstagewerks, sechs Perioden, wieder nach Augustin (de genesi ad Man. I, 23) sowie den Chroniken (Isidor, Beda, Fraculph, Ado ꝛc.) folgend, angenommen: 1. die prima infantia, von Adam bis Noah, 2. die pueritia, bis Abraham, 3. die adolescentia, bis David, 4. die iuventus, bis zum Exil, 5. die aetas virilis, bis Christus, 6. die senectus, von Christus bis zum Ende. Diese Einteilung nach den Altersstufen wird motiviert nach der verschiedenen Stellung zu dem göttlichen Gesetz. Das Mannesalter z. B. geht mit dem Exil an, weil jetzt die Menschheit resp. Israel Gott und nicht mehr Menschen fürchtet, die christliche Zeit aber ist die des Greisenalters, sofern sie tanquam itura futurorum concupiscentia trahitur (l. 32 c. 26). Diese mönchische Auffassung der geschichtlichen Stellung des Christentums ist interessant, aber die ganze Einteilung wird in dem Werk nicht durchgeführt. Ein siebentes Zeitalter ist die ewige requies sanctorum.

Der zweite Teil (speculum doctrinale) giebt in siebzehn Büchern eine Gesamtencyklopädie der Wissenschaft. Da der leitende Gesichtspunkt generis humani reparatio doctrinalis ist, so wird einleitend von der Sünde und ihren Folgen geredet. Die beiden mala originalia sind error und cupiditas (l. 1 c. 3). Es folgen Erörterungen über die Einteilung und den Ursprung der Wissenschaften, über Lehrer und Lernen, über Bücher und Sprachen (l. 1 c. 10ff.), schließlich ein Vokabularium seltener Ausdrücke (c. 45—67). Dann werden (l. 2) die Grundzüge der Grammatik erörtert (Flexion des Nomens und Verbums, Redeteile ꝛc.). Es folgt ein Abriß der Logik mit Einschluß der Rhetorik und Poetik (l. 3). Nachdem so die theoretischen Wissenschaften erörtert sind, geht der Autor zur practica scientia über und behandelt dabei die Tugenden und die Religion (l. 4), die Tugenden einzelner Stände und Altersgruppen, de vita sociali (l. 5 c. 38), die scientia oeconomica (l. 6: Hochzeit, Eheleben, Erziehung, Gesinde, Freunde, Haus, Viehzucht, Ackerbau mit einem landwirtschaftlichen Kalender). Es folgt die scientia politica (l. 7: Staat, Fürst, Recht, Rechtsquellen und juristische Grundbegriffe), sodann de causis et litibus (l. 8), de criminibus (l. 9, bes. über Simonie, Häresie, perfidia Judaica, Saraceni, Apostasie), über Mord, Ehebruch, Raub, Diebstahl, usurae, de sacerdote tenente concubinam u. s. w. (l. 10). Das 11. Buch handelt de arte mechanica (Bereitung von Wolle und Kleidung, Bau- und Schmiedekunst, Kriegskunst, Befestigungswesen, de arte theatrica, Schiffahrt, Handel, Jagd, Ackerbau ꝛc.), das 12. Buch de arte medicinae (Ärzte, Körperpflege, Zähneputzen, Kinderhygiene, Hygiene der Reise, Krankendiät, Medikamente, Purgative, Wundpflege, Knochenbrüche ꝛc.) das 13. Buch de scientia medicinae theoricae (die Elemente, complexiones, der Coitus, Geburt, Abortus, Jahreszeiten, Wohnräume, Nahrung, Verdauung, Schlaf, Urin ꝛc.), das 14. Buch de signis et causis particularibus aegritudinum (z. B. Fieber, Skrofeln, Krebs, Fisteln, cephalaea seu hemigraena d. h. Migräne, Epilepsie, de passionibus nervorum, Ohren-, Lungen-, Nieren-, Herzleiden, de dyarrhaea, dysenteria, Menstruation, Podagra ꝛc.). Das 15. Buch ist der naturalis philosophia gewidmet (die prima materia, die Elemente, Körper, Raum, Zeit, Bewegung, Mineralien, Bäume, Tiere, Fische, Vögel, von allen diesen letzteren werden alphabetische Verzeichnisse gegeben). Im 16. Buch wird über Mathematik, Musik, Geometrie, Astronomie und Metaphysik geredet. Das 17. Buch spricht de theologica scientia: ad hanc enim tanquam ad finem reliquae omnes universaliter ordinantur eique tanquam reginae multipliciter famulantur (c. 1). Hier wird zunächst die falsche Theologie behandelt. Dabei wird ein Teil der Rede des Nachor aus der Vita Barlaami et Josaphat, d. h. aber aus der Apologie des Aristides, wiedergegeben (c. 12—14; im Specul. historiale wird in historischem Zusammenhang die ganze Rede in verkürzter Gestalt mitgeteilt s. l. 15 c. 33—35). Es folgt eine Erörterung der Quellen der wahren Theologie in Form einer Bibelkunde (c. 31ff.) und knapper Notizen über die hervorragenden kirchlichen Autoren, die bis Lanfrank, Anselm, Ivo, Bernhard, Hugo und Richard von St. Viktor (c. 60—62) angeführt werden.

Der dritte Teil oder das Speculum historiale wird eingeleitet durch eine kurze Darstellung der Lehre von Gott, der himmlischen Hierarchie, der materia informis, der Schöpfung, dem Menschen, der synderesis (l. 1 c. 40), dem Sündenfall, der Sünde, den 14 Glaubensartikeln, den drei theologischen und den vier Kardinaltugenden, sowie den sieben Gaben des hl. Geistes. Der Sünder ist in ignorantia, concupiscentia, infirmitas gefallen, aber Gott giebt ihm wieder sapientia, virtus, necessitas, d. h. durch die theoretische und praktische Erkenntnis sowie durch die Mechanik überwindet der

Mensch die Wirkungen der Sünde (c. 53). Mit Abel beginnt die Kirchengeschichte (c. 57). Es wird nach der Bibel die Geschichte der Urzeit — der Segen Noahs giebt Anlaß, die alte Geographie darzulegen — und der Patriarchen erzählt, wobei die „Testamente der zwölf Patriarchen" nach Grossetestes Übersetzung mitgeteilt werden (l. 1 c. 125 ff.). Dann wird im 2. Buch die israelitische Geschichte von Mose bis in die Königszeit wiedergegeben, dazu ist die Rede von Herkules, dem trojanischen Kriege, Lykurg, Romulus, den sieben Weisen ꝛc. Das 3. Buch berichtet von Äsops Fabeln, dem Fall Babels, Hippias, Pythagoras, Herallit, dann von Esra und Nehemia, dann von Sokrates, Plato, Aristoteles ꝛc. Hier wie überall werden reichlich Auszüge aus den Autoren — besonders moralische Sentenzen und flosculi — mitgeteilt. Das 4.—6. Buch erzählt die Geschichte von Philipp, Alexander und den Diadochen an bis zu Augustus und Herodes, dabei auch von Vergil, Maria, Horaz, Johannes dem Täufer berichtend. Das 7. Buch beginnt mit Tiberius und ist besonders der Geschichte Christi gewidmet. Dabei wird auch das bekannte Zeugnis des Josephus verwertet, ebenso die Abgarlegende, Longinus, das Kindheitsevangelium und das Nikodemusevangelium. Dann folgt Pfingsten, Stephanus, eine Anzahl von Marienlegenden und Philo. Im 8. Buch wird dann das Wesen des Christentums entwickelt, indem die „neuen", d. h. die sieben katholischen, Sakramente zu genauer Darstellung gelangen. Dann ist von Paulus, Seneka, Persius und Juvenal die Rede. Das 9. Buch spricht von Nero, Simon Magus (nach der Passio Petri), dem römischen Primat, Clemens (nach dem Itinerarium Petri d. h. den Pseudoclementinen, c. 23 ff.), Apostellegenden (nach den verschiedenen Acta) und Märtyrergeschichten ꝛc. Das 10. Buch erzählt von Vespasian und den Kaisern bis Commodus, von Jerusalems Untergang (nach Egesipp), von Johannes, Ignatius, Plinius, von Hermas, dessen Buch der Verf. kennt, aber bemerkt: cuius flores excerpere non libuit seu propter prolixitatem ac verborum simplicitatem seu quia inter scripturas apocryphas numeratur (c. 91), ferner von Papias, Polykarp, Justin, den der Verf. mit dem Historiker Justin zu identifizieren nicht für unmöglich hält (c. 94), von Hegesipp, Viktor, Irenäus, Clemens Alex. ꝛc. Im 11. Buch geht die Erzählung fort zu Origenes, der zu sehr allegorisiere und quasi improbare historiae veritatem scheine und in dessen Periarchon maxime eius haereses inveniuntur (c. 12), zu Tertullian, dessen Apologetikum oft verwandt wird, zu Cyprian, unter dessen Schriften auch de aleatoribus und de duobus montibus und anderes Unechte angeführt werden (c. 62). Überall spielen dabei Märtyrergeschichten, die aus den Gesta erzählt werden, eine Hauptrolle. Es folgt in Buch 12 die diokletianische Verfolgung und in Buch 13 und 14 die Geschichte der konstantinischen Zeit, dabei wird von den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts eingehend gehandelt. Das 15. und 16. Buch erzählt von Indien (nach dem Barlaamroman), Persien, Rom, dem Frankenreich, England, den Vandalen, Westgoten und Hunnen. Das 17.—24. Buch berichtet dann die Geschichte von Theodosius bis zu den Karolingern, auch hier werden die Schriften der Väter genau besprochen, z. B. Chrysostomus, Augustin, Martin, Maximus von Turin, Cassian, Germanus, Prosper, Gelasius, Fulgentius, Boëthius, Cassiodor, Gregor v. Tours, Gregor d. Gr., Beda, Cäsarius, Alkuin, Raban ꝛc. Vom 25.—30. Buch wird dann die Geschichte von Heinrich II. bis zur Zeit des Verf. erzählt. Dabei fällt besonderes Gewicht auf die Mönchsgeschichte (Bernhard, Norbert, Dominicus, Franz ꝛc.), auf Heiligen- und Wundererzählungen (z. B. die hl. Elisabeth), sowie auf die Schriftsteller (z. B. Lanfrank, Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor, Hugo de Folietto, aus dessen claustrum animae, einer allegorischen Deutung des Klosterlebens auf das ganze Christenleben, viel mitgeteilt wird l. 27 c. 18 ff., Abälard, Gilbert, Petrus Lombardus, Petrus Comestor, den Verfasser der von dem Autor oft benützten Historia scholastica etc.). — Das 31. Buch berichtet dann vom Konzil zu Lyon 1245, von der Gesandtschaft der Dominikaner unter Innocenz IV. an die Tataren 1245 nach mündlichen und schriftlichen Berichten der Ordensbrüder des Verfassers, von dem Kreuzzug Ludwigs des Heiligen und seiner Gefangennahme in Damiette bis zum Jahre 1250. Das letzte Datum ist das 10. Jahr Innocenz' IV. d. h. 1253 (c. 103). Nun schließt aber das Werk (c. 105) mit einer genauen Zeitangabe (das 33. Jahr Friedrichs II., das 18. Jahr Ludwigs, das 2. Jahr Innocenz' IV.), nämlich dem Jahr 1244 (dieselbe Angabe l. 8 c. 94 fin.). Danach hat der Verf. ursprünglich das Werk im Jahre 1244 mit dem 30. Buch abgeschlossen und hat später im Jahre 1253 das 31. Buch hinzugefügt. Die Schlußnotiz des 30. Buches ist dann versehentlich an das Ende des 31. Buches geraten.

4. Dies ist der Inhalt des großen Geschichtswerkes, das von Abel bis zum Jahre 1253 n. Chr. reicht und mit immer gleicher Sorgfalt Auszug um Auszug aus bekannten

und wenig bekannten Quellen aneinander fügt. Die Methode des Verf. ist folgende: er entlehnt die Daten aus der Chronik des Eusebius oder anderen chronistischen Werken, dann füllt er das so gewonnene Gerippe aus durch Biographien oder sonstige geschichtliche Schilderungen, die er den historischen Werken, den **Gesta** großer Männer oder den Märtyrerakten entnimmt; die Werke der Schriftsteller werden nach den bekannten Katalogen angeführt, der Verf. ist aber auch bemüht, sie selbst kennen zu lernen und teilt weitschichtige Excerpte aus ihnen mit. Was so entsteht, ist eine umfängliche Sammlung des historischen Materials; Ansätze zu einer Deutung der geschichtlichen Entwickelung oder zur Erkenntnis der Bedeutung der Thatsachen sind überaus selten, der Verf. liefert eine ins Riesenhafte ausgedehnte Chronik oder ein großes Nachschlagewerk. Aber nicht nur der Fleiß, sondern auch ein gewisses Geschick der Gruppierung sind aller Anerkennung wert.

Das gewaltige Werk ist dem Zweck gewidmet, das gesamte positive Wissen der Zeit zusammenzustellen. Die „Kultur der Gegenwart" will der Autor darlegen, und es bezeichnet die Schranke seiner Zeit, daß sein Buch doch wesentlich zu einer Darstellung der Arbeit der Antike wird. Viele Arbeiten des 13. Jahrhunderts haben den Zug in das Riesenhafte und Weltumspannende, der unser Werk kennzeichnet; dieser Zug entspringt dem Bestreben der kirchlichen Wissenschaft, die Weltherrschaft der Kirche mit ihren Mitteln allseitig zu begründen, auch die Wissenschaft soll Gnadenmittel sein, und die Erkenntnis die Frömmigkeit fördern. In diesem kirchlichen Sinn hat auch V. sein Werk aufgefaßt. Aber während seine Zeitgenossen ihre Kraft in der Regel der dialektischen Begründung der überlieferten Wahrheit widmen, hat V. an der möglichst vollständigen Zusammenstellung der überlieferten Erkenntnis seine Freude gehabt. Er erinnert darin an seinen Zeitgenossen und Ordensbruder Albert. Es war eine innere Notwendigkeit, daß der gewaltige Erkenntnistrieb der Zeit sich zunächst an solche Sammlungen größten Stils machte, die sich zwar den alten Sammelwerken des Mittelalters anschlossen, aber sie den neuen Bedürfnissen entsprechend in das Ungeheure erweiterten. Diese Sammlungen boten dann die Grundlage dar für die dialektische Arbeit der Scholastik in ihrer Blütezeit. Man sieht an dem Werk des V., wie umfassend die allgemeinen Bildungsinteressen der Zeit waren, die von der scholastischen Theologie vorausgesetzt werden. Das Werk des V. ist eigentlich nicht ein Buch für Gelehrte, sondern eine allgemeine Realencyklopädie für die Gebildeten. Darin besteht die kulturgeschichtliche Bedeutung des großen Werkes. Der Verf. hat einen gewissen Sinn für den Wert des geschichtlichen Wissens, aber das bedeutet nicht, daß er, wie Grosseteste, Roger Bacon u. a., dem Empirismus der dialektischen Kunst gegenüber sein Recht wahren will, dazu ist V. zu wenig originell. Nur dies zeigt sein Buch, wie stark auch der Trieb nach positivem Wissen in der großen Zeit, in der es entstand, gewesen ist; es ist nicht nur als ein Produkt persönlicher Liebhaberei, sondern auch als Zeugnis des geistigen Bedarfes seiner Zeit zu beurteilen. **R. Seeberg.**

Vincentius Ferrer s. Ferrer Bd VI S. 48.

Vincentius von Lerinum, Presbyter um 440. — Quellen: Ausgaben seines Commonitorium von Joh. Sichardus 1528, St Baluzius 1684 (3. Ausgabe auf Grund von vier guten Handschriften), diese ist abgedruckt MSL 50, 637–686; Jülicher 1895 (Heft I, 10 der Sammlung kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften herausgeg. von G. Krüger) und G. Rauschen, Florilegium patristicum f. 5. 1906. — Gennadius, De vir. ill. 65.

Litteratur: Harnack, Dogmengeschichte II³, 1894, S. 106–109; F. Brunetière et de Labriolle, La pensée chrétienne: St. Vincent de Lérins 1906. Alle Darstellungen des Semipelagianismus, s. oben XVIII, 192 ff., besonders S. 197 f. und auch II, 188, 31 ff. 191, 40 ff. — Tillemont XV, 143–146 und 859–862; C. J. Hefele, Vincentius Lirinensis und sein Kommonitorium in: Beiträge zur Kirchengesch., Archäologie u. Liturgik I, 1864, S. 145–174 (dort von S. 157 an genaue Inhaltsangabe des Vincenzschen Werkes); Poirel: De utroque Commonitorio Lerinensi, Nancy 1895; H. Koch, ThQS 1899, 396 ff.; ders., Vincenz von Lerin und Gennadius in: TU 3. Reihe I, 2, 1907, S. 37–58.

Gennadius berichtet in c. 65 seines Schriftstellerkatalogs über einen Gallier Vincentius, Presbyter im Kloster der **Lerinensis insula** (heut St. Honorat südlich von Cannes), er sei in der hl. Schrift wohl bewandert und mit der kirchlichen Dogmatik ausgezeichnet vertraut gewesen, habe auch gegen die Häretiker geschrieben und sei unter Theodosius (II) und Valentinian (III) gestorben. Die Zeitangabe verdient wie die übrigen Personalien volles Vertrauen, freilich läßt sie den Zeitraum von 425 bis 450 offen; um 445 dürfen wir etwas genauer das Todesdatum fixieren, weil in der Vorrede zu Eucherius' Instruktionen l. 1 (CSEL XXXI, p. 66), die in diese Zeit fällt, V. als

noch lebend behandelt wird. Der Bischof Eucherius beglückwünscht seinen Sohn dazu, daß er, seit dem 10. Lebensjahr in die „Einsamkeit“ geführt, auf der Insel Lerinum zuerst den Unterricht des jetzigen Bischofs Hilarius von Arles genossen und dann seine Bildung vollendet habe mit Hilfe der hl. Männer Salvianus und Vincentius „eloquentia pariter scientiaque praeeminentibus“. Das hier dem V. gespendete Lob ist nicht unverdient; er gehört zu den geistig bedeutendsten Theologen der lateinischen Kirche, und Gennadius sagt nicht zu viel, wenn er sein Hauptwerk eine validissima disputatio nennt, die Darstellungsform als fein und klar rühmt: von gallischem Schwulst hat sich V. ebenso wie von erbaulicher Phraseologie frei gehalten.

Schon Gennadius kannte nur ein einziges Werk des V. mit dem pseudonymen Titel Peregrini adversum haereticos. In den Pariser Handschriften heißt es tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates. Dieser ausführlichere Titel kann mindestens ebenso alt wie der kurze bei Gennadius sein, schon weil der Name Peregrinus darin beibehalten worden ist, obgleich jedermann aus Gennadius den wahren Verfasser kannte. In den Drucken ist seit alters die Bezeichnung Commonitorium oder Commonitoria vorgezogen worden, insofern nicht mit Unrecht, als der Verfasser selber innerhalb des Buches dies fünfmal mit jenem Namen belegt. Die Wahl des Pseudonyms „Peregrinus“ (= ein Pilger) dürfte eher mönchischer Angst vor weltlichem Ruhm als der Absicht, die Leser irre zu führen, entsprungen sein (vgl. c. I: mihi minimo omnium servorum Deo Peregrino); denn im übrigen zeigt sich V. gar nicht bemüht, die wahren Abfassungsverhältnisse des Buchs in Dunkel zu hüllen. Er stellt sich uns in c. I vor als einen Mann, der sich nach längerem Genuß der Welt — saecularis militia bedeutet nicht etwa gerade soldatischen Beruf — jetzt in die Stille eines Klosters, in portum religionis, zurückgezogen habe. Sein Aufenthaltsort, die Insel Lerinum, war für den interessierten Leser hier nicht schwerer zu erraten, als seine Persönlichkeit unter den Lerinensern festzustellen. Offenbar hat V. den höheren Ständen angehört; und wenn er theologische Lektüre erst im Kloster zu treiben begonnen hat, so ist das recht gründlich geschehen. Er weiß in der Geschichte der kirchlichen Litteratur sehr gut Bescheid, nicht bloß der lateinischen; die Frage, inwieweit er des Griechischen kundig gewesen ist, mag offen gelassen werden.

Die Abfassungszeit ist durch c. XXIX sicher gestellt, wo V. das Jahr des ephesinischen Konzils genau nach den Konsuln bezeichnet und sagt, daß es um ein triennium hinter der Gegenwart zurückliege. In Rom regiere augenblicklich Papst Sixtus (III); einen Brief von diesem an den Bischof Johannes von Ephesus kann V. bereits citieren, der am 17. September 433 geschrieben worden ist: vor 434 würde die Verarbeitung dieses Aktenstücks in einem gallischen Kloster nicht denkbar sein.

Nach den Angaben am Anfang und Schluß des Werks hätte V. es nur zur Unterstützung seines schwachen Gedächtnisses geschrieben, also eine Veröffentlichung nicht ins Auge gefaßt. H. Koch glaubt denn auch TU 1907 den vollwertigen Beweis dafür geliefert zu haben, daß V. seine Schrift nicht selber herausgegeben hat. Mein Eindruck ist der entgegengesetzte. Allerdings versichert der Verfasser mehrmals, daß er dies Buch nur für seinen Privatgebrauch bestimmt habe, entschuldigt damit auch die Mängel des Stils — vgl. Clem. Alex. Strom. I, 11, 1; 14, 1—4, besonders auch den Hinweis auf Vergessenes bei Clem. 14, 2 mit V. XXIX (42) licet ordinem fuissemus obliti — aber eine solche Unterhaltung mit sich selber führt er eben nur für andere Leser. Und erst recht als Schutzwehr gegen unfreundliche Kritiker ist das Schlußwort der Vorrede (c. I) gemeint, er stelle den Privatcharakter seiner Schriftstellerei ausdrücklich fest für den Fall, daß das Werk etwa vorzeitig ihm entwische und in die Hände von Heiligen gelange; sie sähen dann, daß es die verheißene Stilkorrektur noch nicht erfahren habe. Hier ist es nicht genug, dem Autor einen stillen Wunsch im tiefsten Herzensgrunde zuzugestehen, wonach das Büchlein einmal, wenn auch erst nach seinem Tode, in die Welt hinausgehen sollte, auch liegt weder „Schwindel“ noch „der größte Unsinn“ vor, sondern eine Form, in der der Verfasser die Verantwortung für gewisse Mängel seines Werkes vor dem Publikum ablehnt, eine ähnliche Äußerung mönchischer Bescheidenheit wie die Wahl des Namens Peregrinus. Daß V. das recht kräftige Verlangen hatte auf weitere Kreise zu wirken, daß er zur Feder gegriffen hat, weil die Not der Zeit, namentlich der steigende Einfluß junger Ketzereien ihn zum Reden zwängen, hat er nicht bloß in der Einleitung gesagt: um Andere zu überzeugen, nicht „zu eigenem Repetitorium“ ist diese durchaus im lebhaften Vortragston gehaltene und auf Effekt berechnete Schrift geschrieben worden.

Allerdings bleibt nun noch ein Punkt in der Überlieferung des Werkes dunkel. Hinter

c. XXVIII wollte der Verfasser, nachdem das Thema des ersten commonitorium erledigt war, neu anfangen, um aus der Geschichte eines Konzils — er meint das 3. ökum. von Ephesus — seine regula ecclesiasticae fidei zu bestätigen. Statt dessen stehen wir in c. XXIX sofort „am Ende" dieses zweiten Merkbuchs, und dem Verfasser liegt bloß noch ob, das, was er in beiden Büchern breit ausgeführt hat — der Schlußsatz des Ganzen, c. XXXIII, wiederholt diese Formel — hier ganz kurz zu rekapitulieren. Ich schweige davon, daß nach Kochs Hypothese diese kurze Zusammenfassung aus Rücksicht auf einen beim Leser befürchteten Überdruß an der Ausführlichkeit ein wunderliches Verhältnis des Schriftstellers V. zu seinem Gedächtnis voraussetzen würde; offen zu Tage liegt, daß die Schlußkapitel von XXIX an zwei Kommonitorien rekapitulieren, während wir doch bis c. XXVIII nur eins von diesen zu lesen bekommen haben. Alle Handschriften notieren dann auch an der betreffenden Stelle, das zweite Kommonitorium sei ausgefallen, oder vielmehr es sei bloß das Schlußstück desselben, die Rekapitulation, noch vorhanden. Und in dem gleichen Zustand hat bereits Gennadius das Werk vorgefunden, der sich den seltsamen Sachverhalt so erklärt: dem Verfasser sei der Hauptteil des zweiten Buchs noch im Brouillon gestohlen worden, da habe er den Inhalt mit kürzeren Worten zusammengefaßt, die neuen Kapitel gleich hinter den ersten Teil gerückt und das Ganze als ein Buch erscheinen lassen. Schade nur, daß bei V. selber jede Spur solcher Begründung für die Rekapitulation fehlt; er hätte direkt gelogen, wenn er von dem „Ende dieses zweiten Buchs" geredet hätte, obwohl das zweite Buch gar nicht mehr — wenigstens für ihn vorläufig nicht mehr — existierte. Gewiß dürfen wir mit Czapla und H. Koch in jener Erzählung des Gennadius nur eine Hypothese erblicken, die einen rätselhaften Thatbestand erklären sollte; gerade diese Hypothese war aber bei V. nahe gelegt durch die oben erwähnte Bitte an Leser, die das Buch erhalten könnten „si forte elapsum nobis". Die Handschriften begnügen sich, ohne Angabe von Gründen, ein Verschwinden des Hauptteils von Buch II zu notieren. Daß jemals jemand den verlorenen Teil von V.s adv. haer. gelesen hätte, erfahren wir nicht. Gleichwohl würde ein Zweifel an der Thatsache, daß er einst da war, aber Gott weiß wie verloren gegangen ist, kaum aufgekommen sein, wenn es nicht stark auffiele, daß die Rekapitulation der beiden Bücher, die wir noch besitzen, sich fast ausschließlich mit dem zweiten beschäftigt; sie wird dort so ausführlich, daß wir einen Unterschied von der Darstellungsweise im ersten Teil (c. II—XXVIII) gar nicht wahrnehmen. Sollte es lediglich Zufall sein, daß der Verlust eines Buchs schon im voraus durch ein eingehendes Exzerpt aus dem verlorenen ersetzt worden war, während wir von dem erhalten gebliebenen Buch nur ein paar Sätze rekapituliert bekommen? Da aber in c. XXIX ff. auch nicht etwa ein von einem Späteren geschaffenes Ersatzstück vorliegt, bleiben bloß zwei Erklärungsmöglichkeiten. Entweder hat V. die Rekapitulation von Buch I und II in seinem Brouillon vorläufig fertig gestellt, nachdem er Buch I vollendet hatte, aber ehe er das zweite Buch schrieb: seine Absicht, das zweite Buch zwischen der ersten Hälfte und dem Schluß in Ruhe auszuarbeiten, hätte Krankheit oder ein plötzlicher Tod vereitelt. Oder: V. hat die beiden Bücher fertig gehabt, ehe er die Schlußabschnitte entwarf, aber vorausgesehen, daß bei der Ausführlichkeit des zweiten und bei den Massen von Aktenmaterial, die er darin aufgehäuft hatte, manche Leser es gern überschlagen würden. Darum gab er für bequeme Leute einen Auszug wesentlich bloß aus Buch II, weil er für Buch I auf gespannte Aufmerksamkeit rechnen durfte. Aber eben mit seiner Vorsicht hätte er sich selbst geschadet. In der That schrieb man nun Buch I ganz, von Buch II dagegen bloß die Exzerpte ab: wenn in dem zweiten Buch vielleicht noch Thesen aufgestellt waren, die unbequem deutlich in gewisse kirchliche Streitigkeiten eingriffen, während an dem Exzerpt nichts auszusetzen war, so wäre diese Behandlung des angesehenen Werkes noch leichter zu begreifen. Gegen die erste Möglichkeit spricht die Chronologie; i. J. 434 hat V. alles, was wir von seinem Hauptwerk besitzen, aufgezeichnet: wenn er um 445 noch lebte, hat es ihm an der Zeit, seine schriftstellerischen Pläne auszuführen, nicht gefehlt. Demnach wird es sein Bewenden haben bei der Erklärung, daß V., und nicht irgend ein Dieb, die Unterdrückung einer Hälfte seines Werks verschuldet hat; Abschreiber und Leser sparten sich den allzu ausführlichen Bericht da, wo ihm der Verfasser selber eine hübsche und alles Notwendige enthaltende Inhaltsübersicht an die Seite gerückt hatte.

Schwerlich würde übrigens das Merkbuch des V. berühmter geworden sein, wenn es unverstümmelt auf uns gekommen wäre; denn seine Bedeutung ruht auf der Entwickelung eines Gedankens, die bereits im ersten, uns vollständig vorliegenden Buch zu Ende geführt ist. V. hat sich nicht die Aufgabe gestellt, eine Art von Ketzerkatalog, Widerlegung der wichtigeren häretischen Meinungen aus jüngster Zeit, Verteidigung und Be-

gründung der orthodoxen Kirchenlehre zu liefern, obwohl einzelne Abschnitte diesen Schein erwecken. Es handelt sich da nur um Exkurse, die ihm als Beispiele dienen. Er will vielmehr die Grundsätze aufzeigen, nach denen im Streit zwischen Orthodoxie und Ketzerei über Recht und Unrecht entschieden werden muß. Einen untrüglichen Kanon für die Unterscheidung zwischen Häretischem und Katholischem gilt es zu finden; alle Einzeldispute wider Nestorianer, Donatisten, Arianer, Photinianer u. s. w. haben hier bloß den Zweck, die Brauchbarkeit, ja die Unfehlbarkeit des von V. empfohlenen Kanons zu bestätigen. V. glaubt nicht etwa, das Formalprinzip seiner Kirche als erster entdeckt zu haben: er setzt II (1) und XXIX (41) als allgemein anerkannt voraus, daß der Glaube zwei unerschütterliche Stützen besitzt, die Autorität der hl. Schrift und die Tradition der katholischen Kirche. Diese beiden Faktoren sollen durch V. in das richtige Verhältnis zu einander gesetzt und — dies eigentlich die Hauptsache — eine Sicherheit für die richtige Bestimmung von beiden geboten werden. Der Katholik darf nie im Unklaren darüber bleiben, was Schrift und Tradition wirklich vorschreiben. Wie aber ist diese Klarheit zu beschaffen?

Daß nur Wahrheit und daß auch alle uns zum Heil nötige Glaubenswahrheit in der hl. Schrift beschlossen liegt, ist dem V. selbstverständlich; die absolute Autorität und die Suffizienz der Bibel bedürfen keines Beweises. Aber nicht mit Unrecht, schon auf Grund der Erfahrung von wenigen Jahrhunderten, findet er die perspicuitas der Schrift nicht eben so einfach gesichert; im Gegenteil nimmt er bei der Erklärung der Schriftworte in ihrer unergründlichen Tiefe beinah soviel verschiedene Auslegungen als Ausleger wahr: alle Häretiker stützen sich auf Bibelstellen, nur daß sie sie falsch auslegen. Und so würde uns die hl. Schrift im Kampf wider die Häresie nichts nützen, wenn nicht ihre Auslegung nach der Norm kirchlich-katholischen Sinnes festgelegt werden könnte. V. ist kein Fanatiker, er läßt den wissenschaftlichen Streit um einzelne schwierige Stellen zu. Divinae legis quaestiunculae, die nicht den Glaubensgrund berühren, mögen heut besser als von den Alten gelöst werden XXVIII (39), nur bei den Fundamentalstücken des katholischen Dogmas muß die Autorität des kirchlichen Verständnisses zur Schriftautorität so hinzutreten, daß kein Zweifel offen gelassen wird. Und die Frage nach der Stelle, die solch kirchliches Verständnis uns einwandfrei vermittelt, beantwortet er mit dem berühmten Satz II (3), daß wahrhaft und recht eigentlich katholisch das ist, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Auf diese Definition führe schon der Name „katholisch" hin. Universitas, antiquitas, consensio entscheiden zu Gunsten des echt Kirchlichen gegen jede Häresie. Erhebt sich irgendwo eine neue Häresie, so hat der gute Katholik sich an die Gesamtheit der Kirchen gegenüber der einen abweichenden zu halten. Falls der Abfall an verschiedenen Stellen in der Kirche zugleich sich zeigt und also die universitas (das ubique) versagt, so wendet man sich an die vetustas, und forscht nach dem, was über den fraglichen Punkt bisher in der Kirche gelehrt worden ist; in der Regel wird sich die Häresie im Gegensatz zur ganzen alten Kirche befinden. Sollte aber selbst in früheren Zeiten ein Theologe oder eine Kirchenprovinz ähnliche Irrtümer vertreten haben, so muß als letzte Instanz die Gesamtheit, d. h. die überwältigende Majorität der Lehrer und Kirchen in ipsa vetustate aufgerufen werden. — V. ist ehrlich genug, den consensus ein wenig zu beschränken: omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur.

Warum diese Definition des Formalprinzips der katholischen Kirche dort nicht uneingeschränkte Billigung gefunden hat (s. Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon 12², 987 f.) „haec Vincentii Lerinensis regula non est unicum dogmatum criterium nec praecipuum", liegt auf der Hand. Die päpstliche Infallibilität bleibt bei ihm ausgeschaltet; ein bischöfliches Konzil ist dem Autor zwar als Kundgebung dritter Instanz vorzüglich willkommen, indes nicht unentbehrlich; am Konzil von Ephesus scheint er sogar nachgewiesen zu haben, wie die vornehmen Kirchenfürsten dort ihren consensus aus der Untersuchung der übereinstimmenden Lehre von älteren Theologen gewonnen haben, freilich von lauter bischöflichen Theologen, so daß eine Gefährdung hierarchischer Ansprüche nicht gegeben war. Wohl aber ließ sich mit V.s Formel die Autorität eines ökumenischen Konzils entwurzeln, falls dies ohne Rücksicht auf die „Alten" in Glaubenssachen Beschlüsse gefaßt haben sollte. Der Katholicismus ist eben über V. fortgeschritten; das kirchliche Bedürfnis hat einfachere Wege zur Glaubensgewißheit verlangt und gefunden, als den einer subtilen Untersuchung, die ohne gelehrte Mittel gar nicht vollzogen werden konnte. Aber für seine Zeit hat V. den Geist des Katholicismus unübertrefflich zum Ausdruck gebracht. Ihn beherrscht das Vertrauen, daß die katholische Kirche von Anfang an im Besitz der

Wahrheit gewesen ist, der ganzen zum Heil notwendigen Wahrheit: die Ketzer sind ausnahmslos, wie bei Tertullian (**de praescriptione haereticorum**) Neuerer, die der Kirche einen Teil ihres Besitzes verderben wollen. **Haeretica novitas** ist bei ihm ein Wechselbegriff von **haeretica pravitas**; in Glaubenssachen kann das Neue nie einen 5 Fortschritt, noch weniger eine Korrektur darstellen. Auch der Gedanke einer immer klareren Entwickelung der von jeher vorhandenen Wahrheiten ist ihm nie gekommen; vielmehr haben wir die klarsten Entscheidungen stets bei den Vätern, den **maiores**, zu suchen. Vor den Bischöfen hat V. hohen Respekt, vor den heiligen Priestern des apostolischen Stuhls einen noch gesteigerten; das wird nicht bloß in der Behandlung des Papstes Stephanus in 10 Sachen der Wiedertaufe VI (9), sondern auch c. XXXII, 43 bei Berufung auf die **gemina apostolicae sedis auctoritas** der beiden letzten „Päpste“ Cölestin und Sixtus, offenbar. Aber V. setzt nicht alles auf eine Karte; er ist so vorsichtig, schwerlich ganz ohne Anlaß, die unbedingte Anerkennung der **maiorum credulitas** als das Merkmal apostolischer Autorität zu fassen, nicht umgekehrt durch eine apostolische (**alias** päpst-15 liche) Autorität entscheiden zu lassen, was der alte Glaube sei.

Vor allem aber: V. hat sein Buch nicht aus dem akademischen Interesse an der Feststellung eines katholischen Glaubenskanons geschrieben, es liegt bei ihm auch nicht bloß ein Nachhall vor aus den Kämpfen der letzten Zeit, über die er ausführlicher berichtet, ich meine die pelagianische und die nestorianische Kontroverse. Diese Feinde waren niedergeschlagen; 20 die aufgeregte Sorge, von der das Werk des Lerinensers erfüllt ist, gilt einem keineswegs vernichteten, vielmehr einem sieghaft vordrängenden Feinde. Niemand bezweifelt heut, daß das der Augustinismus war, die Theorie von der Vorherbestimmung der Auserwählten zum Heil unter Ausschließung jedes eigenen Verdienstes. Zwar wird Augustinus nie mit Namen genannt, Pelagius — und Julianus von Eclanum — mit Abscheu verworfen. Aber 25 der Tadel, der den Pelagius trifft, wie die an Novatian und Priscillian geübte Kritik XXIV (34) sind so gehalten, wie sie kein Jünger Augustins aussprechen konnte, um so besser jeder Semipelagianer. Die Geflissentlichkeit, mit der gerade bei den glänzendsten Geistern, einem Tertullian, einem Origenes die Größe der Gefahr, daß der Teufel sie verführe, uns vorgehalten wird, selbst der Hinweis auf Cyprians Irrtum betreffs Ketzer-30 taufe, sind vorzüglich angebracht im Kampf gegen einen so Großen wie Augustin: von Anspielungen auf ihn und seine Kampfweise ist das ganze Buch durchzogen. Die versteckte Art der Abwehr bei V. ist leicht zu erklären. Dem in der ganzen Kirche hochangesehenen Meister von **Hippo regius** wollte V. nicht nach seinem Tode die Ehre rauben, schon darum nennt er niemals seinen Namen; und nachdem Papst Cölestin in dem Brief an 35 die gallischen Bischöfe (**epist.** 21) lebhaft auf die Seite Augustins getreten war und sich Angriffe auf diesen verbeten hatte, durfte ein Mönch in Lerinum seine Waffen nicht unmittelbar gegen den Schützling des apostolischen Stuhls wenden. Er benutzte, was aus Cölestins Brief für ihn benutzbar war, das Programm: **desinat incessere novitas vetustatem.** Er ahnte in Sixtus III., dem neuen Papst, einen anderen Geist als den des Vorgängers, 40 und schwieg klug von den Erfolgen, die die **novitas** bei dem vorigen römischen Bischof bereits errungen hatte. Aber er war sich der Gefahr bewußt; darum rief er die ganze Christenheit auf, sich zu besinnen, ehe es zu spät sei, und gab ihr den Kanon in die Hand, der allerdings für die augustinische Neuerung höchst unbequem war: auf welche alten Väter konnten sich denn die Prädestinatianer berufen?

45 Also als Hilfsmittel in dem eben unter den gallischen Theologen entbrannten Kampf um Willensfreiheit oder Gnade hat V. seinen Kanon ausgedacht, sein Buch ausgearbeitet; und es ist kein Zweifel, daß er zu der Mehrheit gehörte, die im Gegensatz gegen den Priester Prosper, den strengen Augustinianer, die Unentbehrlichkeit des menschlichen Willens gleichwie der Gnade Gottes behaupteten. Nun sind uns in einem kleinen Aufsatz von 50 Prosper (**MSL** 45, 1843—50 und 51, 177—182): **pro Augustini doctrina responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum** 16 Sätze erhalten, die lauter Anklagen gegen die Prädestinatianer enthalten, und zwar so gefaßt, wie wir sie von semipelagianischen Bestreitern erwarten dürfen. Z. B. 2.: „Gott wolle nicht alle erretten, selbst wenn alle errettet werden wollten“; 8.: „Gott wolle nicht, daß alle Katholischen im 55 katholischen Glauben verharrten, vielmehr wolle er, daß ein großer Teil von ihnen abtrünnig würde“; 15.: „Alle jene Gläubigen und Heiligen, die zum ewigen Tod prädestiniert sind, würden von Gott, nachdem sie gefallen sind, so geleitet, daß sie durch Buße befreit werden weder können noch wollen“. Das sind Anklagen, die Augustin Unrecht thun, die aber gegen seine Schüler immer wieder erhoben worden sind und die im Grunde, wenn 60 auch mit grober Konsequenzmacherei, das enthüllen, was nach dem Empfinden jedes Nicht-

Augustiners in Augustins Weltanschauung verborgen lag. Da Prosper diese Thesen als von V. aufgestellte bestritten hat, so werden wir kaum nach einem andern V. als unserem Lerinenser suchen; wo und wie er die objectiones publiziert hat, bleibt allerdings unbekannt. H. Koch (TU 1907, S. 44—47) gebührt das Verdienst, die Verwandtschaft zwischen den „Vorwürfen" und dem „Merkbuch" in der Sache und besonders auch in der Sprache aufgezeigt zu haben; den Einwand Czaplas, daß V. sich doch unmöglich mit solch schweren Vorwürfen bloßgestellt haben würde, wenn er schon bei dem zurückhaltenden commonitorium sich hinter einem Pseudonym zu verstecken für gut hielt, entkräftet Koch dadurch, daß er die objectiones vor die Abfassung des comm. rückt. Auch sie möge V. nicht gerade für die Öffentlichkeit bestimmt haben, aber ein Exemplar davon sei in Prospers Hände gelangt, und so, daß er über den Verfasser nicht zweifelhaft sein konnte. Er widerlegte flugs die Einwände und unterstützte seine Refutation durch das päpstliche Anerkennungsschreiben für Augustin, von dem schon mehrfach die Rede war. Gegen diese beiden Kundgebungen hätte — nun vorsichtiger! — V. im comm. remonstriert und mit besonderem Geschick die Autorität des Prosper-freundlichen Papstes vielmehr auf seine Seite gezogen.

Hier bleiben die Einzelheiten Vermutung, wie ja auch Koch S. 56 ff. nicht wagt, das Verhältnis der mit den objectiones Vincentianae nahe verwandten Capitula calumniantium Gallorum, auf die Prosper in einer andern Schrift geantwortet hat (MSL 45, 1835—44 und 51, 155 ff.) zu Vincentius genau zu bestimmen. Es dünkt ihm wahrscheinlich, „daß Vincenz auch die capitula calumn. Gallorum wenn nicht verfaßt, so doch wesentlich inspiriert und beeinflußt hat". Da wir es nun in beiden Fällen nicht eigentlich mit litterarischen Objekten zu thun haben, sondern mit Thesen, die zunächst vielleicht nur in der Debatte ausgesprochen, von einem Dritten zu Protokoll genommen und bei der Weiterverbreitung auch noch verändert worden sein können, so führt uns selbst die Zustimmung zu der Annahme Kochs, daß V. für die beiden von Prosper um 431 so energisch zurückgewiesenen Reihen von „Vorwürfen" im commonitorium aufs Neue gegen den Augustinismus zu Felde zog, kaum weiter, als wir es durch die geschichtliche Würdigung des commonitorium allein schon waren: V. von Lerinum hat zu den entschiedenen Gegnern der augustinischen Neuerung im gallischen Klerus des 5. Jahrhunderts gehört. Er wird sich dann kaum auf den halb versteckten Warnungsruf in seinem Merkbuch beschränkt haben, um dem Umsichgreifen der in seinen Augen seelenverderblichen Ketzerei zu steuern. Aber von antiaugustinischen Streitschriften, die er noch verfaßt haben könnte, ist nichts auf uns gekommen, war auch schon zur Zeit des Gennadius nichts mehr bekannt.

Ältere Vermutungen, wie die von Cas. Oudin (gest. 1719), daß der Prädestinatus ein Werk unseres V. sei oder die von Antelmi 1693, daß das Symbolum Quicunque von der Hand des V. stamme, bedürfen heut keiner Widerlegung mehr; nur bei völligem Übersehen der sprachlichen Differenzen konnten sie aufgestellt werden (s. darüber v. Schubert, Der sog. Prädestinatus, TU NF IX 4, 1903 S. 114 und Burn, The Athanasian Creed in Texts and Studies ed. Robinson IV 1, 1896 p. XCI ff., wo übrigens die Charakterisierung des V. als eines „poet-theologian" wenig glücklich erscheint). Den Einfall von Poirel 1895, das über der Person des Marius Mercator lagernde Dunkel durch seine Gleichsetzung mit V. von Lerinum aufzuhellen, hat H. Koch in der Quartalschrift gebührend zurückgewiesen; hier widerspricht außer dem Stil auch die ganz verschiedene Stellung zu Augustin. Statt solcher Versündigungen wider den Geist eines der bedeutendsten Denker in der abendländischen Kirche des 4. Jahrhunderts sollte man sich lieber die lohnende Aufgabe stellen, einmal den Nachwirkungen von V.s Gedanken auf die katholische Kirche nachzugehen, dem Verständnis, das er mit seinem Grundsatz gefunden hat, und der Opposition, die sich einstellen mußte. Was hat man von ihm behalten und was bei seite geschoben? An den Schicksalen der Theorie dieses Catholicissimus von Lerin" ließe sich aus dem Innersten heraus ein Stück von dem Wesen des Katholicismus und seine Lebensenergie anschaulich zur Darstellung bringen. **Ad. Jülicher.**

Vincentius von Paul, gest. 1660. — Abelly, La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul, Paris 1664, oft aufgelegt, auch ins Deutsche übersetzt von G. A. Schulz, Wien 1701 u. C. v. Brentner 1860; Collet, La vie de St. Vincent de Paul, 1748, deutsch bearbeitet von Leopold Graf v. Stolberg, Münster 1818; Maynard, St. Vincent de Paul, sa vie, son temps, ses œuvres, son influence, 4 vols., Paris 1860 ss.; Bougaud, Histoire de St. V. d. P., 2 vols., Paris 1891; E. de Broglie, St. V. d. P., 5. éd. Paris 1899; Lettres de St. V. d. P., 2 vols., Paris 1882; Feillet, La misère au temps de la Fronde

et St. V. d. P. 4. éd. Paris 1868; R. Chantelauze, St. V. d. P. et les Gondi, Paris 1882; H. Simard, St. V. d. P. et ses œuvres à Marseille, Lyon 1894; A. Loth, St. V. d. P. et sa mission sociale, Paris 1880.

Vincentius von Paul (a oder de Paulo, nicht de Paula) der Stifter der Genossenschaft der Priester der Mission (Lazaristen) und der barmherzigen Schwestern (Vincentinerinnen, s. d. A. Bd XVIII S. 82 ff.) wurde am 24. April 1576 zu Ranquines, einem kleinen, zur Pfarrei Pouy gehörigen Weiler bei Dax in der Gascogne geboren. Seine Eltern, Jean de Paul und Bertrande, geb. de Moras, waren arme fromme Bauersleute. Mit 12 Jahren wurde er den Franziskanern in Dax zur Erziehung übergeben, studierte dann 1597—1600 in Toulouse und wurde nach Ablauf dieser Studienzeit, die ihn einmal auch zu kürzerem Aufenthalte nach Saragossa geführt haben soll, zum Priester geweiht. Bald trat sein Trieb zu aufopferndem Liebeswirken hervor; als er 1605 zur Empfangnahme einer ihm zugefallenen Erbschaft nach Marseille gereist war, schenkte er dem Schuldner, welcher ihm dieselbe auszuliefern hatte, gleich drei Viertel des Betrages, weil er bemerkte, daß derselbe sich in Geldverlegenheit befand. Bei einer hierauf unternommenen Küstenfahrt nach Narbonne wurde er von Korsaren gefangen genommen und nach Tunis gebracht. Er kam in die Hände eines Renegaten aus Nizza, dessen türkisches Weib, angezogen von der christlichen Ergebenheit des neuen Sklaven, den Abfall des Mannes vom Christentum tadelnswert fand. Wirklich brachte der Renegat Vincenz nach Frankreich und wurde wieder Christ. Von Avignon, wo unter Mitwirkung des päpstlichen Vizelegaten de Montorio die Bekehrung und Taufe dieses seines bisherigen Herrn erfolgt war, begab Vincenz sich nach Rom, gewann hier die Gunst des Kardinals d'Orsat und wurde von diesem mit einer Mission an König Heinrich IV. (ungewiß in welcher Sache) betraut. So kam er anfangs 1609 nach Paris, wurde hier nach verschiedenen Schicksalen, u. a. nachdem er längere Zeit unschuldigerweise eines Gelddiebstahls in der Charité (wo er freiwillige Krankenpflege und Seelsorge übte) verdächtig gewesen war, Hausgeistlicher bei der Königin Margarethe von Valois und verfiel gelegentlich dieser Wirksamkeit am königlichen Hof, bei Behandlung eines von Zweifeln gepeinigten Theologen, selbst in länger währende Anwandlungen von religiöser Skepsis. Er überwand dieselben endlich dadurch, daß er Christo gelobte, ihm sein ganzes Leben zum Dienste der Armen zu weihen. Durch seinen Freund Berulle, der kurz zuvor seine Genossenschaft der pères de l'oratoire de Jésus gestiftet hatte (vgl. d. A. „Neri" Bd XIII S. 712 ff.), wurde Vincenz 1612 Pfarrer zu Clichy. Der Erfolg seiner Thätigkeit in Clichy war ein beispielloser: „Das gute Volk von Clichy war mir so folgsam, daß, als ich ihm empfahl, jeden ersten Sonntag des Monats zu den Sakramenten zu gehen, auch nicht einer dabei fehlte". Im folgenden Jahre wurde er Hausgeistlicher und Erzieher der drei Söhne des Grafen Philipp Emanuel von Gondy, der sich, wie seine Gattin Franziska Margaretha, geb. de Silly, durch Frömmigkeit noch mehr auszeichnete als durch Reichtum. Vincenz erhielt auf den Gütern der gräflichen Familie vielfachen Anlaß zur Seelsorge. Als einst ein 60jähriger geachteter Mann ihm seine Beichte ablegte und dabei zahlreiche verschwiegene Sünden, die ihn bisher gedrückt hatten, zum Vorschein kamen, stiftete die Gräfin 16000 Livres zu Zwecken der priesterlichen Reise-Seelsorge für ihre Güter, anfangs ohne daß ihre Absicht verwirklicht worden wäre. Vincenz strebte aus dem gräflichen Hause fort, weil die Söhne seiner nicht mehr bedurften und weil ihm das große Vertrauen der Gräfin so sehr bedrückte. Berulle machte ihn zum Pfarrer in Chatillon-les-Dombes, einem armen, verwahrlosten Städtchen in Bresse, Erzdiöcese Lyon (1617). Bald gelangen ihm hier überraschend zahlreiche Bekehrungen von Calvinisten und Weltmenschen, Männern und Weibern. Einst als er die Kanzel besteigen wollte, bat ihn eine Frau, eine arme Familie dem Wohlwollen der Gemeinde zu empfehlen. Als er nachmittags selbst jene Armen besuchte, fand er, daß seine Zuhörer so viele Lebensmittel zu der Hütte brachten, daß er den guten Willen in eine geordnete Bahn zu bringen genötigt war. Er gründete so die erste confrérie du charité zu bleibender persönlicher Unterstützung der Armen durch Frauen, und bewies von vornherein einen vielleicht nie übertroffenen Takt für die Werke der Inneren Mission, der er sein ganzes Leben gewidmet hat.

Inzwischen hatten Graf Gondy und seine Gemahlin alles aufgeboten, um Vincenz aus persönlichen Gründen wieder in ihr Haus zu ziehen. Es gelang ihnen gegen Anfang des Jahres 1618, nach hartem Seelenkampfe Vincenzs. Er stiftete nun mehrer Schwesterschaften ähnlich jenem Verein von Chatillon, suchte die Gefangenen auf, insbesondere die Galeerensklaven, die in einem unsäglich elenden Zustande waren, gründete ein Hospital für sie und nahm sich ihrer persönlich mit größter Aufopferung an, so daß selbst hart-

näckige und verbitterte Gemüter sich der ungewohnten christlichen Liebe öffneten. Der junge König Louis XIII. ernannte Vincenz zum **aumônier royal des galères de France**, wodurch derselbe eine rechtlich gesicherte Einwirkung auf alle Galeeren-Seelsorge erhielt (1619). Auf einer Reise kam er durch Macon in Burgund und fand daselbst eine auffallende Menge von Bettlern, die zugleich in den wichtigsten Lehren des Glaubens unwissend waren. Er blieb der Bettler wegen eine Zeit lang im Orte und brachte es mit Unterstützung der geistlichen und bürgerlichen Autoritäten dahin, daß sich eine Genossenschaft des hl. Karl Borromeo gegen das Betteln bildete; bald sah man keinen der ungestümen Bettler mehr (1623). Die Gräfin Gondy starb 1625, nachdem endlich im vorhergehenden Jahre ein Anfang zu der lange gewünschten Missionsgenossenschaft gemacht worden war. Unterstützt vom Bruder seines gräflichen Patrons, dem Pariser Erzbischof Jean François de Gondy (welcher ihm als ersten Sitz oder Mutterhaus der neuen Vereinigung das **Collège des bons enfants** zuwies), sammelte Vincenz im Jahre 1624 die erste, einstweilen nur 6—7 Mitglieder zählende Genossenschaft von Priestern der Mission zur Ausübung demütiger Seelsorge unter den Armen und Geringen auf dem Lande. In der Ausbildung und Leitung dieser Genossenschaft bewährte sich von da an vor allem sein praktisch-organisatorisches Talent, zugleich aber auch seine tiefe Demut und Selbstverleugnung. Auf das Demütigste konnte er auch seinen geringsten Priestern zu Füßen fallen und sie um Verzeihung wegen des Ärgernisses bitten, das er ihnen gegeben habe, auch wenn nur er dieses Ärgernis empfunden hatte. Hie und da scheint er sich in jene übertriebene Demutsaskese verirrt zu haben, wie sie auch von manchen anderen Heiligen älterer und neuerer Zeit geübt wurde (vgl. Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, S. 387 ff.). Als ihn einst ein vornehmer Mann auf der Straße beschimpfte, weil er einen Anderen nicht zu einer Stelle empfohlen habe, sagte Vincenz nicht, daß im Gegenteil der Betreffende die Stelle soeben erhalten habe, sondern er kniete alsobald nieder und bat um Verzeihung, als begehrte er ordentlich sich zu verdemütigen. Beleidigungen stimmten ihn nur noch freudiger.

Die Anfänge des Priesterordens waren gering, nach zwei Jahren waren der Mitglieder erst neun. Vincenz zog gleich den anderen aus und trieb überall sein Werk grundsätzlich in Einverständnis mit den Bischöfen, denen eine Aufweckung der vielen gewöhnlichen toten Geistlichen willkommen war. Bald fand man es nützlich, die jungen Männer, welche die Ordination empfangen sollten, zehn Tage lang zu Vincenz und seinen Genossen zu schicken zu geistlichen Exerzitien; die Früchte dieser Übungen, welche die Liebe beseelte, blieben nicht aus. Der ganze Tag war geordnet, zur Nachtruhe hatten sie 7½ Stunden, zur Konversation 2 Stunden; sie hielten die kanonischen Horen, bei Tische wurde aus der Schrift oder aus einem Erbauungsbuche vorgelesen; täglich fanden zwei Konferenzen statt, die erste belehrender, die zweite erbaulicher Art; die erste wurde noch mit einzelnen, nach der Fähigkeit gebildeten Gruppen von 10—15 durchgearbeitet. Jeder lag täglich eine halbe Stunde dem stillen Gebet ob. Der Gipfel dieser Vorbereitung war die gemeinsame Abendmahlsfeier.

In Bezug auf die äußeren Angelegenheiten der Missionspriesterschaft wirkte nächst der reichen Dotation von 45000 Livres, welche der Graf Gondy schon 1625 ihr gewährt hatte, die königliche Bestätigung seitens Louis' XIII. vom Jahre 1627, sowie weiterhin die päpstliche Genehmigung Urbans VIII. 1631 in wichtiger Weise fördernd ein. Im letzteren Jahre gelangte die Genossenschaft in den Besitz des von den Kanonikern von St. Victor ihnen überlassenen Hauses St. Lazare in Paris, das fortan zu ihrem Centralsitz wurde. Nach ihm heißen die Missionspriester auch wohl „Lazaristen" — eine mißverständliche Bezeichnungsweise, bei welcher die Gefahr einer Verwechslung mit anderen Genossenschaften desselben Namens (u. a. jener schon mittelaltrigen Kongregation, über welche Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden I, 421 handelt; desgl. mit den Mechitaristen des St. Lazzaro-Klosters in Venedig, s. d. A. „Mechitar" XII S. 477 ff.) nahe liegt. — Anfänglich waren die Priester der ursprünglichen Stiftung nach ihrer Bestimmung meist zu den Landleuten geschickt worden. Aber Vincenz vergaß auch die Städte nicht. Einige seiner Priester mußten die Soldaten besuchen, andere die Blinden, die Armen in Dachstuben und Kellern, die Arbeiter an großen Bauten, die großen Hospitäler. Frauen, wie die le Gras und andere bis in die höchsten Kreise hinauf, unterstützten ihn kräftig bei weiblichen Gefangenen, bei Gefallenen, Wahnsinnigen u. s. w. Eine wunderbare Umwandlung erfolgte in der damals von schlechtem Gesindel bewohnten Pariser Vorstadt St. Germain durch die einfache Predigt vom Kreuz. Auch für Laien wurde das Haus der Priester eine wohlthätige Herberge, die ihnen umsonst Pflege gab. Wenn viele diese

Güte mißbrauchten, so machte das den heiligen Mann nicht irre. Gegen 800 Menschen kehrten im Jahre dort ein. Auch ein Seminar für den Missionsorden gründete er, nach den Grundsätzen der Jesuitenanstalten ähnlicher Bestimmung (1635). — Als besonders tüchtige, mit Recht bewunderte Leistungen der Priester während der nächsten Jahre nach 5 ihrer Gründung sind die für die Seelsorge am Heer und am königlichen Hoflager hervorzuheben. Der Krieg an den deutschen Grenzen hatte besonders in Lothringen schreckliche Not im Gefolge. Die Priester darbten sich am Munde ab, um die Elenden unterstützen zu können, kollektierten bei den Vornehmen und gingen auf die Schauplätze der Kriegsgreuel. Während 10 Jahren hat Vincenz mehr als 400 000 Thlr. nach Lothringen gesandt 10 und der Laienbruder Matthäus, der diese Summen überbrachte, ist in jenen unsicheren Zeiten nie beraubt worden.

Es ist zu unserem Zwecke nicht nötig, alle die einzelnen Zweige aufzuzählen, in die sich des Vincenz unermüdliche Thätigkeit teilte, wie er die Hirten in der römischen Campagna besuchen ließ, die einzelnen Provinzen in Frankreich, Tunis, Algier, Irland, Genua, 15 Madagaskar, Polen, Korsika, Piemont u. s. w. Auch seine Wirksamkeit als geistlicher Staatsrat, in der er neben seinen religiös-sittlichen Eigenschaften noch eine überraschende Menschenkenntnis bewies, kann hier nicht näher geschildert werden. Besondere Erwähnung verdienen noch die im Jahre 1633 von ihm ins Leben gerufenen Dienstagskonferenzen der Pariser katholischen Geistlichen, aus welchen zahlreiche höhere kirchliche Würdenträger (über 20 23 Bischöfe und Erzbischöfe) nach und nach hervorgingen; die im folgenden Jahre gegründete Schwesterschaft der Matronen zur Pflege der Kranken im Pariser Gottes-Hospital (Hôtel Dieu); ferner die 1657 erfolgte Gründung eines Spitals im größten Maßstab für die Bettelarmen der Hauptstadt, woraus die Salpetrière hervorging. — Über die einflußreichste und berühmteste aller von ihm gestifteten Genossenschaften, den Orden der 25 barmherzigen Schwestern (1625), s. den bes. A. Bd XVIII S. 82 ff.

In allen diesen Arbeiten wurde V. immer reifer und milder in der Nachfolge Christi. **Rien ne me plait qu'en Jésus Christ**, sagte er. Es ist zu verwundern, wie sein schwächlicher Körper so lange den vielen Anstrengungen gewachsen blieb. Durch eine beschwerliche Winterreise, die er in seinem 74. Jahre machte, wurde seine Gesundheit 30 erschüttert, so daß die nun folgenden 11 Jahre fast ein beständiges Siechtum waren. Er klagte nicht, sondern lenkte das Gespräch sofort von sich selbst ab zu anderen Gegenständen. Das gesetzliche Brevierlesen versäumte er keinen Tag, so lange er lebte; er starb am 27. September 1660. Die Beatifikation erfolgte durch Benedikt XIII. im Jahre 1723, die Heiligsprechung 1737. In seinem Kanonisationsprozeß konnte der Doktor der Sor- 35 bonne vor allem auch auf die großen Verdienste V.s um die Bekämpfung des Jansenismus hinweisen. Er hatte sein möglichstes gethan, um durch Denunziationen in Rom die Verurteilung dieser Bewegung durchzusetzen, in der er einen der gefährlichsten Irrtümer sah, die je die Kirche in Verwirrung gebracht hatten. „**Comme Dieu a suscité Saint Ignace et sa compagnie contre Luther et Calvin, il a suscité Vincent et sa** 40 **congrégation contre le jansénisme**". Durch Breve vom 12. Mai 1885 verlieh Leo XIII. dem Heiligen den Titel eines Patrons aller in der katholischen Welt bestehenden, mit ihm in irgend einer Weise zusammenhängenden Gesellschaften der christlichen Liebe.

Zöckler † (**E. Lachenmann**).

Vincentius von Saragossa, Heiliger, gest. wahrscheinlich 304. — Vgl. Tillemont, 45 Mémoires etc., 5, Ven 1732, 215—231 und 673—677; P. B. Gams, Kirchengesch. Spaniens 1, Regensb. 1862, 376—382; J. E. Stadler und F. N. Ginal, Vollst. Heiligenlexikon 5, Augsb. (1882), 705—708; H. Molitor, Art. V. in KL. 12, 1901, 999—1001; H. Leclercq, L'Espagne chrétienne, Par. 1906, 82—85.

Die Legende erzählt, daß der aus einer vornehmen Familie zu Osca (Huesca) in 50 Aragonien gebürtige Vincentius, Diakon (daher Levite genannt) des Bischofs Valerius von Saragossa, nach Ausbruch der spanischen Christenverfolgung unter Diokletian, wahrscheinlich 303/304, mit seinem Bischof nach Valencia verbracht wurde, um sich dort vor dem Präses Datianus wegen seines Glaubens zu verantworten. Valerius, den ein Sprachfehler behinderte, überließ seinem Diakon die Verteidigung vor Gericht, und dieser redete mit 55 solcher Unerschrockenheit und Überzeugungstreue, daß er den Richter in höchste Wut versetzte. Während man sich bei Valerius mit Verbannung begnügte, wurde V. den schärfsten Martern ausgesetzt: gräßlichen Zerrungen und Verdrehungen der Glieder, Zerfleischungen mit spitzen Eisenwerkzeugen, Verbrennungen mit glühenden Metallstücken u. s. w. Zuletzt ward V. auf einem glühenden Eisenrost gelegt und seine Wunden mit Salz eingerieben.

Als auch diese Qualen den Standhaften nicht beugten, ließ Datian ihn in ein dunkles Loch werfen, entzog ihm die Nahrung und gab ihm kantige Steine und spitze Scherben als Lager. Da erscheinen ihm Engel: sie bieten ihm himmlische Erquickungen, verwandeln sein Schmerzenslager in ein weiches, duftiges Bett, zu Blumen werden die Scherben. Und nun beginnt V. der durch die Kunde von dem Wunder angelockten Menge zu predigen. Datian erklärt sich für besiegt und befiehlt den, zu dem die Gottheit sich in so auffallender Weise bekannt hat, aus dem Gefängnis zu tragen und weich zu betten. Als dann aber V. stirbt, entbrennt seine Wut aufs neue. Er befiehlt, den Leichnam des siegreichen Gegners den wilden Tieren vorzuwerfen, aber Engel, ja Raben beschützen ihn und verjagen die Wölfe und Geier. Nun wird die Leiche ins Meer gesenkt in einem mit schweren Steinen gefüllten Sack, aber sie taucht wieder auf, und die Wellen tragen sie an ein sicheres Gestade, wo Gläubige sie ehrenvoll bestatten und später durch Errichtung von Altar und Kapelle die Verehrung der Reliquien einleiten.

Diese romanhafte Geschichte findet sich in der Passio S. Vincentii, die am vollständigsten in den AS, Jan. II, 394—397 (danach bei Ruinart, Acta mart. sinc., Ratisb. 1859, 400—406; Varianten der Handschrift [Cod. Brux. 9119] in Anal. Boll. 2, 1883, 243 Anm. 2) gedruckt ist, etwas verkürzt (aus Cod. Vatic. 1196 und 5696) in Anal. Boll. 1, 1882, 263—270 (daselbst 260—262 eine Passio brevior aus einer nicht näher bezeichneten Mailänder Handschrift). Eine andere Rezension des Martyriums liest man in einem vormetaphrastischen (s. A. Ehrhard, Festschrift z. tausendj. Jubil. des deutschen Campo Santo in Rom, Freib. 1897, 65), Text MSG 114, 735 bis 756 (griech. und lat., dieses nach Surius, Vitae Sanct. 1, Col. Agr. 1576, 523—529; 1617, 358—361). Niemand wird die Ausschmückungen als älteste Überlieferung in Anspruch nehmen wollen, aber daß die Geschichte schon im 4. Jahrhundert in allem wesentlichen so erzählt wurde wie in der Passio, beweisen die Hinweise gerade auf die wunderbarsten Züge der Legende, z. B. die Bewahrung des Leichnams in den Fluten des Meeres, bei Augustin, der vier Festpredigten (Sermm. 274—277, MSL 38, 1252—68) zu Ehren des Märtyrers gehalten und dabei an eine Verlesung der Akten (Serm. 275, p. 1254) angeknüpft hat. Ganz der Passio entsprechend hat auch Prudentius im 5. Hymnus seines Peristephanons (Dressel 350—371; MSL 60, 378—411; auch bei Ruinart a. a. O., 406—411), die Leiden des V. verherrlicht. Auch Paulinus von Nola gedenkt des V. (Carm. 19 v. 153, Hartel 2, 123).

Die Verehrung des Heiligen blieb nicht auf Spanien und Afrika beschränkt. Frühzeitig begegnen wir ihren Spuren im Frankenreich. Gregor von Tours (Hist. Franc. 3, 29 MG Scr. Rer. Mer. 1, 2, 133) erzählt, die Frankenkönige Childebert und Chlotar seien bei der Belagerung Saragossas durch den Anblick der Tunika des Heiligen, die man auf den Mauern herumtrug, verscheucht worden, und der anonyme Verfasser des Liber Historiae Francorum cp. 26 (sog. Gesta Francorum MG l. c. 2, 283 f.), der allerdings erst um 727 schreibt, weiß, daß die Fürsten sich vom Bischof der Stadt das Gewand (er schreibt Stola) haben schenken lassen. Jedenfalls wurde diese Reliquie in der von Childebert gestifteten (so schon Greg. Tur. l. c. 4, 20) Vincenzkirche in Paris verehrt. Es ist dieselbe Kirche, die später mit ihrem Kloster nach dem hl. Germanus (s. das Nähere in diesem A. Bd VI S. 607) genannt wurde: Saint Germain des Pres. Den Leichnam des V. zu besitzen, rühmte sich seit 864 das Kloster Castres in Aquitanien (vgl. Aimoin, Transl. S. Vinc. bei Mabillon, Acta SS. Ord. S. Bened. IV, 1, 606 ff.; AS 400—405; Regeste bei Ebert, Allg. Gesch. d. Litt. d. MA. im Abendl. 2, Leipz. 1880, 353 f.): der Mönch Audald aus Conkittas hatte ihn nach neunjährigen Bemühungen unter manchen Fährlichkeiten von Valencia dorthin zu bringen versucht. Die Mönche Odilard und Usuard, die 858 auszogen, um den Leichnam für das Kloster St. Germain zu erobern, kamen zu spät und mußten sich mit den Leibern der Märtyrer Georgius und Aurelius aus Cordova begnügen (s. Aimoin, Transl. SS. Georgii et Aurelii, Mabillon l. c. IV, 2, 45 ff., abgedr. bei Florez, Esp. Sagr. 10, Madr. 1753, App. VI, 511—523, Ebert 355 f.; W. Baudissin, Eulogius und Alvar, Leipz. 1872, 147—152). Abweichend von der castrensischen Überlieferung berichtet Stephanus, Präcentor von Lissabon, daß der Leib des V. im Jahre 1175 von Valencia nach Lissabon verbracht worden sei (vgl. die Miracula in AS 408—413; die Translatio nach einer Handschrift in Douay Anal. Boll. 1, 1882, 270—278). Daß der Leichnam im Jahre 1145 noch in Valencia verehrt wurde, ergiebt sich aus der Epistola Hermanni Abbatis S. Martini Tornacensis de corpore S. Vincenti diaconi (in Anal. Boll. 2, 1883, 243—246). Das schließt natürlich nicht aus, daß Teile seiner

Reliquien auch an anderen Orten verehrt wurden: das Haupt in Le Mans, ein Arm in Vitry-le-François, ein anderer in Bari in Apulien u. s. w. (AS 399f.; vgl. 413 f.). Basiliken des hl. V. nennt schon Venantius Fortunatus (Carm. 1, 8. 9 ed. Leo p. 11f.). In Frankreich wurden die Kathedralen von Châlons-sur-Saône, Macon, Viviers und St. Malo nach ihm genannt. Rom hatte ehedem fünf, jetzt noch drei Kirchen seines Namens. Das Kap St. Vincent ist nach ihm benannt. Verehrt wird er besonders als Patron geraubter Gegenstände, ebenso in Gefahren auf dem Meer; die Winzer nehmen Sonnenschein an seinem Festtag, dem 22. Januar, als gute Vorbedeutung. Sein Attribut ist der Rost mit Nagelspitzen (die beim hl. Laurentius fehlen), zuweilen auch der den Leichnam schützende Rabe (diese Notizen nach Stadler 708). **G. Krüger.**

Vinet, Alexander Rudolf, gest. 1847. — Litteratur über Vinet: E. Rambert, Al. Vinet. Histoire de sa vie et de ses ouvrages, 2 vol. 3. édit., Lausanne 1876; Edm. Scherer, Al. Vinet. Notice sur sa vie et ses écrits, Paris 1853; Ch. A Sainte-Beuve, Port Royal, 8. édit., Paris 1867 (Anhang: l'Académie de Lausanne en 1837); Edm. de Pressensé, Al. Vinet d'après sa correspondance inédite avec Henri Lutteroth, Paris 1891: Etudes contemporaines, Paris 1880; Souvestre, Magasin pittoresque 1847; Fréd. Chavannes, A. Vinet, notice et mémoires, 1847; Sainte-Beuve, Revue des deux mondes 1837; Derniers portraits littéraires und Portraits contemporains, Bd 2; Fréd. de Rougemont, Les individualistes et l'essai de M. le prof. Vinet etc., 1844; Edm. de Pressensé, Revue chrétienne, 1858, S. 76; ders., Revue nationale 1861, 10e livraison. Chrétien évangélique: Quelques épisodes de la vie de Vinet etc., in den Jahrgängen 1858—1861; Astié, Esprit d'Alexandre Vinet, 1861, 2 Bde; ders., Lex deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français, Paris 1862, S. 253 ff: Chavannes, Le Lien 1862, Nr. 9 und 12; Charles Secretan, Revue chrétienne, 1861, S. 783 ff.; ders., Chrétien évangélique, 1862, S. 222 ff.; Ed. Scherer, Le temps, 1862, Nr. 327; J. Schmid, Protestant. Monatsblätter 1853, S. 286 ff.; Stahl, Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1840, S. 279 ff.; von der Goltz, Protestant. Monatsblätter, Bd 16, S. 400 ff.: J. Widmer, A. Vinet envisagé comme Apologiste, Lausanne 1875; Max Reichart, Al. Vinet. Neue Christoterpe. 1882; ders., Christliche Lebensbilder, Gütersloh 1889; Fréd. Chavannes, A. Vinet considéré comme apologiste et moraliste chrétien, 1883; Cramer, Alex. Vinet als christelijk moralist en apologeet geteekend en gewaardeerd, 1883, ins Französische übersetzt von Secrétan, Lausanne 1884 (diese wie die vorige eine Haager Preisschrift); J. Cart, Chrétien évangél., 1884, S. 228 ff.; ders., Histoire du mouvement rel. et ecclésiastique dans le canton de Vaud etc.. Lausanne 1870—80; L. Molines, Etude sur Al. Vinet, critique littéraire, Paris 1890; W. Vischer, Al. Vinet als praktischer Theolog in „Halte, was Du hast“ 1898, Jahrgg. XXI, S. 261 ff. u. 322 ff.: J.-B. Roy, L'individu et la société d'après les principaux ouvrages d'Al. Vinet, Lauf. 1893, G. A. Bridel, Album Vinet, Collection iconographique relative à Al. Vinet, Lauf. 1902: A. Schumann, Das Prinzip der Individualität bei Al. Vinet (ThStK 1902, 1); ders., Ausgewählte Predigten &c. mit einleitender Monographie, Bd 12 d. Pred. d. Kirche, Leipz. 1890; ders., Al. Vinet, sein Leben, seine Gedankenwelt, seine Bedeutung, Leipz. 1907. Vgl. auch Chrétien évangél. table des matières des premières années, Lausanne 1885. Ferner ebenda 1897 Nr. 6: à la mémoire d'Al. Vinet, mit Beiträgen von Schröder, Porret, Ph. Bridel u. Eug. Secrétan; Phil. Bridel, L'apologétique de Vinet (Cercle des étudiants protest. de Paris) 1899; Revue chrétienne 1900: Vinet douteur (W. Monod), Vinet théologien (G. Frommel). Dazu die Anthologien: Comme un phare, Neuchâtel 1897; A. Bautier, Morceaux choisis (mit Einleitung), Lauf. 1897; Al. Vinet, Gedanken und Betrachtungen, bevorw. von A. Rüegg, Heilbronn 1897; Laura Lane, The Life and Writings of Al. Vinet, 1890.

Eine der Bedeutung Schleiermachers vergleichbare Stellung nimmt Vinet im französischen Protestantismus ein: er ist nicht sowohl ein Reformator, als vielmehr ein „initiateur religieux“, eine religiöse Kraft von sauerteigartiger Wirksamkeit, die in der Gegenwart fast mehr als je sich spürbar macht. Seine anderweitige Bedeutung auf den Gebieten der litterarischen Kritik, der französischen Litteraturgeschichte und zum Teil auch der Philosophie, kann hier nur insofern in Betracht fallen, als auch hier der originelle Theologe sich nicht verleugnet.

An seinem äußeren Lebensgange ist vielleicht dies das Auffallendste, daß der große Mann zeitlebens in bescheidener Stellung verblieb, während allerdings seine innere Entwickelung des Bemerkenswerten genug enthält. Geboren am Genfer See zu Ouchy bei Lausanne den 17. Juni 1797 wuchs der Knabe unter der strengen Zucht seines Vaters auf. Dieser, aus einer französischen Hugenottenfamilie stammend, die seit zwei Generationen im Waadtlande sich eingebürgert, hatte sich vom Dorfschullehrer zur Stelle eines ersten Sekretärs im waadtländischen Departement des Innern emporgearbeitet, indem er sich überall als einen tüchtigen gewissenhaften Mann vom alten Schrot und Korn erwies.

Seine Strenge im Hause wurde gemildert durch die Herzensgüte der Mutter. Über V.s Begabung scheint sich der Vater anfangs getäuscht zu haben, denn er erwartete viel mehr von seinem jüngeren Sohn Henri, der indessen frühe starb. Doch er sah mit den Jahren seinen Irrtum ein und wurde immer mehr der freundschaftliche Berater des aufstrebenden Alexander. Die Lausanner Bildungsanstalten: Gymnasium und Akademie, standen damals wohl beträchtlich hinter den deutschen zurück. Wohl gab es Männer unter den Professoren der Theologie, die mehr durch ihre Frömmigkeit als durch ihre Wissenschaftlichkeit einen wohlthätigen Einfluß auf ihre Studenten ausübten; aber einen so reichen Geist, wie V. war, konnten sie nicht nachhaltig befruchten. Dieser war von seinem Vater zum Studium der Theologie bestimmt worden, zeichnete sich aber vielmehr durch seine Vorliebe für die schöne Litteratur, ferner durch seine Leistungen in Versen, Reden und Aufsätzen vor allen seinen Kommilitonen aus. Ein patriotisches Lied des 17jährigen: Le réveil des Vaudois wurde und blieb lange populär. Immerhin hat er mit andern eine Gesellschaft zum Studium der hl. Schrift nach dem Grundtext ins Leben gerufen.

Seit dem Jahre 1817 finden wir V. in Basel, an dessen Gymnasium und Pädagogium er auf Empfehlung seiner Professoren als Lehrer für französische Sprache und Litteratur berufen worden war. Viel Arbeit, wenig Anerkennung und dem entsprechende Gemütsstimmung: das war der schwere Anfang des jugendlichen Pädagogen. Aber im Laufe der Jahre wurde ihm Basel durch die begeisterte Verehrung seiner Schüler, treue Freunde und wachsende Hochschätzung seitens der Kollegen so lieb, daß ers kaum wieder verlassen konnte. 1819 reiste er nach Lausanne, um sein theologisches Examen zu absolvieren und die Ordination zu empfangen, und gleich darauf begründete er mit einer Kousine, Sophie de la Rottaz, seinen Hausstand. Die erst 1882 verstorbene Dame hat die Lebensarbeit ihres Gatten durch ihre lebendige Anteilnahme und ihr feines Verständnis wie durch ihre liebende Fürsorge wesentlich gefördert. An Kreuz und Wehe fehlte es der sonst so glücklichen Ehe nicht. Der Vater verletzte sich schon im Jahre 1820 durch einen Stoß in den Unterleib derart, daß er an den Folgen dieses Unfalles sein Leben lang zu leiden hatte und von da an eigentlich keinen gesunden Tag mehr sah. Sein einziger Sohn blieb geistig zurück und litt an Epilepsie und unheilbarer Taubheit. Seine einzige Tochter Stephanie starb in ihrem 18. Lebensjahre. Ihrem Andenken galt V.s schönstes Lied: „Pourquoi reprendre, O père tendre Les biens dont tu m'as couronné" etc.

V.s Wirken nach außen muß zusammen mit seiner inneren Entwickelung geschildert werden. Über die letztere fehlt es uns während der ersten Zeit seines Baseler Aufenthaltes nicht an interessanten Zeugnissen. In einem Briefe vom 24. Juli 1818 (s. Chrétien évangélique 1861, S. 10) klagt er seinem Freunde Monnard, wie sehr er vom Skeptizismus leide. Aber er tröstet sich: „Nachdem man lange genug auf dem Ruhekissen der „gemachten Ansichten" geschlafen, ist es wohl nötig, daß man erwache und untersuche. Ist das ein Übel? Ich kann es nicht glauben". Räumte auch V. schon damals dem Gefühl bei Aneignung der religiösen Wahrheit ebenso großen Anteil ein, wie dem Intellekt, so war doch sein Glaube um diese Zeit noch wesentlich Autoritäts- und Gewohnheitsglaube.

Strömungen sehr verschiedener Art führten ums Jahr 1823 in V.s innerem Leben eine Entscheidung herbei. In Basel fand er jenen Pietismus vor, dessen schönste Frucht das Missionshaus war. Vor jener Entscheidung urteilte der junge Gelehrte über letzteres sehr abschätzig: diese Frömmigkeit war ihm zu eng. Der 1822 nach Basel berufene de Wette fesselte ihn anfangs, er wurde sein befreundeter Schüler und erklärte später oft, von ihm erst gelernt zu haben, was Exegese sei. Aber eine Religion, welche die Offenbarungsthatsachen als bloße Symbole auffaßte, befriedigte ihn nicht. Im Waadtlande hatte um dieselbe Zeit der Réveil, eine vom englischen Methodismus herrührende Bewegung, Geistliche und Laien aus dem bisherigen Latitudinarismus aufgerüttelt und auch auf einige Freunde V.s einen tiefen Eindruck gemacht. Dieser selbst wurde anfänglich davon abgestoßen. Aber an seinem Inneren arbeiteten, wie seine Briefe und seine Erstlingsschriften deutlich verraten, alle drei Geistesrichtungen gemeinsam, bis die Krankheit des Jahres 1823, wo V. dem Tode nahe war, die inneren Kämpfe, die wir mehr ahnen, als eigentlich verfolgen können, zu einem gesegneten Abschluß brachte. Da V. stets mit zarter Scheu sein Seelenleben verhüllt hat und höchstens in Versen an seine Freunde seine Stimmungen kund werden ließ, so können wir mit Gewißheit nur die Thatsache konstatieren, daß er einer heilsamen Veränderung gewiß ist und seinem Erlöser sein ganzes Leben als Dank einer geretteten Seele zum Opfer bringen will. So wenigstens hat er sich in einem Gedichte jener Periode ausgesprochen, und der Tag, wo er diese Verse

niederschrieb, scheint ihm besonders bedeutsam gewesen zu sein. Dies ergiebt sich aus Ramberts gelungenem Versuch, die ganze innere Entwickelung V.s an seinen Poesien als „dem getreuen Spiegel seines Lebens“ nachzuweisen (**Vinet d'après ses poésies**, Paris 1868). Die Schrift des schottischen Laien Thomas Erskine, gest. 1870: „Reflexionen über die innere Evidenz der Wahrheit der christlichen Religion“ befestigte den Genesenen auf der neuen Bahn. Der Verfasser derselben ist später der hochgeschätzte Freund und Gewissensrat V.s geworden.

In die Jahre 1823 und 1824 fällt nicht nur der Anfang neuen religiösen Lebens bei V., sondern auch der eigentliche Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Bemerkenswert ist ein Artikel vom Jahre 1823 im Journal der Pariser Gesellschaft für christliche Moral, der in Briefform schon mit aller Schärfe und durchdrungen von der neu gewonnenen religiösen Überzeugung den Gedanken der später erschienenen **discours** entwickelte, daß die Moral vom Dogma unzertrennlich sei. V. debutierte also als Publizist, und das blieb er auch während seiner ganzen schriftstellerischen Laufbahn. An dem eben damals gegründeten liberalen Blatte: **Le nouvelliste Vaudois** beteiligte er sich von Anfang an als Korrespondent und Mitarbeiter.

„**Les faits sont les vrais pères des théories**“. Dies Wort aus V.s Tagebuch findet auch seine Anwendung auf die von ihm verfochtenen Anschauungen, wir meinen zunächst seine Anschauungen über Staat und Kirche. Da er mit heißer Liebe an seinem engeren Vaterlande, der Waadt hing, so verfolgte er die dortigen Ereignisse mit großem Interesse. Das Jahr 1824 hat in der Geschichte dieses Kantons eine traurige Berühmtheit erlangt, indem durch das Gesetz vom 20. Mai die Intoleranz offiziell gutgeheißen wurde. Ohne die Bewegung, aus der dieses Gesetz hervorgegangen war, würde aber V. vielleicht nicht dazu gekommen sein, seine Kraft und sein Genie der religiösen Freiheit mit solcher Energie zuzuwenden, wie es geschehen. „Wissen Sie, schrieb V. am 1. März 1824 an Monnard, wovon ich seit einiger Zeit träume? Von Gewissensfreiheit. Bis zu gewissen Ereignissen, die mir dieselbe ein wenig zu gefährden schienen, habe ich wenig daran gedacht; jetzt ist das meine fixe Idee, mein Lieblingsgedanke“. Und schon am 8. Februar hatte er an Leresche geschrieben: „Die Ereignisse in unserem Vaterlande haben mich zu diesen Reflexionen geführt, die mich plötzlich wie ein Lichtstrahl getroffen haben...“ Die erste Frucht dieser Reflexionen, die zugleich keimartig alle späteren Gedanken V.s über Religionsfreiheit enthält, war die kurz hernach erschienene Flugschrift: „**Du respect des opinions**“. Und bald sollte der Verfasser Gelegenheit finden, seine Ideen in eingehendem Zusammenhange darzulegen. In Ausführung einer letzten Willensverfügung des Grafen Lambrechts hatte die Pariser Gesellschaft für christliche Moral einen Preis von 2000 Frcs. für die beste Arbeit über die Freiheit der Kulte ausgesetzt. Unter den 29 eingegangenen Arbeiten wurde diejenige V.s einstimmig für die beste erachtet, und der spätere Minister Guizot spendete als Berichterstatter dem Verfasser ein glänzendes Lob. Nur einige Milderung bezüglich der katholischen Religion wurde für nötig erachtet und dann die Arbeit gedruckt unter dem Titel: „**Mémoire en faveur de la liberté des cultes**“. Noch wertvoller als der erlangte Preis waren für V. die persönlichen Beziehungen zu dem edeln P. A. Stapfer und durch ihn indirekt zu den ersten Größen des damaligen französischen Protestantismus. Er hatte von da an die Aufmerksamkeit der edelsten Franzosen auf sich gelenkt (vgl. **Lettres I**, S. 90 ff.). Sein Ruf als Denker und Schriftsteller war begründet und das ganz unbeschadet seiner für andere geradezu demütigenden Bescheidenheit. „Der Erfolg, den ich soeben erlangt habe, schreibt er an Monnard, ist der allerunerwartetste; ich dachte in der letzten Zeit nicht einmal daran, daß meine Arbeit könnte bemerkt werden . . . Aber Gott wollte mich ermuntern, ihm zu dienen“.

Hauptsächlich die fortgesetzten Chikanen, denen die Dissidenten in der Waadt preisgegeben waren, veranlaßten V. in den folgenden Jahren zu zahlreichen Flugschriften und Zeitungsartikeln über Religions- und Gewissensfreiheit. Um des Prinzipes willen, nicht als ihr Freund, nahm er die Partei der „Momiers“, und ließ sich sogar in einen Prozeß verwickeln, wobei ihm eine Buße von 80 Frcs. auferlegt und alle geistlichen Funktionen in seinem Heimatkanton für ein Jahr lang untersagt wurden. Besonders anstößig war die Äußerung gewesen: wenn das Gesetz fordere, was das Gewissen nicht erlaube, so müsse man dem Gesetze trotzen. Das unbedingte Recht des individuellen Gewissens wird in allen diesen auch durch Stilschönheit ausgezeichneten Schriften mit zunehmender Klarheit und überzeugender Beredsamkeit verfochten. Vgl. den Sammelband: **Liberté religieuse et questions ecclésiastiques**. Die waadtländische liberale Revolution vom

Dezember 1830 hat der litterarischen Thätigkeit V.s einen neuen Impuls gegeben. Doch waren seine Anstrengungen umsonst, daß in der neuen Verfassung wenigstens Religionsfreiheit, wenn auch nicht Trennung von Kirche und Staat, proklamiert werde.

V. bethätigte sich daneben sehr fleißig als Schriftsteller auch auf dem Gebiete der Sprache und schönen Litteratur, wozu er durch Talent und anhaltende Studien vorzüglich befähigt war. Um seinen Schülern in Basel eine gediegene Auswahl von Lesestücken aus den französischen Klassikern zu bieten, arbeitete er selber eine dreibändige Chrestomathie aus, die 1829 und 1830 erschien, und seither, was Geschmack und pädagogische Brauchbarkeit anlangt, kaum übertroffen wurde. Den Abriß über die französische Litteraturgeschichte am Anfange des dritten Bandes nennt Sainte-Beuve ein litterarisches Meisterwerk. Es dauerte nicht lange, so wurde V., der inzwischen außerordentlicher Professor an der Baseler Universität geworden, von den ersten Dichtern und Schriftstellern Frankreichs, wie Sainte-Beuve, Chateaubriand, Victor Hugo, Béranger u. a. als ein Kritiker geschätzt, auf dessen Urteil sie den größten Wert legten. Immer suchte er bei seiner Kritik hinter dem Schriftsteller den Menschen und verband mit der größten Gewissenhaftigkeit den höchsten sittlichen Ernst. Die 1831 gegründete protestantische Pariser Zeitschrift: Le Semeur, hatte das Glück, diese Arbeiten V.s publizieren zu dürfen. „Durch ihn ergriff der Protestantismus in Frankreich zum erstenmal das Wort in der Litteratur und erließ Machtsprüche" (Pressensé). Jenen kritischen Aufsätzen reihten sich solche über die verschiedensten Gebiete des Wissens an. Unter dem Titel: Essais de philosophie morale et de morale religieuse gab V. eine Anzahl derselben gesammelt heraus, indem sie alle ihre Einheit in dem Gedanken haben, daß Jesus Christus der Welt ebensosehr den Frieden auf dem Gebiete des Denkens bringt, wie er der Mittler für Herz und Leben ist. Unabhängig vom Stoff brach sein glänzendes Talent für asketisch-rhetorische Darstellung überall hervor.

In der französischen Kirche zu Basel trat der Litteraturprofessor um diese Zeit häufig als Prediger auf, und seine Predigten machten bald das größte Aufsehen. Anfänglich hielt er sich genau ans Manuskript, später aber extemporierte er, weil er erklärte, sein schwaches Gedächtnis mache ihm das Memorieren unmöglich. Seine gedruckten Predigten hat er in dieser Fassung meistens erst redigiert, nachdem er sie gehalten hatte. Der erste Band derselben erschien 1831 unter dem Titel: discours, später vollständiger: discours sur quelques sujets religieux. Sie sind dogmatisch-apologetischer Natur und wenden sich mit Vorliebe an den Verstand. Daß sie in französisch-protestantischen Kreisen geradezu Epoche machten, verdanken sie nicht nur ihrer klassischen Form, sondern auch der ungewohnten Vereinigung von lebendiger Wärme mit weitherziger Bildung. V. veränderte und verbesserte sie bei jeder neuen Auflage nach Form und Inhalt, und manche sind auf diese Weise fast zu Abhandlungen geworden. Den theologischen Standpunkt dieser Predigten charakterisiert er selber in einem Briefe jener Zeit an Monnard: „Mehr als je bin ich im Klaren über das entsetzliche Nichts dessen, was nicht das Evangelium ist; in dem Christus, den unsere Väter angebetet haben, dem Christus Pauli, Pascals, Luthers, dem Christus, der ein Sühnopfer für alle Menschen ist, bin ich, Gott sei Dank, fixiert. Vom Rationalismus will ich weder in schwacher, noch in starker Dosis, weil ich, wenn ich mich einmal unterwerfe, mit Gott nicht um einige gelehrte Brocken meiner verworrenen Philosopheme streiten werde . . ." (Chrétien évang. 1861, S. 12).

Zu Anfang der dreißiger Jahre sehen wir V. nicht nur theoretische, sondern auch praktische Politik treiben. In dem Aufstand, der schließlich zur Trennung von Baselstadt und Baselland führte, trat er nämlich trotz seines Liberalismus sehr energisch für die als aristokratisch verschrieene Stadt ein und ließ sich sogar als Soldat in die Bürgermiliz einreihen, bis die Regierung fand, seine Feder richte wohl noch mehr aus, als seine Flinte, und ihn dem Komitee zuteilte, welches das weitere Publikum über die gerechte Sache Basels zu belehren hatte; auch eine diplomatische Mission nach Lausanne wurde ihm anvertraut. Die Baseler Regierung hinwiederum suchte seine Verdienste zu würdigen, indem sie um seinetwillen den neuen Lehrstuhl der französischen Litteratur und Beredtsamkeit gründete. Es war indessen ganz natürlich, daß man diesen kostbaren Mann auch an anderen Orten nur zu gern gehabt hätte, und die verlockendsten Anerbietungen von Paris, Montauban, Frankfurt, Bern 2c. wurden ihm wiederholt gemacht. Trotzdem ihm wegen seiner beständig leidenden Gesundheit und Überbürdung mit Schulstunden eine Veränderung willkommen gewesen wäre, schlug er alles aus, teils aus Patriotismus, teils weil sich seine Bescheidenheit der angetragenen Stellen nicht gewachsen fühlte: er wollte warten, bis sein Meister ihm den Weg zeige. 1837 wurde der Lehrstuhl für praktische Theologie

an der Lausanner Akademie frei, und nun glaubte V., annehmen zu müssen. Der Abschied von Basel fiel ihm zwar unendlich schwer, und in der ersten Lausanner Zeit machte er sich die bittersten Vorwürfe, er könne den neuen Anforderungen nicht genügen. Seine Freunde und Schüler urteilten zum Glück anders. Die Unruhe seiner Seele
5 wurde dadurch noch erhöht, daß gerade in diese Zeit eine zwar sehr schwer zu kontrollierende innere Krisis fiel, deren Resultat ein immer entschiedeneres Frontmachen gegen die Theologie des Reveil mit seinem Intellektualismus und Antinomismus war.

Gleich in seiner Antrittsrede glaubte V. zu der „Erweckung", die im Waadtlande tiefe Wurzeln geschlagen hatte, Stellung nehmen zu sollen. „Was hat die Predigt von
10 der religiösen Bewegung empfangen und was kann sie ihr hinwiederum geben?" So lautete das Thema dieser Rede, in der bei aller freudigen Anerkennung der Lichtseiten an der neuen Predigtweise doch auch der Mißbrauch im Improvisieren, der Mangel an Individualität, die Verkürzung des Verstandes gegenüber dem Gemüte und die einseitige Betonung des Dogmas auf Kosten der Moral gerügt wurde. Als eine Frucht dieses
15 Frontmachens gegen den **réveil** haben wir die 1841 erschienenen **Nouveaux discours** anzusehen, die nicht sowohl Predigten, als Studien über christliche Ethik enthalten.

Bald nach seiner Ankunft in Lausanne hatte V. als Mitglied der Kommission für eine neue Kirchenverfassung Gelegenheit, für die Verwirklichung seiner kirchlichen Ideale thätig zu sein. Freie Beitrittserklärung seitens der Glieder der Kirche und Zulassung der
20 Laien in die kirchlichen Behörden, das waren die Punkte, für die er hauptsächlich seinem geschickten Gegner Bauty gegenüber kämpfte, wobei er indessen, wie er es immer gethan, die zu Recht bestehende Verbindung von Staat und Kirche respektierte. In den folgenden Debatten sprach sich Vinet entschieden für Beibehaltung des helvetischen Glaubensbekenntnisses aus, indem er das Bekannte dem Unbekannten, das Positive und historisch Ge-
25 gebene dem Negativen vorzog, ohne jedoch in der helvetischen Konfession sein Ideal von einem kirchlichen Glaubensbekenntnis zu erblicken. Allein so sehr widersprach schließlich das ganze 1839 angenommene Kirchengesetz seinen Anschauungen vom Wesen der Kirche, daß er ein Jahr später aus der waadtländischen Geistlichkeit austrat, denn in Wirklichkeit war ja die Kirche in größerer Abhängigkeit vom Staate, als vorher.
30 Die eben gemachten Erfahrungen scheinen einen entscheidenden Einfluß auf V. ausgeübt zu haben, denn eindringlicher als je predigte er jetzt die absolute Trennung von Kirche und Staat, ja er gab den Freunden derselben ihr klassisches Buch in die Hand, indem er 1842 seinen **Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état**, wiederum eine von der Pariser Gesellschaft
35 für christliche Moral gekrönte Preisschrift, herausgab. Dennoch blieb er, allem Separatismus feind, ein einfaches Glied der Landeskirche. „Bis auf einen neuen Befehl Gottes" wollte er nur litterarisch für die Sache thätig sein.

Auch durch seine Stellung als Professor der praktischen Theologie ließ er sich nicht verleiten, für seine Lieblingsideen Propaganda zu machen, so leicht er dies durch die Ge-
40 walt, die er vermöge seines Charakters und seiner Beredtsamkeit über die jugendlichen Gemüter besaß, hätte thun können. Ohne den durch Schleiermacher bewirkten Fortschritt in der praktischen Theologie zu kennen, trug er diese in ihrem bisherigen Umfange vor. Er las ferner über Geschichte der französischen Kanzelberedtsamkeit und gab praktische Erklärungen neutestamentlicher Schriften. Auch trug er einmal eine „praktische Philosophie
45 des Christentums" vor und vertrat Monnard auf dem Lehrstuhl für französische Litteratur. Ein ehemaliger Zuhörer, Schmidt (vgl. 1. Aufl. dieses Werkes) urteilt: „V.s Vorlesungen, die er teils vorher sorgfältig ausarbeitete, teils auf Grundlage zusammenfassender Bemerkungen hielt und erst nachher niederschrieb, zeichneten sich weniger durch gelehrten Inhalt und systematische Form, als durch Reichtum und Ursprünglichkeit der Gedanken und
50 namentlich durch die Methode aus. Seine große Gabe bestand vor allem darin, die Selbstthätigkeit der Zuhörer anzuregen. Was aber diese Wirkung hervorrief, war nicht allein der Inhalt und die Methode an sich, es war die ganze Persönlichkeit des Mannes, die unbedingte Hingabe an die Wahrheit, die Tiefe der Überzeugung, die vollkommene Natürlichkeit und zu alledem die wohlklingende Stimme, die ungesuchte Schönheit der
55 Sprache, der unwillkürlich hervorbrechende Schwung der Rede". „Niemals, sagt einer seiner ehemaligen Kollegen, waren die Studierenden von einer so gewaltigen und zugleich so milden Macht ergriffen und festgehalten worden".

V. war der Mittelpunkt einer erlauchten Gesellschaft von edeln Geistern, die damals an der Lausanner Akademie wirkten. Auch ein Sainte-Beuve dachte mit Freuden an das
60 Halbjahr zurück, wo er die Pariser Salons mit dem bescheidenen Lausanne vertauscht.

Allein die schöne Zeit sollte nicht lange wären. Die Jesuitenfrage gab anno 1845 den Vorwand, um die Massen gegen alle Ordnung, Bildung und geistige Superiorität aufzureizen. Wenige politische Bewegungen waren so gehässiger Art wie die waadtländische Februar-Revolution. Namentlich wandte sich die Volkswut gegen alles evangelische Leben. Es war eine furchtbare Reaktion gegen den Réveil, deren Führer jetzt ans Ruder kamen, und V.s edles patriotisches Herz wurde mit tiefem Kummer erfüllt. In zwei Predigten: **Les complices de la crucifixion**, machte er seinem Schmerze Luft; und als die Regierung, statt nach V.s Vorschlägen in der neuen Verfassung die Religionsfreiheit anzuerkennen, dieselbe nur noch mehr unterdrückte, legte er seine theologische Professur nieder (1846).

Eine Folge der Revolution war die Entstehung der waadtländischen Freikirche. Es ist aber ein großer Irrtum, wenn man V. als deren Vater und Begründer ansieht. Sie ist vielmehr ein Kind der Thatsachen, und V. hat bei ihrer Geburt nur Hebammendienste geleistet. Die Zumutung der Regierung, daß die Geistlichen von der Kanzel eine Proklamation verlesen sollten, worin die neue Verfassung dem Volke zur Annahme empfohlen wurde, hatte, da sie gesetzlich kaum zu rechtfertigen war, den unmittelbaren Anstoß gegeben, daß etwa hundertfünfzig Geistliche aus der Staatskirche austraten. V. hat auf diese Ereignisse durchaus nicht positiv und direkt eingewirkt; die Demission ging aus und wurde am meisten betrieben von solchen, die bis dahin seine Grundsätze entschieden bekämpft hatten. Aber die Urheberschaft der Idee der Freiheit und Würde, die der Kirche gebühre, wird doch zweifelsohne V. zuerkannt werden müssen.

V. war durchaus nicht mit allen Schritten der Demissionäre einverstanden; aber schließlich freute er sich doch über ihre That und wandte ihnen seine vollste Sympathie zu. Er hielt es aber auch für seine Pflicht, ihnen die Prinzipien darzulegen, die sie mit ihrer Handlungsweise unbewußt angenommen hätten, und er that dies in einer geistvollen anonymen Schrift: **Considérations présentées à Messrs. les démissionaires**, indem er zu zeigen suchte, daß die Freiheit der Kirche, welche die Elite des waadtländischen Volkes so opferfreudig verteidigt, nur in ihrer völligen Trennung vom Staate gewahrt werden könne. Seine publizistische Thätigkeit in Artikeln für Zeitungen und Zeitschriften und in kleinen Broschüren schien sich zu verdoppeln. Die reifste und durchdachteste von allen diesen Arbeiten nach des Verfassers eigenem Urteil erschien unter dem Titel: „**Du socialisme considéré dans son principe**“, Genève 1846 (abgedruckt in **l'éducation, la famille et la société**, und ins Deutsche übersetzt von Hofmeister, Berlin 1849). „Diese Flugschrift von siebenzig Seiten, sagt Scherer in seiner historischen Einleitung zu V.s Werken (**A. Vinet, Notice sur sa vie et ses écrits**, Paris 1853), ist, in ziemlich engen Grenzen, die Zusammenfassung der Ansichten des Verfassers über Moral und Religion, Menschheit und Christentum, Gesellschaft und Kirche“. Sie werden uns hier auf ihrer größten Höhe und sozusagen in ihrer größten Allgemeinheit geboten.

Nichts ist natürlicher, als daß V. der bald gegründeten Freikirche sich als Mitglied anschloß, häufig in ihren Versammlungen predigte und als Kommissionsmitglied für die Synode an einem Verfassungsentwurf derselben thätig mitarbeitete. Er und sein Kollege Chappuis legten besonders Gewicht darauf, daß die Gemeindekirche den Vorrang habe über die Gesamtkirche, daß der Mitgliedschaft eine freie Beitrittserklärung vorangehen müsse, und daß die Laien nicht nur Mitglieder der kirchlichen Behörden werden können, sondern daß überhaupt der Begriff des geistlichen Amtes ein anderer werde, der neben sich noch anderen Ministerien Raum gebe, wie in der ersten christlichen Kirche. Große Aufmerksamkeit endlich wandte V. der richtigen Abfassung eines Glaubensbekenntnisses zu, und wo man ähnliche Arbeiten vor hat, wird man gut thun, seine klassischen Ausführungen über diesen Gegenstand zu beachten (**Liberté rel.** S. 638 ff.). Nicht zu theologisch und nicht zu polemisch darf das Glaubensbekenntnis sein, sondern „es soll nur diejenigen Wahrheiten enthalten, vermöge deren man Christ ist, außerhalb deren man es nicht mehr ist; es soll die neue Kirche von keiner andern evangelischen Kirche trennen; alles in demselben soll zum Herzen sprechen und sich in einer christlichen Seele leicht zum Hymnus und Lobgesang umwandeln; das Gedächtnis des Kindes soll es ohne Mühe behalten und der Sterbende soll es noch in der Todesstunde wiederholen können“.

V. hatte keine Ursache, sich über das schließliche Resultat der Beratungen besonders zu freuen, und er machte auch öffentlich kein Hehl daraus, daß sein Ideal von einer Kirche noch lange nicht erreicht sei.

Weit entfernt, mit Niederlegung seiner theologischen Professor die nötige Ruhe zu finden, war V.s Thätigkeit bis in die letzten Monate vor seinem Ende eine äußerst rege.

Zwar wurde er von der Stelle eines Professors der französischen Litteratur, die er als Nachfolger Monnards inne hatte, durch das radikale Schulgesetz von 1846, das die Lausanner Akademie aller bedeutenden Männer beraubte, enthoben, aber er konnte dem Drängen der jungen Theologiestudierenden nicht widerstehen, sondern las in einem Privatlokal über französische Litteratur und gab praktisch-theologische Erklärungen einiger Kapitel des Johannesevangeliums. Ferner hielt er zur Unterstützung einer von ihm ins Leben gerufenen höheren Töchterschule eine Reihe von Vorträgen für Damen. Die Ausführung einer ganzen Reihe von litterarischen Plänen, wie die „praktische Philosophie des Christentums", die Pastoraltheologie, die Geschichte der französischen Litteratur, würde ihn, auch ohne daß er ein Amt bekleidete, noch auf Jahre hinaus beschäftigt haben.

Es war anders bestimmt. Um Weihnachten 1846 erkrankte der immer leidende Mann wieder ernstlich. Zwar spannte er seine Kräfte aufs äußerste an und ging noch regelmäßig aufs Katheder, wiewohl er sich nach jeder Vorlesung gleich wieder niederlegen mußte. Aber schon am 28. Januar hielt er seinen letzten Vortrag über Jo 17 v. 4, und wie eine Ahnung durchzuckten seine Zuhörer die Schlußworte desselben: „Möchten wir alle uns mit Recht diese Worte aneignen und am Ende unseres Lebens im tiefsten Gefühl unserer Abhängigkeit zu dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist, sagen dürfen: Ich habe dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte". Am 19. April nach Clarens gebracht, überzeugte er sich allmählich von seinem herannahenden Ende, während er vorher immer noch mit seinen Plänen beschäftigt gewesen war, ja sogar noch von seinem Krankenbette aus thätigen Anteil an den Synodalverhandlungen der freien Kirche genommen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß er sich in seinen letzten Stunden des Sprechens deshalb enthielt, damit man nicht seine Worte aufzeichne. Und was er noch sprach, sind Worte jener Demut, die ihn durch das ganze Leben ausgezeichnet hatte. „Bitten Sie für mich um alle Gnaden, selbst um die allereinfachsten", sagte er zu einem Freunde. „Ich kann nicht mehr denken", waren die letzten Worte des großen Denkers von Lausanne. Ohne eigentlichen Todeskampf entschlief er am 4. Mai 1847 morgens 5 Uhr, noch nicht fünfzig Jahre alt.

Überblicken wir die Lebensarbeit V.s, so lassen sich wohl die verschiedenen Seiten der Bethätigung dieses reichen Geistes auseinander halten: der Apostel der Trennung von Kirche und Staat, der Kritiker und Historiker der französischen Litteratur und der christliche Denker; aber er selbst würde des entschiedensten dagegen protestiert haben, wenn man sie hätte auseinander reißen wollen. In diesen verschiedenen Gebieten ist er immer und meist in erster Linie Apologet. Das ist die große Arterie, durch die bei ihm alles Leben strömt. Den modernen Geist mit dem Evangelium zu versöhnen lag dem Litterarhistoriker so sehr am Herzen wie dem Verfasser der Discours. Auf dem Gebiet der französischen Litteratur sah er eine Thüre für jenes Wirken offen, das ihm zumeist am Herzen lag, und er zögerte nicht, durch sie einzutreten.

Wir erinnern uns, womit der junge Schriftsteller „debütierte": mit einer Arbeit über Gewissensfreiheit, ein Gegenstand, dem er sein Denken immer und immer wieder zugewendet hat. Wir sind also zu der Erwartung berechtigt, daß er umfassende und gründliche Untersuchungen über das Gewissen angestellt habe, um so mehr, da die Gewissensfreiheit das Fundament ist, auf der seine Lieblingstheorie der Trennung von Kirche und Staat fußt. Allein wir sehen uns umsonst danach um: an geistvollen Aperçüs über das Gewissen mangelt es in V.s Schriften nicht, wohl aber an einer gründlichen systematischen Untersuchung. Da heißt es z. B.: „das Gewissen, dies mysteriöse und göttliche Element unseres Wesens, dies Element, das von unserer Natur unzertrennlich ist, das durch nichts erklärt, aber durch alles bezeugt wird, das Gewissen ist jenes moralische Prinzip, das uns unserer Überzeugung gemäß zu handeln nötigt und das uns verurteilt, wenn wir in einer Weise handeln, die dieser Überzeugung widerspricht: es ist sozusagen die Triebfeder des sittlichen Menschen" (Lib. des cultes S. 287). Es giebt für den Menschen nichts Höheres, als sein Gewissen. Die Vernunft ist das Instrument des religiösen Gefühls, das Gewissen ist der Sitz desselben. Die Religion hat ihren Sitz und ihren Stützpunkt im Gewissen. Also ist Kultuszwang Gewissensverletzung.

Da jedes Gewissen individuell ist, so wurde V. wie von selbst darauf geführt, das Wesen der Individualität zu erforschen. Es hält schwer, aus den unzähligen Aeußerungen V.s über die Individualität eine Auswahl von solchen zu treffen, welche die präziseste Fassung mit dem glücklichsten Ausdruck vereinigen. „Die wahre Kraft jedes Menschen, sein sittliches Mark, liegt in dem, was er individuelles hat". „Wenn uns die Sünde

die Individualität gelassen hat, so ist dies das einzige Gute, das sie uns gelassen hat". „Nicht mit der Gesellschaft, sondern mit dem Individuum steht Gott in Verbindung, und fällt das Individuum weg, so findet Gott, wenn ich mich so ausdrücken darf, niemanden, an den er sich wenden kann" (**L'éducation, la famille et la société** S. 468 ff.). Wenn der Mensch, wie man gesagt hat, ein religiöses Wesen ist, so ist er es nur unter der Bedingung, daß er individuell sei, da die Religion nichts anderes ist, als ein Verhältnis zwischen dem höchsten Ich und dem Ich eines jeden von uns". (Ebenda S. 315.)

Aber wie denkt sich denn B. das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, religiöser Gesellschaft oder Kirche? „Wenn man zwischen dem Individuum und der Gesellschaft vernünftigerweise einen Widerspruch aufstellen könnte, so würden wir keinen Anstand nehmen, zu sagen, das Individuum sei edler als die Gesellschaft. Das will aber gewiß nicht heißen, ein Einziger sei Allen vorzuziehen, sondern nur, die Gesellschaft sei für den Menschen gemacht worden . . . Die Gesellschaft ist für jeden Menschen ein seiner Thätigkeit gegebener Schauplatz, eine seinen Tugenden dargebotene Gelegenheit, eine seiner Selbstsucht entgegengesetzte Schranke. Das Bewundernswürdige dabei ist, daß er desto mehr Herr seiner selbst ist, je mehr er sich seinen Brüdern hingiebt, daß er desto freier ist, je geselliger er ist, daß er desto mehr empfängt, je weniger er fordert, und endlich, daß er desto mehr er selbst ist, je weniger er sich angehört. Weit entfernt, sich zu hindern, unterstützen die menschliche Persönlichkeit und die Gesellschaft einander. Die Pflicht ist der Schnittpunkt beider Kräfte. Die Individualität und die Sociabilität wachsen miteinander und vervollkommnen sich gegenseitig in der Erfüllung und im Dienste der Pflicht" (**Semeur** Bd XV S. 94). Die mit der religiösen oder bürgerlichen Gesellschaft verflochtene Seele ist wie ein auf den Ocean hinausgeschleudertes Fahrzeug. Der Ocean kann das Fahrzeug verschlingen, aber er soll eigentlich nur das Mittel sein, damit dasselbe lande, d. h. damit der Mensch seine Bestimmung erfülle (**L'éducation etc.** S. 465). Zur Warnung wiederholt B. das Paradoxon: „Obgleich wir alle als Originale geboren werden, sterben dennoch die meisten von uns als Kopien" (Mélanges S. 91). Der Vorwurf der Einseitigkeit, als komme bei dieser Auffassung die Gesellschaft nicht zu ihrem Recht, mag also wohl einen Individualisten wie Kierkegaard treffen: auf B. ist er nicht anwendbar.

Das bezeichnende Motto der Schrift: **Du socialisme etc.** lautet: „**Pour se donner, il faut s'appartenir**". Indem B. seinen Individualismus auf die Kirche anwandte, kam er dazu, der begeisterte und beredte Apostel der Trennung von Kirche und Staat zu werden. Zu dieser Theorie verhält sich das, was er über das Gewissen und die Individualität gesagt, wie die Prämissen zum Schluß. B. hat diese seine Lieblingsidee in zwei Büchern, den einzigen von ihm selber herausgegebenen, welche nicht die Form von aneinander gereihten Aufsätzen haben, zusammenhängend entwickelt. Freilich ist gerade die Methode dasjenige, was an den Büchern am wenigsten zu loben ist, woran allerdings ihr Charakter als Preisschriften schuld sein mag. Das **Mémoire en faveur de la liberté des cultes** (recensiert von Hagenbach, ThStK 1829, S. 418) zerfällt in zwei Teile: „Beweise" und „System". Der Verfasser, „**un sectateur décidé de la philosophie de l'Évangile**", hat es hauptsächlich auf eine Auseinandersetzung mit dem Staate abgesehen. Er zeigt diesem, daß den religiösen Überzeugungen die objektive „Evidenz" mangle, die ihm das Recht zu seiner bisherigen Stellung gegen die Kirche einräume, so sehr auch dieselben die subjektive „Gewißheit" für sich haben mögen. Die Religion ist eine Angelegenheit nur zwischen Gott und Mensch, während der Staat allein die soziale Moral zu schützen hat. Diese setzt sich zusammen aus den Elementen der Sicherheit, des Eigentums und der Schamhaftigkeit. Nur wenn die religiöse Gesellschaft, die selbst auf eine Gemeinsamkeit des Gefühls sich gründet, ins Gebiet der sozialen Moral hinübergreift, hat der Staat seine neutrale Stellung zu verlassen. Der Einfluß der Kirche auf den Staat hinwiederum ist ein rein geistiger. Die Untersuchung führt schließlich zu dem Resultate: Absolute Trennung von religiöser und bürgerlicher Gesellschaft, so sehr sie durch die Strenge des Beweises gefordert wird, scheint doch von der Vorsehung für eine mehr oder weniger entfernte Zukunft aufbehalten. Deshalb begnügt sich der Verfasser, selbst kein Freund plötzlicher Revolutionen, für einstweilen die Unabhängigkeit der politischen Rechte von dem religiösen Bekenntnis der Individuen, und ferner die Duldung aller Sekten innerhalb der Grenzen der öffentlichen Moral zu verlangen.

Die Anhänglichkeit B.s gegen die Nationalkirche war so groß, daß er noch im Jahre 1831 sagen konnte, er hege gegen sie dieselbe Ehrfurcht, wie gegen das Alter überhaupt. „Ich liebe in ihr eines der Departements, eines der Territorien der un-

sichtbaren Kirche. Ich liebe in ihr, was unsere Väter in ihr geliebt haben: eine Freistätte für die mühseligen und beladenen Seelen, eine Herberge für die Wanderer nach der Ewigkeit, ein von der Hand des Herrn auf mein irdisches Vaterland geworfenes Netz. Ich liebe in ihr etwas älteres, als unsere ganze Vergangenheit: nämlich, was sie
5 noch von der Kirche Christi an sich hat, oder vielmehr die Kirche Christi liebe ich in ihr" (Lib. rel. S. 48). Wir zweifeln, ob V. sich noch so hätte ausdrücken können, als er 1842 seinen essai herausgab. Dieser ist noch viel mehr als das mémoire, das „Produkt einer kirchlichen Krisis, entstanden mitten in großer Gärung der Gemüter" (vgl. Herzogs Recension, ThStK 1844), was man beim Lesen des Buches mit seiner leiden-
10 schaftlichen Sprache wohl im Auge behalten muß. Dasselbe zerfällt in zwei sehr ungleiche Teile, von denen der erste kurze eine schöne moralische Abhandlung über die Pflicht, seine Überzeugungen darzulegen, der zweite das beredteste Plaidoyer für Trennung von Kirche und Staat ist. Die Grundanschauungen des Memoire finden sich hier verschärft wieder. Hauptsächlich wird der Satz bekämpft, daß der Staat der ganze Mensch
15 sei. Nein, er stützt sich nur auf das, was allen Menschen gemeinsam ist, also auf die Identität, während die religiöse Gesellschaft auf das, was seiner Natur nach nicht Gemeingut werden kann: auf das Gewissen, mit anderen Worten auf die Individualität. Da der Verfasser die Individualität als zum innersten Wesen des Christentums gehörig ansieht, so wird ihm die Verbindung von Kirche und Staat zur „Häresie", zur „Lüge",
20 die Trennung hingegen zum Dogma. Nur die Kirche des libre examen mit seinem „peuple de franche volonté" läßt er gelten, für jede andere scheinen ihm die schärfsten Ausdrücke nicht zu scharf. Als ein Mangel der bezüglichen Arbeiten V.s wird es bezeichnet werden müssen, daß der Autor es unterlassen hat, die Begriffe Kirche und Staat scharf zu präzisieren. Unser heutiger Staatsbegriff deckt sich schwerlich mit dem
25 seinigen.

Die Krone der diesbezüglichen Geistesarbeit V.s bildet die schon mehrfach erwähnte kleine Schrift: Du socialisme, deren Hauptgedanken Scherer (a. a. O. S. 159) trefflich zusammenfaßt: „Die Anhänger des Autoritätschristentums und die Nationalkirchen finden sich in die Verteidigung eines Systems verwickelt, dessen Tragweite und Ver-
30 zweigungen sie bei weitem nicht wahrnehmen. Die Menschheit ist zwischen zwei Richtungen, wie die Religion zwischen zwei Lehren geteilt. Die Persönlichkeit in der Religion giebt als moralisches und politisches Prinzip die Individualität; dem Pantheismus seinerseits entspricht der Sozialismus. Der Sozialismus ist keine Theorie von gestern, sondern eine Richtung, die immer dagewesen ist, und eine Thatsache, die die Geschichte erfüllt.
35 Wie das Heidentum pantheistisch ist, so ist es auch sozialistisch, während das Christentum die wahre Ankunft der Individualität in allen Dingen ist" Und daß der kirchliche Nationalismus gleicherweise wie der Katholicismus den Sozialismus auf die wirksamste Weise predigt, indem er ihn in Praxis setzt, das ist V.s Hauptanklage gegen ihn.

Rekapitulieren wir: „Zuerst predigt V. nur Achtung der Ansichten. Dann sieht er
40 ein, daß die Freiheit nur dann vollständig sein wird, wenn die religiöse Gesellschaft sich ganz unabhängig regiert. Aber dieses self-government der Kirche ist für ihn nur ein Ideal, und thatsächlich beschränkt er sich darauf, Garantien und allerdings mit der Zeit immer stärkere zu fordern. Die Notwendigkeit des Bestehens der Nationalkirche erkennend möchte er, daß sie wenigstens mit Würde bestehe. Bald indessen scheint es ihm
45 notwendig, das System der Trennung in der nächsten Zeit zu realisieren, und um darauf vorzubereiten, wünscht er die Aufnahme der Laien ins Kirchenregiment, und ihnen nicht nur für Verwaltungssachen, sondern auch für Bestimmungen der Lehre Sitz und Stimme zu geben; hierauf sieht er in der Trennung das Heil der Kirche und der modernen Gesellschaft. Das Prinzip der Vereinigung scheint ihm mit allen die Individualität bedrohenden
50 Mächten, wie Katholicismus, Sozialismus 2c., in Verbindung zu stehen. Er bezeichnet sie als Ehebruch . . . und predigt die Trennung als eine positiv dringliche Pflicht" (Vinet d'après ses poésies S. 191 f.). Die Entwickelung seiner Ideen ist eine organische, ausgehend von der Autonomie des Gewissens, und jeder neue Schritt steht mit irgend einem durch das Gewissen bedingten inneren Vorgang des Denkers im Zu-
55 sammenhang.

Dem Prinzip der Individualität, das V. auf dem praktisch-kirchlichen Gebiet so entschieden durchgeführt hat, begegnen wir wieder, wenn wir nun kurz seine Theologie charakterisieren. Zwar ist wohl zu beachten, daß wir es hier nicht mit einem Theologen im technischen Sinne des Wortes zu thun haben. Das zu sein, hinderte ihn schon der
60 von ihm beklagte Mangel gründlicher theologischer Bildung. Ein System hat er nicht ge-

schaffen. Wohl aber sind große Ideen von ihm ausgegangen und für die Theologie wie für die Kirche fruchtbar geworden. Man hat oft auf die Verwandtschaft V.s mit Pascal aufmerksam gemacht. Pascal war in der That der Mann, der ihn am nachhaltigsten beeinflußt hat. Während der Schotte Erskine sein religiöses Leben geweckt und der Deutsche Kant seine Erkenntnis philosophisch begründet und vertieft hat, so war es der Franzose Pascal, von dem sich seine Individualität am meisten angezogen fühlte, ja er selbst ist ein Pascal **redivivus** geworden, der freilich die jansenistisch-katholischen Elemente abgestreift hat. Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß die posthumen **études sur Blaise Pascal** das geistvollste sind, was über diesen Philosophen geschrieben worden. Rambert hält dafür, daß die „praktische Philosophie des Christentums", die V. herauszugeben vorhatte, vor den **Pensées** unstreitig den Vorzug verdienen würde. Pascal war Apologet, und eben dies war auch V. im eminenten Sinne des Wortes. Auf den Gedanken, wie das Evangelium oder die Wahrheit den Bedürfnissen des Herzens vollkommen entspreche, legt er den Hauptnachdruck in seiner Apologetik. Mehr verlangen hieße mit Kerzenlichtern die Sonne erleuchten wollen. Neben dieser Wahrheit giebt es gewiß viele andere, die mit ihr verglichen ihren unbestreitbaren Wert haben, aber sie sind verlornen Kindern ähnlich, die zu ihrer Mutter geführt zu werden begehren. V. ist unermüdlich, seine Ideen in immer neue Bilder einzukleiden. „Erinnert ihr euch des Gebrauchs der antiken Gastfreundschaft? Ehe man sich von dem Fremdling trennte, zerbrach der Hausvater ein thönernes Gefäß, auf welchem gewisse Schriftzüge gedruckt waren, gab ihm die eine Hälfte und behielt die andere; wenn diese Bruchstücke nach Jahren einander wieder nahe gebracht und zusammengefügt wurden, so erkannten sie sich sozusagen wieder, bewirkten das Wiedererkennen derer, die sie sich gegenseitig darboten, und bildeten neue Beziehungen, indem sie die alten bezeugten. So fügt sich in dem Buche unserer Seele zu angefangenen Linien ihre göttliche Ergänzung; so entdeckt zwar unsere Seele die Wahrheit nicht, aber sie erkennt sie" (**Discours** S. 368). V. ist überzeugt, daß die psychologische Methode in der Apologetik die wirksamste sei, weshalb er sie den jungen Predigern eindringlich empfiehlt. Er selbst wendet sie in seinen eigenen Predigten mit Vorliebe an, sie ist seine Stärke. Durch sie hat er den Supranaturalismus wirksam bekämpft, indem er nachwies, daß der historische Beweis für die Gewißheit, deren der Mensch bedarf, ungenügend und unzulänglich sei. Und ebenso setzt er dem Rationalismus gegenüber das Herz oder das Gemüt wieder in seine Rechte ein, indem er zeigte, wie die logischen Vernunftdeduktionen nicht vermögen, eine religiöse Überzeugung zu stande zu bringen. Der beste Beweis des Christentums liege in seinen Wirkungen.

Aber so große Verdienste sich V. durch seine psychologische Methode erworben, so bildet doch gerade diese wiederum seine Schwäche. Gewiß macht der historische Glaube nicht selig, aber die historischen Faktoren, die äußeren Beweise, ließen sich nicht ungestraft vernachlässigen; man geriet auf die schiefe Ebene einer rein subjektiven Erlösung. Sätze, wie dieser: „das Evangelium liegt auf dem Grunde jedes Gewissens verborgen", konnten gefährlich werden. Denn wenn das Evangelium nur das ist, was das Herz bedarf, nur das zu Worte gekommene Gewissen, so ist eben das Gewissen der alleinige Maßstab für die religiöse Wahrheit, und wir fallen unversehens in den verabscheuten Rationalismus. Man hat auch nicht verfehlt, V. den Vorwurf des Rationalismus zu machen, und der Umstand, daß seine Schüler ähnlich wie diejenigen Schleiermachers sich in eine Rechte und eine Linke gruppieren, entkräftet diesen Vorwurf noch nicht. Astié hat in seiner Schrift **Le Vinet de la légende et celui de l'histoire** (Paris 1882) unsern Autor für die liberale Theologie u. A. Chavan in der Broschüre **L'actualité de Vinet** (Lausanne 1907) für die modernste Phase derselben in Anspruch genommen. Es ist wahr, es giebt eine ganze Anzahl Äußerungen V.s in Briefen (vgl. besonders denjenigen an Erskine vom 25. November 1844) und im Privatgespräch, die darauf schließen lassen, daß seine Theologie mit derjenigen der strikten Orthodoxie sich nicht mehr deckt. Aber ihn zum Zweifler zu machen, geht doch nicht an. Die theologische Ausdrucksweise des **réveil** war seinen späteren Überzeugungen nicht mehr adäquat; aber er fühlte sich nicht berufen, schon um der mangelnden theologisch-wissenschaftlichen Durchbildung willen, der Kirche neue Formulierungen zu geben. Und das hängt mit der wunderbar zarten Organisation dieser übergewissenhaften Seele zusammen. Man kann oft den Wunsch nicht unterdrücken, daß er im Reden und im Schweigen weniger skrupulös gewesen sein möchte. Daß die liberale Schule im französischen Protestantismus ihren Ausgangspunkt mit Vorliebe bei V. nimmt, erklärt sich aus dem mystischen Element, mit dem seine religiöse Überzeugung gesättigt ist. Aber einen Brief, wie ihn der auf dem Sterbebette liegende

Denker à un jeune homme (Lettres II, S. 385ff.) gerichtet hat, hätte ein liberaler Theologe doch wohl nicht geschrieben.

Wäre V.s Verhältnis zur Schrift ein klareres, so ließe sich der Vorwurf des Rationalismus um so eher entkräften. Allein das ist ein Mangel seiner Apologetik und seines theologischen Standpunktes überhaupt, der mit dem bereits besprochenen zusammenhängt. Man kann bei V. eigentlich nicht von Schriftautorität reden, sondern nur von einem crédit de l'Ecriture. Hingegen machen wir zu seiner Rechtfertigung darauf aufmerksam, daß die von ihm betonte Übereinstimmung von Gewissen und Evangelium eben noch nicht Identität ist. Und der Umstand, daß V. in allen seinen Schriften den Sündenfall und die Erbsünde, wenn auch nicht im scholastischen Sinne, ferner die großen Heilsthatsachen des Evangeliums samt den Wundern desselben so rückhaltlos und scharf als Realitäten betont hat, sollte die moderne liberale Theologie allein schon abhalten, V. zu den ihrigen zu rechnen. Der ganze Charakter seiner Schriften, die über den mystischen Standpunkt des Verfassers keinem Zweifel Raum lassen, zeigt ferner zur Genüge, wie ihm die Offenbarungsthatsachen als solche die absolut notwendige Voraussetzung sind. Das Christentum ist für V. in erster Linie eine Geschichte, eine Thatsache, und mußte es sein, damit es sich Eingang verschaffen könne. Seine letzten öffentlichen Kundgebungen in den nouveaux études lassen über des christlichen Denkers christliche Überzeugung wenig Zweifel übrig.

In seinen dogmatischen Anschauungen strebt V. die Einigung des Objektiven mit dem Subjektiven an. Die Idee der Harmonie ist unserm Denker wesentlich. Nicht umsonst hält er an der Gottmenschheit Christi mit aller Entschiedenheit fest. Denn eben hier findet er beide Faktoren, den objektiven und den subjektiven, vereinigt. „Die Einigung der ganzen Fülle der Gottheit mit der ganzen Fülle der Menschheit in Christo war sowohl das Programm oder das Symbol, als die Stütze und das Wesen einer neuen Lehre" (Etudes s. B. Pascal S. 189). Wahr ist allerdings, daß V. mehr und zuweilen über Gebühr den subjektiven Faktor hervorgehoben hat. Wie Kant das „Ding an sich" auf sich beruhen läßt, so zieht V. die Offenbarungsthatsachen nicht in nähere Erwägung; auch er war kein Freund der Metaphysik in der Theologie. Ja, er ist überzeugt, daß die theologische Spekulation gefährlich sei: „Die erhabensten und notwendigsten Spekulationen über Jesus Christus, sagt er einmal, sind austrocknend und mörderisch" (Etudes évangél. S. 56). Hat er die Frage von der stellvertretenden Genugthuung zu erörtern, so bescheidet er sich mit dem Hinweis auf das Gesetz der Solidarität: „Man kann dieses Geheimnis mit einem allgemeineren Geheimnis in Zusammenhang bringen, das wir alle acceptieren, weil die Thatsachen uns dazu zwingen: mit dem Geheimnis der Solidarität. Die Sünde ist übertragbar: warum sollte es die Gerechtigkeit unter gewissen Bedingungen nicht auch sein? Das alles erklärt vielleicht nichts; dennoch ist das alles nicht ohne Kraft" (Semeur XV, S. 443). Weniger Kants als vielmehr Pascals Einfluß nehmen wir wahr, wenn V. das Herz für das Organ der anschauenden unmittelbaren Erkenntnis ausgiebt: „der Verstand erkennt nur Abstraktionen und Formen, das Gemüt sieht Wesen und Substanzen; der Verstand kennt nur Gattungen und Arten, das Gemüt sieht Persönlichkeiten; der Verstand weiß, das Gemüt sieht" (Chrestomathie III, S. 78).

Auch darin geht V. mit Pascal einig, daß er dem Willen eine primäre Stellung in der Bildung der religiösen Überzeugung zuteilt. „Der Glaube beginnt erst da, wo der Wille beginnt, wo das Gemüt in Anwendung kommt, wo, um alles zu sagen, eine That stattfindet. Der Glaube ist ein Werk oder er ist nichts" (Nouv. disc. S. 96). „In der christlichen Religion ist alles Moral; die Gottheit Christi, die Versöhnung, alle Geheimnisse sind im Grunde Moral. Ihr Zweck ist das Heil und die Wiedergeburt des Menschen" (Moralistes des XVIe et XVIIe siècles S. 16). Wir erinnern uns bei diesen Äußerungen der schon in V.s Erstlingsschriften proklamierten Einheit von Moral und Dogma. Das Dogma hat für ihn nur eine Bedeutung, sofern es aufs Handeln einen Einfluß hat. „Der Glaube ist ein Werk", das wird immer mehr ein Lieblingssatz V.s. Man vergleiche insbesondere in den Nouveaux discours die beiden Reden: l'œuvre de Dieu. Trotz der Gnade ist der Glaube doch eine Sache des Willens, eine sittliche That, und die Religion ein „Gehorsam". Buße, Bekehrung, Heiligung, alle diese Namen bezeichnen Teile oder Momente einer und derselben Thatsache; die Heiligung ist schon in der Buße, die Heiligung ist eine sich fortsetzende Bekehrung, die Bekehrung eine beginnende Heiligung, und der Glaube schließt . . . alle Elemente des christlichen Lebens ein" (Nouv. discours S. 116). V.s religiöses Leben selber giebt einen Kommentar zu diesen Ideen, denn es hat den Charakter eines **Werkes**, das nie

zur Ruhe kam. Ob es wohl mit dieser Auffassung des Heilsprozesses zusammenhängt, daß V.s Schriften von gebildeten Katholiken mit Vorliebe gelesen wurden?

Bei V.s Leistungen auf dem Gebiete der praktischen Theologie kommen nur posthume Werke in Betracht, die ohne von den gewöhnlichen Mängeln derartiger Litteratur frei zu sein, trotzdem noch nichts weniger als veraltet sind. An der Théologie pastorale (recensiert von Kienlen, ThStK 1852, S. 467) heben wir hervor, daß dem Verfasser der Unterschied zwischen Pastoraltheologie und praktischer Theologie nicht bewußt war, daher auch in den Bereich der ersteren Predigt und Katechese gezogen werden. Ausgezeichnet ist das Buch namentlich durch reiche Verwertung französisch-katholischer Litteratur, und wie zu erwarten steht, durch eine Fülle originaler Gedanken. Dem Geistlichen spricht er jeden priesterlichen Charakter ab; derselbe thut nur berufsmäßig, was bei vorkommenden Gelegenheiten und auf ihre Weise alle Christen thun sollten: „Le ministre est le chrétien officiel, c'est l'homme symbole" (S. 140). Die Predigt nennt er ein Liebeswerk und ein Mysterium. Im Religionsunterricht sieht er einen Kultus. Das Buch bildet ein edles Seitenstück von reformierter Seite zu demjenigen von Harms und kann vermöge seines seelsorgerlichen Charakters nur mit Segen gelesen werden. Auch da tritt V. mit heiligem Ernste vor uns als ein „directeur de conscience".

Von seiner Homiletik (recensiert v. Kienlen, ThStK 1858, S. 581) hat von Zezschwitz geurteilt, sie sei „das geistvollste beste Buch der Neuzeit". Wir wagen nicht ganz so hoch zu greifen, indem auch allerlei Mängel der Methode wahrzunehmen sind. Der wissenschaftliche Standpunkt berührt sich auffallend mit demjenigen Theremins: die Rhetorik ist das genus, die Homiletik die species. Die Predigt definiert er als „eine dem öffentlichen Kultus einverleibte Rede, die bestimmt ist, beides zugleich oder wechselsweise den zur christlichen Wahrheit zu führen, der noch nicht an sie glaubt, und sie denen zu erklären und auf sie anzuwenden, die sie bereits erkannt haben" (S. 12). Gegen den Text verhält sich der Verfasser ähnlich wie Harms ziemlich indifferent, auch fixiert er sein Thema, ehe er noch den Text gewählt. Wie in der Praxis, so läßt er sich auch in der Theorie fast ausschließlich die synthetische Predigtweise angelegen sein. Die Vernachlässigung der Kunst rügt er scharf, denn die Kunst ist es, die uns wieder zur Natur zurückführen muß. In den Citaten beruft er sich mit Vorliebe auf die deutschen Theoretiker und auf die französischen Prediger, die er besonders eingehend studiert hatte. Die Resultate dieser Studien sind niedergelegt in dem dritten praktisch-theologischen Werk: Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle, einer Arbeit von großem wissenschaftlichen Wert. Denn da kam dem Theologen der feine Litterarhistoriker vortrefflich zu statten.

Der Vorzug der eigenen Predigten V.s besteht neben der mustergiltigen Sprache hauptsächlich in der Meisterschaft, mit der er seine psychologische Methode handhabt, während in der Vernachlässigung der biblischen Begründung ihre Schwäche liegt. Erwähnung verdient, daß der Prediger seine sorgfältige Disposition wahrscheinlich aus künstlerischem Interesse so viel als möglich zu verbergen sucht. Von den fünf Bänden homiletischen Charakters ist nur der erste ganz aus wirklich gehaltenen Predigten gebildet. Die übrigen enthalten vielfach apologetische oder ethische Studien in rhetorischer Form, einem verhältnismäßig kleinen Kreise von Studierenden vorgetragen. Den außerordentlichen Eindruck, den seine Predigten hervorriefen, schildert ein geistvoller Hörer (Edmund Scherer) mit den Worten: „Das Geheimnis des unbekannten Zaubers, unter dem man sich fühlte, indem man ihn hörte, besteht darin: er war vollkommen wahr. Kaum bemerkte man die so volltönende wohlklingende Stimme, den angebornen Adel der Geberde, die feine Dialektik der Beweisführung, die Fülle und Ursprünglichkeit der Gedanken, den ausgesuchten Geschmack des Stils und Vortrags; man war von etwas Höherem und Mächtigerem gefesselt. Man hatte einen Mann vor sich, der die Kanzel bestieg, weil er etwas zu sagen hatte; man fühlte, daß, was er gab, sein Leben, er selber war . . . V. riß mit sich fort, aber unvorsätzlich, durch eine ganz religiöse und geistliche Gewalt; er entlockte Thränen, aber Thränen der Demütigung; man bewunderte, aber man bewunderte den Geist Gottes und seine Macht; indem man darüber nachdachte, erkannte man wohl, daß ein so vollendetes Werk durch eine vollendete Kunst erzeugt wurde, aber man war zugleich zu der Anerkennung gezwungen, daß diese Kunst selbst in der Aufrichtigkeit bestehe, welche den Ausdruck mit der Empfindung, die Form mit dem Gedanken in Übereinstimmung brachte und alles einem evangelischen Zwecke unterordnete" (a. a. O. S. 178 ff.).

Kehren wir schließlich von außen wieder zum Centrum zurück, zu V.s innerem Leben, so erkannten wir bereits die deutlichen Spuren davon in seinen Dichtungen. Viele seiner

Poesien sind freilich durchaus nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, und auch nicht derart, daß wir V. unter die Dichter ersten Ranges einreihen dürften. Immerhin ist mit Recht eine ganze Anzahl tief empfundener Lieder in die französischen Gesangbücher übergegangen. An Stelle des lyrischen Schwunges tritt meist die ruhigere Kontemplation. Besonders machen wir auf das Karfreitagslied aufmerksam: „Sous ton voile d'ignominie", mit Anklängen an das deutsche: „O Haupt voll Blut und Wunden".

V.s geistige Begabung kann kaum genug hervorgehoben werden. Schon aus unserer knappen Darstellung wird man aber ersehen haben, daß bei ihm die geniale Produktivität bei weitem die Receptivität überwog. Und wie in seiner Theologie das Subjektiv-ethische mehr zum Ausdruck kommt, so auch in seiner Frömmigkeit. All sein Sorgen und Denken läßt er im Gebet ausklingen. Zu den Grundzügen seiner Frömmigkeit gehören ferner seine unbedingte, in schweren Heimsuchungen gereifte Ergebung in Gottes Willen, und sodann seine Demut, die sich in Bescheidenheit nie genug thun kann. So machte er z. B. nie Gebrauch von der Würde eines Doktors der Theologie, die Basel ihm beim Scheiden verliehen, weshalb die Universität Berlin ihn 1846 noch einmal damit beehrte; und oft erklärte er, die französische Grammatik sei eigentlich das einzige, worauf er sich verstehe. Anonym machte er sich wiederholt das Vergnügen, seine eigenen Schriften scharf zu kritisieren. Von V.s werkthätiger Liebe und selbstloser Hingebung lassen wir seine Biographen erzählen.

Einer der edelsten Charaktere, von dem Ströme lebendigen Wassers ausgegangen sind und noch ausgehen, ist V. ganz gewiß. Es ist erstaunlich, wie wenig veraltet V.s Ideen und V.s Bücher sind. Aber er hat eben seine Zeit überragt und ist ihr vorangeeilt. Mit Recht hat man ihn mehr einen Propheten als einen Theologen genannt. In Lausanne denkt man mit gutem Grund an eine Neuausgabe seiner sämtlichen Schriften, in der auch die „praktische Philosophie des Christentums" nicht fehlen würde. Ein religiöses Genie war V. ohne Zweifel, ein Apologet des Evangeliums von seltener Kraft und das vielleicht noch mehr durch seine Person als durch seine Schriften. „Wer ist doch jener häßliche Mensch, der so schön wird, sobald er spricht?", fragte einst, auf V. deutend, eine geistreiche Frau. Ja, V. war und ist schön, sobald er anhebt zu reden. „Die Lehrer werden leuchten wie die Sterne", ließen seine Freunde auf sein Grab schreiben. Wir schließen daran das andere Wort, das V.s Gattin zu dieser Grabschrift glaubte hinzufügen zu müssen: „Unser Leben ist mit Christo verborgen in Gott".

V.s Schriften, sachlich geordnet und mit dem Datum je der ersten Auflage versehen, sind folgende: **Discours sur quelques sujets religieux**, Paris 1831 (deutsch nach der zweiten Auflage von Vogel 1835, nach der 4. Auflage von A. v. Bonin 1847; auch ins Englische und Italienische übersetzt). **Nouveaux discours sur quelques sujets religieux**, Paris 1841. **Etudes évangéliques**, Paris 1847. **Méditations évangéliques**, Paris 1849. **Nouvelles études évangéliques**, Paris 1851 (deutsch von Lehmann und Vogel: Evangelische Silberblicke 1863, einzelne Reden schon früher übersetzt von J. Schmid). **Mémoire en faveur de la liberté des cultes**, Paris 1826 (deutsch von Volkmann 1843). **Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe**, Paris 1842 (deutsch von Spengler 1845; auch ins Engl. übersetzt). **Liberté religieuse et questions ecclésiastiques**, Paris 1854. **Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique**, Paris 1850 (deutsch von Hasse 1842). **Homilétique ou théorie de la prédication**, Paris 1853 (deutsch von Schmid 1857). **Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle**, Paris 1860. **Essais de philosophie morale et de morale religieuse**, Paris 1837. **Mélanges**, Paris 1869 (dieser Band enthält das eben genannte Werk, dazu: **études littéraires et notices biographiques**, und **fragments inédits et pensées**). **Etudes sur Blaise Pascal**, Paris 1848. **L'éducation, la famille et la société**, Paris 1855. **Chrestomathie française, ou choix de morceaux tirés des meilleurs écrivains français**, Bâle 1829. 1830, 3 Bde. **Histoire de la littérature française au XVIIIe siècle**, Paris 1853, 2 Bde. **Etudes sur la littérature française au XIXe siècle**, Paris 1849. 1851, 3 Bde. **Moralistes des seizième et dix-septième siècles**, Paris 1859. **Poètes du siècle de Louis XIV**, Paris 1861. **Lettres d'Al. Vinet, 2 vol.**, Lausanne 1880. Vgl. **Catalogue des œuvres d'Alexandre Vinet** im 2. Bde der Biographie Ramberts 3. Aufl. (1876), S. 324—363. Ein Vinet-Archiv befindet sich in der Bibliothek der theol. Fakultät der **Eglise libre** in Lausanne.

Arnold Rüegg.

Viret, Peter, geb. 1511 zu Orbe (Waadt), gest. 1571 zu Orthez (Béarn). — Litteratur: Chenevière, Farel, Froment, Viret, réformateurs religieux, Genève 1835; A. Sayous, Etudes littér. sur les ecrivains français de la réformation, Paris. Genève 1841, t. I, p. 181—241; Haag, La France protestante t. IX; Dr. C. Schmidt, Leben u. ausgew. Schriften der Väter u. Begründer der ref. Kirche, Elberfeld 1861, t. IX, p. 39—71; ein sehr wertvoller Beitrag; J. Cart, Pierre Viret, Biographie populaire, Lausanne 1864; Ph. Godet, P. Viret. Etude littér., Lausanne 1892; Schnetzler u. Barnaud, Notice bibliographique s. P. Viret, Lausanne 1905.

Peter Viret (Pierre Viret), einer der Reformatoren der romanischen Schweiz, ward geboren 1511 zu Orbe im nördlichen Teil vom Kanton Waadt; sein Vater war Tuchscherer. In der Schule seiner Vaterstadt hatte er einen tüchtigen und frommen Lehrer, Marc Romain, von welchem er in einer seiner Schriften mit großem Lob redet. Zum geistlichen Stande bestimmt, studierte er zu Paris; das Lesen reformatorischer Schriften bewog ihn, dem Katholicismus zu entsagen; er kehrte nach seiner Vaterstadt zurück, wo bereits das Evangelium einige Anhänger zählte. Farel, der 1531 nach Orbe kam, weihte ihn zum Predigtamt. Er predigte dort am 6. Mai 1531. Er verkündigte nun das Wort Gottes an verschiedenen Orten, oft geschmäht und mißhandelt, z. B. in Payerne, wo er von einem Priester schwer verwundet wurde, aber ohne wankend zu werden. 1533 begab er sich nach Genf, wo er Farels Gehilfe ward; er teilte dessen Gefahren und Sieg: einer Magd, welche durch die Priester angetrieben wurde, gelang es Gift in die Suppe einzumischen. Viret wurde so krank, daß er sein ganzes Leben hindurch an den Folgen dieser Vergiftung litt. Nach der Einführung der Reformation in dieser Stadt ging er für eine Zeit lang nach Neuenburg und von da nach Lausanne. Im Oktober 1536 hielt er hier ein öffentliches Gespräch, in dem er einige von Farel aufgestellte Thesen mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn verteidigte; infolge dieser Handlung ward zu Lausanne die Kirchenverbesserung definitiv eingeführt. Von seinem Kollegen, dem unzuverlässigen Dr. Pierre Caroli, des Arianismus angeklagt, legte er vor einer im Mai 1537 versammelten Synode ein befriedigendes Bekenntnis ab, worauf Caroli entlassen und bald darauf wieder katholisch ward. Am 6. Oktober 1538 verheiratete er sich mit Elisabeth Turtaz aus Orbe.

Nach dem Sturze der zu Genf den Reformatoren feindseligen Partei wirkte Viret in dieser Stadt bis zur Rückkehr Calvins. Im Februar 1541 schrieb er an Calvin, um ihn einzuladen, nach Genf zurückzukommen: „Nihil jam prius habes quam ut te manibus pedibusque impellam, ut tu te huc mature et quam poteris ocyssime conferas" (Herminjard, Corr. des réformateurs III, n° 939). Zu Lausanne hatte er mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen, besonders wegen seiner Bemühungen, die Kirchenzucht einzuführen. Außer der Ausübung des Predigtamts hielt er in dem durch die Berner a. 1537 gegründeten Seminar Vorlesungen über das Neue Testament und verfaßte er mehrere Schriften, katechetische Erklärungen der zehn Gebote und des apostolischen Symbolums, Sendschreiben an Protestanten, die unter Katholiken leben, polemische Traktate über das geistliche Amt und die Sakramente, satirische Dialoge gegen das Papsttum, die Messe, das Fegfeuer. Seine litterarische Thätigkeit fängt 1541 an, seine erste gedruckte Schrift hat den folgenden Titel: „Epistre consolatoire, envoyée aux fideles qui souffrent persécution pour le Nom de Jésus et Vérité évangélique" (Genève J. Girard) 1541.

Er machte verschiedene Reisen im Interesse der Reformation nach Bern zu Gunsten der verfolgten Waldenser, nach Basel um mit Toussaint über die Lage der Mümpelgardischen Kirche zu beraten, nach Genf, um Calvin in seinem Widerstande gegen die „Libertiner" zu unterstützen. Im Jahre 1547 starb seine Frau, einige Monate nachher verheiratete er sich mit Sebastienne Carrard geb. de la Harpe aus Rolle im Waadtland; aus dieser Ehe wurden zwei Töchter geboren. 1549 erhielt er einen Freund an Beza, der zu Lausanne als Professor angestellt ward. Einige seiner bedeutenderen Schriften gehören in diese Zeit: ein Dialog gegen das neu eröffnete Tridentiner Konzil: „Du devoir et du besoing qu'ont les hommes à s'enquérir de la volonté de Dieu par sa Parolle, et de l'attente et finale résolution du vray concile, Genève. J. Girard 1551; zwei Traktate über das geistliche Amt und die Sakramente: 1. De vero verbi Dei, sacramentorum et Ecclesiae ministerio, Rob. Estienne 1553. 2. De origine, continuatione, autoritate, atque praestantiâ Ministerii verbi Dei, et sacramentorum etc., Rob. Estienne 1554; eine geschichtliche Darstellung der Entstehung des Papsttums: „Des actes des vrais successeurs de Jésus-Christ et de ses apostres

et des apostats de l'église papale etc. ... Genève. Girard 1554; ferner zwei Sendschreiben an junge Franzosen, welche, die einen zu Lyon, die andern zu Chambéry, nachdem die ersteren in Lausanne studiert hatten, von der Inquisition als Ketzer verurteilt wurden. Mit der Berner Regierung, welcher damals das Waadtland unterthan war, hatte er manchen Zwist; schon 1546 hatte man ihn beschuldigt, Butzers Ansicht vom Abendmahl angenommen zu haben, und erst nach langen Verhandlungen und infolge eines 1549 von ihm übergebenen Bekenntnisses war er in seinem Amte bestätigt worden. Bern sah ungern, daß zu Lausanne der Geist Calvins vorherrschend war, es entstanden Zwistigkeiten bald wegen des Kirchenbannes, bald wegen der Prädestination. Die Frage des Kirchenbannes brachte den Streit auf den höchsten Punkt. Viret wünschte, daß man alle, welche als unwürdig anerkannt waren, vom Abendmahl entfernte. Der Berner Rat bestritt ihm das Recht so zu handeln. Da er sich weigerte, das Abendmahl an Weihnachten 1558 zu feiern, setzten die Berner Viret und seinen Kollegen Jaques Valier 1559 ab. Viret ward nun zu Genf als Prediger angestellt; seine Muße benützte er zur Abfassung einer Schrift über die Lehren vom Amte und der Kirche: „**Du vray ministère de la vraye Eglise de Jésus Christ, et des vrais sacremens d'icelle, et des faus sacremens de l'église de l'Antechrist**", **Rivery 1560** und eines didaktischen Buches: „**La métamorphose chrestienne**" 1561, eine Umarbeitung einer älteren Schrift, in dessen erstem Teil er zeigte, wie der Mensch durch die Sünde verunstaltet und durch den Glauben wieder hergestellt wird, im zweiten, die Schule der Tiere, werden diese zuerst als Lehrer der Menschen dargestellt, worauf der Beweis folgt, daß das, was die Menschen von ihnen unterscheidet, das Bild Gottes ist. — Noch dieser Zeit gehörend nennen wir das ins Deutsche übersetzte Werk: **Familière et ample instruction en la doctrine chrestienne et principalement touchant la divine Providence et prédestination etc. ...** 1559. Die deutsche Übersetzung erschien 1614 in Düsseldorf. — 1561 ward Viret nach Nimes berufen; als zu Anfang des folgenden Jahres die französischen Reformierten den Katholiken ihre Kirchen zurückgeben mußten, riet Viret den zu Montpellier versammelten Predigern der Provinz, sich zu unterwerfen. Er begab sich selber in letztgenannte Stadt, zunächst um deren Ärzte, unter denen mehrere Protestanten waren, wegen seiner geschwächten Gesundheit zu Rate zu ziehen, dann aber auch, um zu predigen. Bald darauf folgte er einem Rufe nach Lyon; in dem durch das Blutbad von Vassy herbeigeführten Bürgerkrieg bemächtigten sich die Hugenotten dieser Stadt; Viret hatte Mühe, die durch den Sieg aufgeregten Gemüter zu besänftigen. Nach dem Frieden von Amboise, 19. März 1563, wurde die Messe wieder hergestellt, der Gottesdienst der Reformierten blieb indessen noch ungestört. Den 10. August präsidierte Viret als Vorsitzender des Lyoner Konsistoriums die vierte französische Nationalsynode. Außerdem hatte er mit italienischen Antitrinitariern und mit Mönchen zu kämpfen; zwei der letzteren forderten ihn zu einer schriftlichen Disputation über einige Artikel auf, die sie ihm übergaben; er beantwortete sie in würdigem Tone. Trotz zunehmender Körperleiden entwickelte er eine außerordentliche litterarische Thätigkeit; in den Jahren 1563—1565 gab er nicht weniger als neun Schriften heraus, darunter sein Hauptwerk: **Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile, et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des chrestiens, et en la contemplation du temple et des images et oeuvres de la providence de Dieu en tout l'univers, et en l'histoire de la création et chute et réparation du genre humain**, Genf **1564, 3 Vol., fol.** Dieses Werk ist eines der merkwürdigsten Erzeugnisse der reformatorischen Litteratur; die Exposition über die zehn Gebote ist ein vollständiges System der Moral und der Politik; der der natürlichen und christlichen Theologie gewidmete Teil ist eine Art Apologetik des Christentums, besonders gegen Atheisten und Deisten, voll tiefer origineller Gedanken; zu den schönsten Abschnitten gehört der über die Unsterblichkeit der Seele. Das Buch, das wie die meisten anderen Virets, in dialogischer Form abgefaßt ist, zeichnet sich aus durch ungemeine klassische und theologische Belesenheit, durch Einbildungskraft, Frömmigkeit, Witz; diese Eigenschaften finden sich übrigens in allen Werken des Reformators, alle leiden aber auch an den nämlichen Mängeln, nämlich an Weitschweifigkeit und Inkorrektheit, Folgen der großen Schnelligkeit seines Arbeitens. Viret wurde auch einer von seinen Zeitgenossen hochgeschätzter Prediger. Vier Predigten sind **in-extenso** erhalten worden. Das Manuskript ist im Besitz der Genfer Bibliothek. Sie wurden in den Jahren 1556—1559 gepredigt. Agrippa d'Aubigné hat in seinen „**Mémoires**" über Viret gesagt: „**Lyon a été gagné plutôt par la langue de Viret que par les épées de ses bourgeois.**"

Sein Briefwechsel mit manchen Reformatoren, hauptsächlich mit Calvin, ist sehr interessant und lehrreich. Die Briefe Virets sind von 1532—1567 geschrieben worden. Sie enthalten manche Erkundigungen über die Ereignisse der Zeit, sowie anziehende Einzelheiten über Virets privates Leben (s. für die Briefe: Baum und Cunitz: Calvini Opera vol. X—XX. Herminjard, Corr. des réform. 9 Bände). 1565 mußte Viret Lyon verlassen; er ging nach Orange und von da an die 1566 von Johanna von Albret zu Orthez errichtete Akademie. In dem Kriege von 1569 wurde er von katholischen Truppen als Gefangener weggeführt, bald aber wieder befreit. Er starb zu Orthez 4. Mai 1571 und ward in der Grabstätte der Prinzen von Béarn bestattet. Bei aller evangelischen Tapferkeit war er ein milder, sanftmütiger Mann; er besaß weniger Feuereifer als Farel, weniger Kraft und Strenge der Gedanken als Calvin, aber ebensoviel Treue als der eine und der andere. Das theologische System hat er nicht weiter entwickelt, sondern nur den Laien zugänglich gemacht; deswegen hat er die Mehrzahl seiner Schriften in seiner Muttersprache redigiert. Er hat sich auch in der Verteidigung der calvinistischen Theologie als ein schlagfertiger und humorvoller Kontroversist gegen Katholiken und Philosophen behauptet.

Seine zahlreichen Schriften, welche in seinem Jahrhundert viele Leser fanden (die große Zahl der Ausgaben zeugt dafür), gehören alle zu den größten litterarischen Seltenheiten. In Deutschland sind Straßburg (Univ.-Bibliothek), Breslau (Univ.-Bibl.) und Stuttgart (Kgl. öffentl. Bibl.) im Besitz einiger dieser Seltenheiten. In Frankreich (Bibl. de la Société de l'hist. du protest. français, Bibl. Mazarine, Nationale, in Paris). In der Schweiz: Lausanne (Bibl. de la Faculté de théol. de l'Eglise libre; Bibl. cantonale vaudoise), Genf (Bibl. publique; Musée historique de la Réformation), Zürich (Stadtbibliothek). (C. Schmidt †) **C. Schnetzler.**

Virgil, Bischof von Salzburg, gest. 784. — Quellen sind die Notizen in der Briefsammlung des Bonifatius, der Notitia Arnonis und den Breves notitiae (Salzburger UB I), die Conversio Bagoar. MG SS XI, S. 6, ein Gedicht Alkuins MG PL I, S. 340, Nr. 109, 24; u. die Grabschrift II, S. 639. Rettberg, KG D.s II, S. 223 ff.; Hauck, KG D.s I[2], S. 568 f.; Krabbo, Bischof Virgil von Salzburg und seine kosmologischen Ideen, MIÖG, XXIV, S. 1 ff.

Virgil war ein Irländer und wirkte eine Zeit lang als Abt des Klosters Aghaboe, in der jetzigen Queens County (Zimmer NA XVII, S. 211). Die Zeit seiner Geburt ist nicht überliefert, da er aber schon vor 743 Abt war, hat man an das zweite, wenn nicht schon an das erste Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts zu denken. 743 verließ er die Heimat und ging nach dem Kontinent. Er verbrachte nun ein Paar Jahre am Hofe Pippins, der ihn wegen seiner Gelehrsamkeit schätzte, und ihn 745 dem Herzog Odilo von Baiern zusandte. Nach dem Tode des B. Johannes von Salzburg (zwischen 746 und 748) wurde er, durch Ernennung des Herzogs, aber wahrscheinlich nach dem Wunsche Pippins, B. von Salzburg. Virgil hatte Bedenken, sich die Weihe erteilen zu lassen; er übernahm zwar die Verwaltung des Bistums, aber die spezifisch bischöflichen Amtshandlungen ließ er durch einen schottischen Regionarbischof Namens Tuti verrichten, den man seiner griech. Sprachkenntnisse halber Dobdagrecus nannte.

So wurde der Kelte Bischof eines von Bonifatius organisierten Bistums. Das Verhältnis zwischen beiden Männern war von Anfang an nicht glücklich; es kam zu allerlei Reibungen. Man hat dahinter einen unausgesprochenen kirchlichen Gegensatz — hier die älteren Formen der keltischen Kirche, dort die Formen des römischen Christentums — gesucht; aber schwerlich mit Recht. Denn der Schützling Pippins konnte sich nicht der unter Pippins Schutz in der Durchführung begriffenen bonifatischen Reform widersetzen. Der Grund des Zwiespalts lag vielmehr in der verschiedenen Geistesart der beiden Männer. Virgil war unbedenklicher, wenn man will freier als der stets zu Bedenken, zu rechtlichen Zweifeln geneigte deutsche Erzbischof.

Darüber kam es zum ersten Zusammenstoß. Bonifatius brachte in Erfahrung, daß ein baierischer Priester sich bei der Taufe der Formel bediente, Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti. Der grammatische Fehler schien ihm gewichtig genug, daß durch ihn die Giltigkeit der Taufe zerstört werde; er forderte Virgil und seinen Genossen, Sidonius, den späteren Bischof von Passau, auf den von jenem Getauften die Taufe von neuem zu erteilen. Das hielten diese für unrichtig; sie legten die Sache dem Papst Zacharias vor und dieser erklärte sich für sie und gegen Bonifatius (ep. 68 S. 336). Der Vorgang spielte in der ersten Hälfte des Jahres 746 vor der Ernennung

Virgils zum Bischof. Man begreift, daß diese Bonifatius sehr wenig erwünscht war. Er erhob nun (748) seinerseits in Rom Beschwerde gegen Virgilius und Sidonius, indem er klagte, daß sie den Herzog Odilo gegen ihn aufzubringen suchten und daß sie behaupteten, der Papst habe sie zur Einnahme von baierischen Bistümern berechtigt. Virgilius insbesondere wurde beschuldigt, er begegne dem Bonifatius darum feindlich, weil derselbe ihn einer ketzerischen Meinung überführt habe. Darüber heißt es im Briefe des Papsts (ep. 80 S. 360): **De perversa autem et iniqua doctrina quae contra Deum et animam suam locutus est, si clarificatum fuerit ita eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna, hunc habito concilio ab ecclesia pelle, sacerdotii honore privatum. Attamen et nos scribentes praedicto duci evocatorias praenominato Virgilio mittimus litteras, ut nobis praesentatus et subtili indagatione requisitus, si erroneus fuerit inventus, canonicis sanctionibus condempnetur.** Die von Bonifatius und Zacharias verworfene Ansicht Virgils wurde lange Zeit verschieden verstanden: von der Existenz mehrerer Welten oder bewohnter Himmelskörper, von der Kugelgestalt der Erde und dem Vorhandensein von Antipoden. Krabbo hat nun gezeigt, daß man bei Isidor von Sevilla (Etym. XIII, 5, 2 S. 110, XIV, 1, 1; 2, 1 und 5, 17 S. 141 ff. Ausg. v. Arevalo) nicht nur die Ansicht von der Kugelgestalt der Erde findet, sondern auch die Annahme eines vierten, im Süden jenseits des Ozeans gelegenen Erdteils, der den Bewohnern der drei alten infolge der Hitze unzugänglich und also unbekannt sei. Auch Beda vertrat die Lehre von der Kugelgestalt der Erde (De nat. rer. 46 MSL 90, S. 264 f.; de temp. rat. 32 S. 437 ff.). Daß Virgil die Schriften beider kannte, ist nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich. Von ihnen wird er die Lehre von der Kugelgestalt der Erde übernommen haben, von Isidor die Annahme eines **alius mundus sub terra**; auch die Antipoden fand er bei ihm. Die Worte **sol et luna** wird Krabbo richtig dahin erklären, daß Sonne und Mond auch den Antipoden scheinen.

Wir wissen nicht, ob die von Zacharias angeordneten Maßregeln ausgeführt wurden. Jedenfalls kam es nicht zur Verurteilung Virgils. Er blieb Leiter der Salzburger Diöcese. Als solcher machte er sich um die Bekehrung der Wenden in den Alpenländern verdient. Der in Chiemsee erzogene Herzog Cheitmar von Karantanien stand ihm persönlich nahe: wir hören, daß er häufig Salzburg und die dortigen Kirchen aufsuchte. Virgil bestellte für die Wendenmission einen eigenen Regionarbischof Namens Modestus, der begleitet von vier Priestern und etlichen niederen Klerikern zu den Slaven zog (Convers. Bag. 5 S. 7).

Virgil trug bei seinen schottischen Landsleuten den Beinamen „der Geometer", Zimmer NA XVII, 211. Sein Interesse galt indes nicht minder der Geschichte; er hat Aribo von Freising zur Abfassung der Vita Corbiniani veranlaßt, und er schuf das große Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg (MG Necrol. II), „eine liturgische Aufzeichnung, die den Wert eines geschichtlichen Denkmals hat".

Nach mehr als zwanzigjähriger Amtsführung ließ sich Virgil am 15. Juni 767 die bischöfliche Weihe erteilen. Das Zurücktreten seiner ursprünglichen Bedenken zeigt, daß aus dem Mönche ein Bischof geworden war. Das bewährt sich auch sonst. Als der baierische Graf Gunther ein Kloster bei Otting gründete, knüpfte Virgil seine Mitwirkung an die Bedingung der Unterwerfung des neuen Klosters unter das Bistum; auch dem Herzog gegenüber wahrte er mutig das bischöfliche Eigentumsrecht auf die Maximilianszelle im Pongau. In Salzburg baute er zu Ehren Ruperts eine neue Kirche, in die er 774 den Leichnam des ersten Salzburger Bischofs übertrug. Sein Grabschrift berichtet von der Erbauung vieler Kirchen in der Diöcese.

Virgil starb am 27. November 784; er wurde in der Rupertskirche beigesetzt. Gregor IX. hat ihn 1233 heilig gesprochen, Ann. s. Rudb. MG SS IX, S. 785. **Hauck.**

Visitantinnen. — Der im Nachstehenden vertretenen Auffassung des Verhältnisses zwischen der Frau v. Chantal und Franz von Sales liegt die Studie zu Grunde, die der erste Bearbeiter des A. in der Deutschen Zeitschr. f. christl. Leben u. s. w. 1856, S. 23—34, S. 123 bis 133 u. S. 221—227 veröffentlicht hat: Herzog, „Franz v. Sales u. Frau v. Chantal. Ein Beitrag zur kath. Mystik". Ueber die hl. Franziska von Chantal vgl. H. de Maupas, La vie de la vénérable mère Jeanne Frémiot Françoise de Chantal, Paris 1644 u. ö., deutsch von J. Meyer, Luzern 1721; Acta beatificationis, et canonizationis, Rom. 1732; Sainte Jeanne Françoise Frémiot de Chantal, sa vie et ses œuvres, éd. authentique, publiée par les soins des Religieuses de la visitation du premier monastère d'Annecy, Paris 1874 ss., 8 vols; E. Bougaud, Histoire de Ste. Chantal et des origines de la Visitation, 13. éd. Paris 1899.

2 vols, deutsch Freiburg 1872; Mémoires de la mère de Changy de la vie et des vertus de Ste. Chantal, deutsch Wien 1844, 3 Bde; Clarus, Leben der besten Mütter und Schwestern des Ordens von der Heimsuchung Mariens, Schaffhausen 1861, 2 Bde; Aubineau, Die ersten Oberinnen der Heimsuchung Mariä, Regensburg 1871.

Zur Geschichte des Ordens vgl. außerdem: Cl. Menetrier, Projet de l'histoire de l'ordre de la visitation de N. D., Annecy 1701; ferner die von den Salesianerinnen von Annecy veranstaltete Edition complète der Schriften des hl. Franz von Sales, bis 1906, 14 Bände (Bd 11 ff. die Briefe des Heiligen); Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 2. Aufl. Paderborn 1907, Bd II, S. 288 ff. — Von protestantischer Seite ist bemerkenswert: Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, Berlin 1875, S. 43—58; Nippold, Zur geschichtlichen Würdigung des Quietismus, JprTh 1876.

Visitantinnen, Nonnen von der Heimsuchung (visitatio), nämlich vom Besuch der Elisabeth, Mutter des Täufers, durch Maria, Mutter des Herrn (Lc 1, 39), sind ein weiblicher Orden, gestiftet durch Franz von Sales (s. d. A. Bd VI S. 224 ff.), nach welchem die Mitglieder auch Salesianerinnen genannt werden. Franz nennt sich selbst den Vater der Visitantinnen; als ihre Mutter aber bezeichnet er ihre eigentliche Gründerin, die Frau von Chantal. Die zwischen beiden Gründern bestehende „geistliche Ehe" (um deren willen die Visitationsnonnen oft geradezu als von ihnen erzeugte Töchter bezeichnet werden) bedarf vor allem hier einer näheren Beleuchtung, da der wahre Sachverhalt beim Entstehen des Ordens katholischerseits geflissentlich verdunkelt worden ist. Zuverlässiges und Genaues darüber erfährt man weder aus Marsollier, dem Biographen des Franz von Sales (vor Bd I von dessen Oeuvres, Paris 1836, 4 Bde), noch aus Maupas, dem Biographen der Frau v. Chantal (s. o.). Sie beide heben nur das rein Geistliche in jener Verbindung hervor und schmücken es obendrein mit allerlei mythischen Zügen aus. Nach diesen Schriftstellern hat Franz, ehe er etwas von seiner Freundin wußte, im Traume die Person gesehen, die ihm in Stiftung eines weiblichen Ordens behilflich sein sollte, und hat sie später in Frau v. Chantal wieder erkannt; diese hat, ohne Traum, eine Erscheinung des Bischofs gehabt, der bestimmt war, ihr geistlicher Führer und Freund zu werden. Nach ihrem Tode hatten verschiedene, ihnen nahestehende Personen Visionen, betreffend ihre unzertrennliche Vereinigung; eine sah die beiden beieinander und hörte die Worte: „wir haben nur Ein Herz und Eine Seele in Gott"; eine andere sah, bei dem Tode der Frau v. Chantal, einen glänzenden Stern am Himmel aufsteigen und sich mit einer großen Feuerkugel vereinigen, worin sie sich gänzlich auflöste, worauf alles in einem Meere von Feuer unterging. Dies und anderes verdient nur insofern Beachtung, als es uns zeigt, wie man das Verhältnis zwischen jenen beiden Heiligen auffaßte, dasselbe zu idealisieren, zu kanonisieren sich bemühte. Die authentische Wahrheit darüber schöpfen wir aus der Korrespondenz des Franz von Sales, abgedruckt im dritten Bande der genannten Ausgabe seiner Werke. Leider hat Frau v. Chantal ihre Briefe, die ihr der Bischof kurz vor seinem Tode zurückgestellt hatte, verbrannt, und anderwärts sind nur wenige in Klöstern aufbehalten worden, so daß die genannte Korrespondenz deren nur 12 mitteilt. Desto zahlreicher sind die Briefe von Franz; es sind deren 139 in die genannte Korrespondenz aufgenommen. Einen Hauptbestandteil des Inhalts bilden Mitteilungen, betreffend die christliche Vollkommenheit. Frau v. Chantal wird eingeweiht in den mystischen Quietismus und eignet sich dessen Grundsätze und Anschauungen an. Wie vollständig und mit welchem Eifer das geschah, das sei hier nur an zwei Hauptbeispielen (nach Maupas l. c. p. 209 und 262) erläutert. Einst wollte sie für längere Zeit so stille im Gebet sein, daß sie keinen Willen mehr haben wollte selbst für die Ausübung der Tugenden und die Verabscheuung der Laster. Und als sie sich einst vorwarf, ihrem sterbenden Kinde die Taufe nicht verschafft zu haben und so Ursache zu sein, daß es ewiger Unseligkeit verfalle, erhielt sie vom Bischof, den sie deshalb um Verzeihung bat, die Antwort: „Woher kommt es, daß Sie einen Rückblick auf sich werfen? Haben Sie denn noch irgend eigenes Interesse?" (quelque interêt propre). — Die Briefe des Franz und ihre eigenen Briefe weisen nach, wie sie nicht ohne schwere Kämpfe sich in diese Gemütsstimmung hineinlebte, und wie der Bischof sie zu völliger Selbstentäußerung anzuleiten suchte, indem er sie zugleich mit den festesten Banden an seine eigene Person und seelsorgerliche Autorität kettete, so daß sie zuweilen sagte, es komme ihr vor, sie dürfe nichts mehr denken und fühlen, ohne daß ihr Seelsorger es ihr befehle (315).

Daneben zeigt sich in ihren Briefen etwas anderes, das wir nicht umhin können, natürliche Liebe zu nennen und wobei das Geschlechtliche wohl nicht ohne Einfluß war. Es wäre ebenso unrichtig, dies zu verkennen, als zu behaupten, daß das ganze Verhältnis nur eine unter geistlichem Gewande versteckte geschlechtliche Liebe gewesen sei:

vielmehr erscheint es als eine Idiosynkrasie von Geistlichem und Weltlichem, von Göttlichem und Menschlichem, worin sich uns das eigenste Wesen der katholischen Religion darstellt. Es ist schwer davon zu reden, weil man leicht geneigt ist, den einen oder den anderen Faktor der Verbindung nicht zu seinem Rechte kommen zu lassen. Ein näheres 5 Eingehen darauf erscheint aber geboten, weil Beispiele solcher Verbindungen katholischer Geistlicher mit frommen Frauen nicht ganz selten sind und wir hier an einem der gepriesensten Beispiele ersehen können, was von solchen Verbindungen zu halten ist. Vgl. die Abhandlung: „Franz v. Sales und Frau v. Chantal. Ein Beitrag zur katholischen Mystik" in der Deutschen Zeitschrift f. chr. Leben &c., 1856. Was das rein Biographische 10 betrifft, so sind hauptsächlich die beiden genannten Biographen, soweit ihre Angaben als beglaubigt gelten können, von uns benützt worden.

Als Franz v. Sales (damals 37jährig, vgl. Bd VI, 224) während der Fasten des Jahres 1604 in Dijon einige Predigten übernommen hatte, richteten sich schon in der ersten Predigt seine Blicke unwillkürlich auf eine Dame, die mit besonderer Andacht und 15 Bewegung ihm zuzuhören schien. Nach beendigtem Gottesdienste hatte er nichts eiligeres zu thun, als sich nach jener Dame zu erkundigen. Die Baronin v. Chantal, Jeanne Françoise, Tochter des burgundischen Parlamentspräsidenten Mr. Fremiot, sowie Schwester des damaligen Erzbischofs von Bourges (geb. den 28. Januar 1572), war Witwe; einige Jahre vorher war ihr Mann auf der Jagd von einem Freunde, der ihn für ein Wild 20 hielt, erschossen worden. Sie ertrug dies Unglück mit vieler Fassung und zog auf das Landgut ihres Schwiegervaters mit ihren vier kleinen Kindern (einem Knaben und drei Töchtern), weil der Schwiegervater es gewünscht hatte. In diesem Hause hatte sie viel zu leiden von einer Magd des alten Herrn v. Chantal, die gerne die Herrin spielte. Dies und der herbe Schmerz über das Unglück, das sie getroffen, erweckten in ihr den Ge- 25 danken, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. „Wenn die vier Kinder mich nicht gebunden hätten, sagte sie, so wäre ich nach dem hl. Lande geflohen, um daselbst den Rest meiner Tage zu verbringen" (Maupas p. 55). Es scheint, daß ihr Beichtvater auf diese Gedanken nicht eingehen wollte. Sie war überhaupt mit ihm nicht zufrieden, fastete, betete, gab Almosen, um von Gott einen zu erlangen, der ihr mehr zusagte. Als sie zum ersten 30 Male Franz auf der Kanzel sah, sagte ihr, wie sie später bekannte, eine innere Stimme, daß er der für sie bestimmte Seelsorger sei. Das Nächste war, daß sie beide einander sahen und sprachen — im Hause des Präsidenten Frémiot, wo Franz bereits eingeführt war. Sie war entzückt von allen Worten, die aus dem Munde des Bischofs flossen. Allein sie wagte noch nicht, ihm ihr Herz zu öffnen: „obwohl ich von Verlangen, dies 35 zu thun, fast verging" (bien que j'en mourusse d'envie, Maup. p. 81). Sie war nämlich durch das Versprechen gebunden, das sie ihrem Beichtvater gegeben, niemals von ihm zu lassen, niemanden zu sagen, was sie ihm sagte und mit niemanden über ihr Inneres zu reden. Während ihr Beichtvater um diese Zeit eine kleine Reise machte, geriet sie in so heftige Versuchungen, daß sie fürchtete, darüber den Verstand zu verlieren. 40 Da faßte sie Mut und öffnete dem Bischof ihr Herz. Sie empfing von ihm so reichen Trost, daß sie sagte, es sei ihr vorgekommen, als habe nicht ein Mensch, sondern ein Engel mit ihr geredet (Maup. p. 163). Sie hatte aber keine Ruhe, bis sie ihm eine vollständige Beichte abgelegt. Sie sprach ihm von ihrem Verlangen, die Welt zu verlassen, der Bischof sagte zunächst weder Ja noch Nein; sie drückte ihm den Wunsch aus, 45 gänzlich unter seine Leitung gestellt zu werden. Franz ließ sie hoffen, daß dies einst geschehen könne; sie müßten aber beide Gott bitten, daß er ihnen seinen Willen offenbaren möchte. Doch schon nach einigen Tagen eröffnete er ihr, daß es ihm scheine, es sei der Wille Gottes, daß er sie unter seine Leitung nehme; es dürfe aber nichts dabei übereilt werden, damit sich nicht etwas Menschliches in diese Sache einschleiche. Darauf 50 reiste er von Dijon ab, mit dem Versprechen, ihr öfter zu schreiben.

So war der Bund geschlossen, der immer fester und inniger wurde. Zunächst aber schien die Befriedigung ihres Herzenswunsches nur ihre innere Unruhe zu vermehren. Sie machte sich Vorwürfe darüber, daß sie sich unter die Leitung des Bischofs gestellt; es kam ihr dies wie eine Übertretung der kirchlichen Verordnungen vor, und befreundete Per- 55 sonen bestärkten sie in diesen Skrupeln. Franz gelang es nicht, ihr dieselben auszureden, indem er ihr das Beispiel der hl. Theresia vorhielt, die neben dem ordentlichen Beichtvater noch einen besonderen Vertrauten gehabt habe. Frau v. Chantal meinte, da Franz nicht ihr gesetzmäßiger Seelsorger sei, so müsse seine Verbindung mit ihr auf einer besonderen, persönlichen Zuneigung (affection) beruhen; aber wie hätte sie diese ohne weiteres 60 voraussetzen dürfen? Der Bischof nun kann nicht genug Worte finden, um sie seiner

Zuneigung zu versichern. „So wie Sie mir Ihr Inneres eröffneten, schrieb er am 14. Oktober 1604, gab mir Gott eine große Liebe zu Ihrem Geiste. Als Sie sich gegen mich noch näher erklärten, war es ein herrliches Band für meine Seele, Ihre Seele mehr und mehr zu lieben. Jetzt aber, geliebte Tochter, ist eine gewisse neue Eigenschaft (une certaine qualité nouvelle) hinzugekommen, die sich nicht benennen läßt, wie mir scheint; 5 aber ihre Wirkung ist eine große, innere Süßigkeit, die ich empfinde, Ihnen die Vollkommenheit der Liebe zu Gott zu wünschen. Ich überschreite nicht die Wahrheit. Ich rede als vor dem Gott Ihres und meines Herzens. Jede Zuneigung hat ihren besonderen Charakter, wodurch sie sich von anderen unterscheidet. Diejenige, die ich zu Ihnen habe, hat eine gewisse Besonderheit (particularité), die mich unendlich tröstet, und die, 10 um alles zu sagen, mir äußerst förderlich ist". Doch diese und ähnliche Ergießungen vermochten nicht, ihr völlige Ruhe und Befriedigung zu gewähren. Sie äußerte zwar gegen den Bischof nicht mehr, daß sie Zweifel an seiner Zuneigung hege, aber sie schrieb ihm als Antwort auf jenen Brief vom 14. Oktober 1604: „Es ist etwas in mir, was noch niemals befriedigt worden ist, ich wüßte aber nicht zu sagen, was es ist". So schrieb 15 sie auch dem Bischof, sie komme sich vor, wie eine von Durst Gequälte, der man ein Glas Wasser darreicht, und wie sie es an die Lippen bringt, um den brennenden Durst zu stillen, hindert sie eine unbekannte Macht, das Glas zu trinken. Franz versteht das alles rein geistlich und giebt ihr darauf bezügliche Belehrungen, Ermahnungen und Tröstungen. In der That verschlingt sich die Sache in das Geistliche. Frau v. Chantal 20 leidet an schweren geistlichen Anfechtungen: ihr Glaube ist wankend geworden; sie hat Mühe, sich der Zweifel am Glauben ihrer Kirche zu erwehren. Ihre Andachtsübungen gewähren ihr keine Befriedigung mehr; es kommt ihr vor, sie esse, finde aber alle Nahrung, die sie zu sich nehme, fade und kraftlos.

Die Sache läßt sich psychologisch erklären; es ist aber schwer, die rechten Worte dafür 25 zu finden. Denn woher den richtigen Ausdruck nehmen für Gefühle und Empfindungen, die sich Frau v. Chantal niemals eingestanden hat, deren sie sich nicht vollständig bewußt war, obschon diese Gefühle und Empfindungen gewißlich in ihrer Seele sich regten? Des Bischofs Persönlichkeit hat auf sie einen außerordentlichen Eindruck gemacht und hat ihr das zum Bewußtsein gebracht, daß etwas in ihrer Seele ist, was noch niemals befriedigt 30 worden, doch ohne daß sie anzugeben wüßte, was es ist. Franz ist ihr noch etwas anderes und mehr als Priester und Seelsorger, und sie weiß sich davon keine Rechenschaft zu geben. Es ist nichts Bestimmtes, es hat keinen Namen. Immerhin aber befindet sie sich infolge davon im Widerspruche mit der Kirche. Daher die heftigen Versuchungen, worin sie fürchtet, den Verstand zu verlieren. Daher auch die Autorität und das 35 Dogma der Kirche in ihrem Gemüte eine Erschütterung erleiden. Da die Person des Priesters und des Seelsorgers überschattet wird von etwas anderen, so ist auch die Kirche, deren Stellvertreter er ist, mit ihrem Dogma in ihrem Geiste verdunkelt. — Es ist ihr zu Mute, als ob der Herr selbst sich ihr entziehe; sie wagt kaum zum Herrn zu beten: „Komm in meine Seele". Selbstverständlich aber läßt sie darum nicht ab von 40 ihren Andachtsübungen und asketischen Werken (wobei nicht nur strenge Fasten, sondern auch öftere Geißeldisziplinen, bis zu 50 oder 60 Hieben, die sie nach Franzens ausdrücklicher Anweisung sich selbst erteilte), so wenig Befriedigung sie ihr auch gewähren mögen. Sie giebt auch den Gedanken nicht auf, sich von der Welt zurückzuziehen. Ja, sie mußte durch die innere Leere um so mehr dazu sich angetrieben fühlen, freilich ohne Aussicht 45 und Hoffnung, die innere Leere damit ausfüllen zu können.

Öfter sprach sie mit Franz von ihrem Wunsche, die Welt zu verlassen. Der Bischof hielt sie nicht, wie vordem, mehr in suspenso zwischen Furcht und Hoffnung. Er deutet (seit Mitte des Jahres 1605) ihr wiederholt an, daß das Werk ihrer inneren Wiedergeburt und geistlichen Neugestaltung seiner Vollendung nahe gekommen sei. Mehr und 50 mehr stellt er als Ziel ihres Sehnens, Hoffens und Strebens ihr vor Augen, daß sie einst alles verlassen und daß er sie in gänzliche Selbstentäußerung und Nacktheit um Gottes willen bringen werde (Maup. p. 110). Es stimmt das zu dem, was er ihr am 6. August 1606 schreibt, wo er übrigens hinzufügt, er habe noch nicht bei sich ausgemacht, ob sie eigentlich Nonne werden solle (p. 122). In einer persönlichen Zusammenkunft 55 nahm er ihr das Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams gegen ihn ab und billigte es, daß sie daran dachte, ihre Töchter in Klöstern zu versorgen. Zu welcher Zeit er den Gedanken faßte, einen Verein frommer Frauen unter seiner und der Frau v. Chantal Leitung zu stiften, läßt sich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich viel früher, als er es ihr und anderen sagte. Er wollte sie nach Annecy, dem Sitze des Bischofs von Genf seit 60

der Reformation, ziehen und den Verein so frei gestalten, daß seine Verbindung mit seiner Freundin keinen Abbruch erlitte, ja, durch die Unterordnung unter den Bischof noch enger würde. Es scheint, daß er im Jahre 1607 ihr die ersten dahin bezüglichen positiven Eröffnungen machte; aber noch immer hielt er die Sache geheim. Einem Je-
5 suiten, der ihm später um Auskunft über sein Vorhaben befragt hatte, schrieb er am 24. Mai 1610, daß andere ihm den Gedanken eingegeben hätten, und zwar erst seit einem Jahre (also seit 1609), welches letztere nur in Betreff der eigentlichen Verwirklichung des Vorhabens wahr ist; denn um diese Zeit, da alles schon zwischen ihm und Frau v. Chantal verabredet war, da schon einige Fräuleins sich gemeldet hatten, um in
10 den Verein aufgenommen zu werden, handelte es sich nur noch darum, das Ökonomische in Ordnung zu bringen, für ein Haus u. dgl. zu sorgen. Frau v. Chantal that auch das ihrige, verließ den alten Vater, der aus Gram darüber bald starb, riß sich von ihren Kindern los, verzichtete auf den größten Teil ihres Vermögens und begab sich im Frühjahre des Jahres 1610 nach Annecy, wo gegen den Willen des Vaters, der Dijon vor-
15 geschlagen, das erste Haus der neuen Genossenschaft eingerichtet werden sollte. Als Vorwand dafür hatte Franz den Umstand geltend gemacht, daß Frau v. Chantal in Annecy ihrer verheirateten Tochter, der Baronin v. Thorens, näher sein würde. In der Nacht vor der Einweihung des neuen Hauses hatte sie noch eine große Anfechtung zu bestehen. Sie glaubte, Vater und Kinder zu sehen, die Gott um Rache gegen sie anflehten. Es
20 kam ihr vor, daß sie den Geist des Franz irre geführt habe, — mithin war sie sich ihres Einflusses auf ihn bewußt, und daß sie eigentlich die Ursache sei, warum er den Gedanken der Stiftung des neuen Vereines gefaßt habe. Diese Anfechtung, die drei Stunden lang währte, suchte sie durch Gebet zu überwinden: „Es mögen meine Verwandten, meine Kinder und ich selbst zu Grunde gehen, wenn du, o Gott, es befohlen hast; das kümmert
25 mich nicht (cela ne m'importe). Mein einziges Interesse in dieser Zeit und in der Ewigkeit ist, dir zu gehorchen und zu dienen" (Maup. p. 211. 212).

Von nun an wurde die Verbindung noch weit inniger, und neue Anfechtungen, die Frau v. Chantal zu bestehen hatte, riefen von Seite des Bischofs nur noch stärkere Erklärungen seiner geistlichen Liebe hervor. Das bezeugen die Briefe, die beide sich schreiben,
30 sei es, daß beide in Annecy sind, sei es, daß er in seinen Angelegenheiten oder sie in Angelegenheiten des Ordens von Annecy abwesend sind. Schon längst redet er sie auf ihren Wunsch nicht mehr „Madame" an, er nennt sie Tochter, Schwester, Mutter; alle diese Namen giebt er ihr zuweilen in demselben Briefe und schmückt sie mit den zärtlichsten Beiwörtern: „einzig liebe, unvergleichlich liebe" u. dgl. Es besteht eine mystische
35 Vereinigung zwischen beiden Seelen. Darum sagt er ihr geradezu: „Meine geliebte Tochter, Sie sind wahrhaftig ich selbst (vous êtes vraiment tout uniquemement et véritablement moi-même, 19. Mai 1612)." — „Gott hat mich mir selbst genommen, nicht um mich Ihnen zu geben, sondern um mich in Sie zu verwandeln. (Dieu m'a ôté à moi-même, non pas pour me donner à vous, mais pour me rendre
40 vous-même); so möge es denn geschehen, daß wir uns selbst entrissen, in Ihn verwandelt werden durch die Vollkommenheit seiner einzigen Liebe" (8. Dezember 1612). — „Meine Seele stürzt sich in Ihren Geist, wenn anders zwischen Ihnen und mir das Mein und Dein am Platze ist, da wir nichts Getrenntes sind, sondern ein und dasselbe Ding" (qui ne sommes rien du tout de séparé, mais une seule et même chose,
45 10. Mai 1615). Kurze Zeit vorher hat er ihr nach Lyon folgendes geschrieben, woraus hervorgeht, wie ernst und eigentlich er das mystische Einssein mit ihr verstand: „Sehen Sie, meine sehr liebe Mutter, wenn ich unsere Töchter (die Visitantinnen von Annecy) besuche, wandelt dieselben die Lust an, durch mich Nachrichten von Ihnen zu erhalten, und wenn ich den Nonnen Ihre Briefe zeigen könnte, so würde ihnen das große Freude
50 bereiten. Nun weiß meine Nichte Brechard (welche in Abwesenheit der Frau v. Chantal dem Hause vorstand) sehr wohl, daß ich Sie selbst bin (que je suis vous-même); denn sie hat Billete gesehen, welche diese Wahrheit bezeugen, doch habe ich ihnen Ihre drei letzten Briefe nicht zeigen mögen" (4. März 1615). Versteht sich, daß seine Erklärungen, er sei sie selbst, er sein Ein Ding mit ihr, noch öfter wiederkehren (p. 273.
55 383. 419. 563), so an dieser letzten Stelle: je suis, comme vous savez, vous-même, sans réserve ni différence quelconque.

So sagt er ihr auch, daß seine Zuneigung zu ihr mit gar nichts verglichen werden könne, daß sie weißer denn der Schnee, reiner denn die Sonne sei (p. 116). Er freut sich, zu denken, daß sie beide im zukünftigen Leben vollkommen Eins sein werden (p. 89.
60 101. 238. 504 u. a.). Wie oft denkt er täglich an sie! Niemals liest er die Messe, ohne

ihrer zu gedenken, ja, er liest sie hauptsächlich für seine Freundin (p. 106). An sie denkt er, wenn er das hl. Sakrament in der Prozession herumträgt (p. 112), wenn er das Abendmahl genießt (p. 88), wenn er auf dem Altar das geweihte Tüchlein, das corporale, ausbreitet, auf welches er die geweihte Hostie niederlegt, — mit dem Wunsche, daß der Herr sich auch so auf ihr Herz niedersetzen und in dasselbe seine heiligen Einflüsse eindringen lasse. Der Gedanke an sie durchkreuzt seine Gedanken bei allen seinen religiösen Uebungen. Wenn er in ihrer Gegenwart die Messe liest, so erscheint er ihr als wie ein Engel wegen seines glänzenden Angesichtes (I, 246). Nirgends predigt er mit so vieler Wärme, wie in der Klosterkirche, wo sie unter seinen Zuhörern ist (p. 418). Nur für sie schreibt er seinen Traktat: „Von der Liebe Gottes". Er nennt dies Buch ebensowohl das ihrige, als das seine; daher nennt er es ohne weiteres unser Buch (p. 412), um anzudeuten, daß der Verkehr mit ihr ihm die Gedanken dazu eingegeben. So nennt er auch von Anfang an die Kinder der Frau v. Chantal die seinen, die unserigen; er spricht von unserer jüngsten Tochter, von unseren Kleinen, von unserem Celsus-Benignus. Schon im Jahre 1608 hat er sich ein Pettschaft nach dem Muster desjenigen seiner Freundin machen lassen (p. 148). Lange bevor sie als Nonne seine Untergebene geworden ist, regelt er alle ihre Andachten, ihre Arbeiten, ihre Mußezeit; er giebt ihr Verordnungen, betreffend ihre Gesundheit, wann sie aufstehen, wann sie sich niederlegen soll (p. 111). Ist sie krank, so beneidet er die Schwester, die ihrer pflegt (p. 193). Anderwärts macht er ihr Mitteilungen über seinen physischen Zustand mit einer Vertraulichkeit, wie sie kaum unter Ehegatten größer sein könnte (p. 311).

Wie hätte Frau v. Chantal solchen Liebesergießungen widerstehen können? Sie überhäuft den Bischof mit Beweisen der zärtlichsten Sorgfalt für Leib und Seele. Sie giebt ihm Verordnungen für seine Gesundheit, die er sich befleißigt, getreu zu befolgen; sie verfertigt für ihn schöne Kirchengewänder; er fühlt sich glücklich, zu predigen, angethan mit Kleidern, die sämtlich von seiner so liebenswürdigen Mutter verfertigt sind (p. 498). So hat sie für ihn auch eine köstliche bischöfliche Cappa gemacht und darein viele Male die Buchstaben Phi hineingestickt (p. 502). — Sie wünscht, daß der Bischof zur Ehre Gottes sie überlebe (p. 110). Sie wünscht seiner Seele größere Vollkommenheit als der ihrigen (p. 126); sie bittet Gott, daß er aus Franz einen großen Heiligen mache (p. 312). Hingegen ist die Liebe zu ihren Kindern in ihrem Herzen dermaßen abgeschwächt, daß Franz ihr zuspricht, sie solle ihren Sohn, der sie einst in Annecy besuchen wollte, herzlich empfangen (p. 413). Daher sie auch in ihren fortwährenden Anfechtungen, die noch öfter einen fürchterlichen Grad der Heftigkeit erreichten und worin sie auf ihre Seligkeit völlig Verzicht leistete, doch den Gedanken an den Bischof nicht aufgab; gänzlich abgestorben für alles, selbst für das Verlangen nach der ewigen Seligkeit, behielt sie eine Neigung der Rückkehr zum Bischof im Herzen, sie fühlte sich einzig und allein dazu geneigt, ihn wieder zu sehen, so daß, wenn sie sich vorstellte, wie sie wieder zu seinen Füßen hingeworfen sein und seinen Segen empfangen werde, sie bis zu Thränen gerührt wurde (29. Juni 1622). Denn auch sie hat den Gedanken der mystischen Einigung und Verschmelzung mit der Person des Bischofs lebhaft ergriffen: „Es kommt mir vor, ich sehe die zwei Teile unserer Seele nur noch eine bilden" (p. 315). Auch sie schreibt ihm: „Sie wissen, daß ich Sie selbst bin" (vous savez que je suis vous-même, p. 378). Diese Verbindung bewährte sich im Tode und nach dem Tode. Franz hatte ihr versprochen, im Tode bei ihr zu sein. Als er in Lyon starb, am 28. Dezember 1622, befand sie sich gerade in Grenoble und hörte, als er den Geist aufgab, eine Stimme, die zu ihr sagte: „er ist nicht mehr". Sie wußte damals noch nicht, daß er gestorben war und legte sich jene Stimme so aus: „er lebt nur noch für Gott und um mich zum Leben in Gott anzuleiten". — Mehrere Jahre hindurch hatte sie eine geistige Erscheinung (vision intellectuelle) vom Bischof auf ihrer rechten Seite, ihr süßen Duft und außerordentliche Gunstbezeugungen zuwehend. Als im Jahre 1631 sein Grab geöffnet wurde, erhielt sie, wie Maupas berichtet, die Erlaubnis, die Hand des Toten zu ergreifen. Sie bückte sich, um dieselbe auf ihren Kopf zu legen, und der Bischof, als ob er noch am Leben gewesen wäre, streckte die Hand aus und drückte sie in zärtlicher und väterlicher Liebe auf ihren Kopf; deutlich wollte Frau v. Chantal den Druck gefühlt haben. — Frau v. Chantal starb, — nachdem sie während ihrer letzten Jahre hauptsächlich zu Annecy gewohnt, von da aus aber öftere Reisen zur Gründung oder Leitung von Häusern ihres Ordens unternommen hatte — zu Moulin am 13. Dezember 1641. Sie wurde im Jahre 1751 von Benedikt XIV. selig gesprochen, und Clemens XIII. kanonisierte sie 1767.

Was die Gründung des Ordens von der Heimsuchung betrifft, so erfolgte dieselbe,

wie oben bemerkt, nach längerer Überlegung wegen des Namens und Charakters der zu stiftenden Genossenschaft im Sommer des Jahres 1610. Am Trinitätssonntage empfing Frau v. Chantal neben zweien Gefährtinnen von gleicher Gesinnung aus Franzs Händen ihr Ordenshabit; zehn weitere Frauen schlossen im Laufe der nächsten Monate sich ihr
5 an. Über Tracht und Lebenssitte schrieb Franz zunächst einfache Verordnungen vor. Der Verein sollte so wenig wie möglich ein klösterliches Gepräge haben, daher keine feierlichen Gelübde, keine Klausur, keine besondere Tracht; die Kleidung hatte den gewöhnlichen Schnitt, war aber von schwarzer Farbe, den Kopf bedeckte ein schwarzer Schleier. Frau v. Chantal hatte sich zwar schon längst harte Kasteiungen auferlegt, aber der Bischof
10 schrieb sie dem Vereine nicht vor. Alles sollte auf innere Abtötung hinzielen. Nur das kleine **officium Mariae** sollten die Schwestern herzusagen verbunden sein (p. 295); denn Franz hatte sich (wie seine Briefe zeigen) überzeugt, wie mißlich es sei, wenn weibliche Personen unverstandene lateinische Gebete hersagen; daher wollte er ihnen wenigstens das große **officium Mariae** nicht auferlegen. Frommen weiblichen Personen sollte behufs
15 ihrer geistlichen Stärkung der zeitweilige Aufenthalt in den Häusern des Vereins gestattet sein. Hingegen lag den Schwestern ob, nach dem Vorbilde der Mutter des Herrn, welche Elisabeth, die Mutter des Täufers heimsuchte, Kranke und Arme zu besuchen. Nach der Sitte der älteren Kirche sollten alle Häuser der Genossenschaft dem Diöcesanbischof unterworfen sein. Eine von Anfang an eingeführte Besonderheit bestand darin, daß alle Jahre
20 die Schwestern ihre Rosenkränze, Breviere, Kruzifixe u. a. wechselten. Die milde Lebensweise und das Ansehen, worin Franz stand, führte dem Vereine bald eine ziemliche Zahl von Mitgliedern zu. Um aber Unordnungen und übelwollendem Verdachte vorzubeugen, mußte Franz auf das Dringen des Kardinal-Erzbischofs Marquemont von Lyon, bald die ursprüngliche Form des Vereines, bis dahin bloß **congrégation** genannt, ändern.
25 So wurde er denn unter Paul V. im Jahre 1618 als **religion**, d. h. als Orden **de visitatione B. V. M.** anerkannt und erhielt eine eigene Regel, welche den Namen Augustins trug. Die von Franz aufgesetzten Konstitutionen wurden nach seinem Tode im Jahre 1626 von Urban VIII. bestätigt. Es verblieb dabei, daß der Orden kein besonderes Oberhaupt erhielt, sondern den Diöcesanbischöfen unterstellt wurde. Eine besondere, ver-
30 gleichsweise einfache, schwarze Tracht mit langem, schwarzem Schleier und schwarzem Stirnbande wurde vorgeschrieben, die Klausur eingeführt, damit der Besuch der Kranken und Armen ausgeschlossen. Die asketischen Übungen wurden nicht verschärft, das kleine **officium Mariae** beibehalten. Bis zum Tode des Bischofs waren bereits 13 Häuser des Ordens entstanden; unter der Oberleitung der Frau v. Chantal, die zu diesem Zwecke
35 in verschiedenen Städten Frankreichs verweilte (namentlich 1619—22 in Paris), kamen 87 neue Häuser dazu. Der höchste Stand des Ordens war etwa 200 Häuser im 18. Jahrhundert. Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts besaß der Orden etwa 100 Niederlassungen mit ungefähr 3000 Mitgliedern in Frankreich, Italien, Schweiz, Österreich, Polen, Syrien, Nordamerika. Heute zählt der Orden wieder 164 Klöster mit etwa 7000 Mit-
40 glieder. In Deutschland bestehen folgende Niederlassungen: Dietramszell, Beuerberg, Zangberg, Pielenhofen, Oberrohning (Bayern), Moselweiß (Rheinprovinz), Uedem (Westfalen) und Metz; in Österreich: Wien, Gleink, Thurnfeld, Choteschau; in der Schweiz: Freiburg und Solothurn; in Spanien: Barcelona. Andere Klöster befinden sich in Italien, Portugal, England, Syrien, Nordamerika, weitaus die meisten aber in Frankreich. Die
45 Hauptverdienste des Ordens liegen auf dem Gebiet der Erziehung der weiblichen Jugend, namentlich der gebildeten katholischen Kreise. Mit mehreren Pensionaten sind Lehrerinnenbildungsanstalten verbunden. — Während der jansenistischen Streitigkeiten wurden die Visitantinnen in das verlassene Kloster **Port-Royal des champs** anstatt der daraus vertriebenen Cistercienfernonnen eingeführt, wobei sie sich gegen diese ihre Vorgängerinnen
50 nicht sehr human benahmen (s. Reuchlin, Gesch. von **Port-Royal**, II. Bd, S. 203). Wohlthuend dagegen berührt die liebevolle Art, wie die Visitantinnen von Toulouse der jüngeren Tochter des unglücklichen Calas entgegen kamen, welche durch **lettre de cachet** bei ihnen untergebracht worden war, um katholisch dressiert zu werden. Auf der Schwelle dieses Nonnenklosters, kann man sagen, erlosch jener blutdürstige Fanatismus, der dem
55 Vater des Mädchens den Tod auf dem Rade bereitet hatte. Diejenige Nonne, welche besonders mit dem Unterrichte der jungen Calas beauftragt war, Anne Julie Fraisse, blieb auch, nachdem die junge Calas das Kloster verlassen, und obwohl diese niemals Neigung zur Annahme der katholischen Religion gezeigt hatte, mit ihr bis zu ihrem Tode in eifrigem Briefwechsel. Die gute Nonne deutet in vielen Briefen an, wie sehr sie wünsche und
60 bete, daß die junge Calas katholisch und gar Nonne werde, aber sie kann nicht umhin,

dem vortrefflichen frommen Mädchen die zärtlichste Freundschaft zu beweisen. Sie bewahrte ihr dieselbe auch, nachdem sie den Prediger der holländischen Gesandtschaft in Paris geheiratet hatte. S. ihre Briefe bei Athanase Coquerel: „Jean Calas et sa famille" Paris 1858, im Anhang. Herzog † (E. Lachenmann).

Visitatio liminum SS. Apostolorum. — Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. XIII, cap. 6sq.; Bangen, Die römische Kurie S. 177ff.; Mejer, Die römische Kurie in der Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche von Jacobson und Richter, Heft 2; Angelus Lucidi, De visitatione liminum 1—3, Romae 1878²; Meltzers De canonica dioecesi visitat. c. appdice de visitatione sacror. liminum, Coloniae 1893; Sägmüller, Ueber die visitatio liminum bis Bonifaz XIII. in Tübinger ThQS 88, 69. 91.

Der Besuch der Kirche der heiligen Apostel, nämlich des Petrus und Paulus zu Rom und damit zugleich der römischen Kurie, kann auf Grund eines Gelübdes oder vermöge gesetzlicher Vorschrift erforderlich sein. Das erstere geschah im Mittelalter sehr häufig, und es ist vielfach die Rede von peregrini qui propter Deum Romam vadunt, Romipetae Apostolorum limina visitantes und andere, denen besonderer Schutz gewährt wird (Zeugnisse bei Du Cange in Glossar. s. v. Romipeta u. a.), indem insbesondere in der Bulla In coena domini über diejenigen der Bann ausgesprochen wurde, qui ad sedem Apostolicam venientes vel recedentes ab ea ... capiunt etc. (Gregor. XII. a. 1411 bei Raynald, Annal. ad h. a. nr. 1). Von solchen Gelübden zu dispensieren, stand eigentlich den Bischöfen zu. Mißbräuche gaben aber den Päpsten Anlaß, eine Beschränkung eintreten zu lassen (vgl. J. H. Böhmer, Jus eccl. Protestantium lib. III, tit. XXXIV, § XXVII), und so kam es zur Einführung einer päpstlichen Reservation für das votum peregrinationis ultramarinae (c. 9 X. de voto et voti redemtione. III, 34. Innocent. III.) und demnächst der visitatio liminum SS. Apostolorum (vgl. c. 5 Extrav. comm. de poenitentiis et remissionibus. V, 9. Sixtus IV. a. 1478). Die Anwendbarkeit des päpstlichen Reservats wurde aber durch Doktrin und Praxis an besondere Bedingungen geknüpft (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. votum Art. III, nr. 78ff., nr. 112), welche dahin geführt zu haben scheinen, daß den Bischöfen diese Dispens ganz überlassen wurde. In den Quinquennalfakultäten ist die päpstliche Reservation nicht mehr ausgesprochen.

Wichtiger als die visitatio liminum ex voto ist die ex lege, welche von der Kurie zum Zwecke der kirchlichen Verwaltung eingeführt ist.

Der Papst hat vermöge des Primats der Jurisdiktion auch das Recht und die Pflicht der höchsten kirchlichen Aufsicht. Um diese ordnungsmäßig zu üben, muß ihm jederzeit die genaueste Bekanntschaft mit den Verhältnissen der gesamten Kirche zu Gebote stehen und die geistlichen Oberen müssen deshalb bald in Person, bald durch ausführliche Relationen dem Papste die ihm unentbehrliche Auskunft über die Lage der Kirche erteilen. Die Grundsätze, nach welchen hierbei verfahren wird, haben sich erst allmählich ausgebildet.

Eine römische Synode vom Jahre 743 traf in Bezug auf die dem Bischofe von Rom als Metropoliten untergebenen Bischöfe folgende Bestimmung: „Juxta sanctorum Patrum et canonum instituta omnes episcopi, qui hujus apostolicae sedis ordinationi subjacent, qui propinqui sunt, annue circa idus maji sanctorum principum Apostolorum Petri et Pauli liminibus praesententur, omni occasione reposita. Qui vero de longinquo, juxta chirographum suum impleant. Qui autem hujus constitutionibus contemptor extiterit, praeterquam si aegritudine fuerit detentus, sciat se canonicis subjacere sententiis" (c. 4. dist. XCIII). Diese Festsetzung geht zwar zunächst auf die Pflicht der Bischöfe, der jährlichen Synode beizuwohnen, enthält aber doch zugleich einen herkömmlichen Akt der Obedienz gegen den römischen Stuhl, indem die demselben subjizierten Bischöfe sich zu einem öfteren Besuche verpflichteten. Darauf weist der liber diurnus cap. III, tit. VII hin, indem es in der Cautio episcopi heißt: Promitto, me etiam ad natalem Apostolorum, si nulla necessitas impedierit, annis singulis occursurum. (Man sehe diese Stelle mit älteren Zeugnissen im liber diurnus opera et studio Garnerii, Paris 1680, 4°, p. 66, ed. Rozière S. 151 nr. 74, ed. Sickel S. 76 nr. 74).

Diese Verpflichtung wurde seit Gregor VII. allen Metropoliten auferlegt und von ihnen eidlich übernommen: „Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per certum nuntium meum visitabo, nisi eorum absolvar licentia (c. 4 X. de jurejurando II, 24. Gregorius VII. a. 1079). Sie ging dann bald auf andere

Prälaten, insbesondere alle Bischöfe über, wobei zugleich mit Rücksicht auf die Entfernung derselben von Rom verschiedene Fristen bestimmt wurden (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd II, Abt. 2 (4. Auflage), S. 234). Die völlige Befreiung von der Pflicht, welche einzelne Bischöfe durch besondere Privilegien erlangt hatten, revozierte aber schon
5 Alexander IV. im Jahre 1257. Genauere Bestimmungen traf Sixtus V. am 20. Dezember 1584 in der Bulle: **Romanus Pontifex (Bullarium Magn. ed. Luxemburg. Tom. II, fol.** 551), wonach die Bischöfe Italiens, der benachbarten Inseln, Dalmatiens und Griechenlands alle drei Jahre, Deutschlands, Frankreichs, Spaniens, Portugals, Belgiens, Böhmens, Ungarns, Englands, Schottlands, Irlands alle vier Jahre, des übrigen Europa,
10 Nordafrikas und der Inseln diesseits des amerikanischen Festlands alle fünf Jahre, aller übrigen Länder alle zehn Jahre nach Rom kommen sollten, um über den Zustand ihrer Kirchen zu berichten. Benedikt XIV. bestätigte diese Anordnung in der Konstitution: **Quod sancta** vom 23. November 1740 (**Bullarium cit. Tom. XVI, fol.** 11) mit dem Zusatze, daß nicht nur die Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe, wie die übrigen
15 Bischöfe, selbst wenn sie Kardinäle seien, sondern auch Äbte, Prioren, Pröpste und alle anderen, welche sich im Besitze eines Territoriums befinden und eine **jurisdictio quasi episcopalis** besitzen, als **Praelati nullius dioecesis** (vgl. den Art. Exemtion Bd V, S. 688) zur Obedienz, Berichterstattung, und daher auch **visitatio liminum** verpflichtet seien. Daß auch bloße Titularbischöfe dazu gehalten seien, wird fast allgemein angenommen
20 (s. Ferraris **a. a. O. s. v. limina Apostolorum nr.** 7, 41—43), desgleichen der Koadjutor, falls nicht der Koadjutus der Pflicht nachkommt (Ferraris a. a. O. Nr. 8, 44—45). Die allgemeine Verpflichtung wird bei der Eidesleistung jetzt in der Form übernommen, welche das **Pontificale Romanum** enthält und so lautet: „**Apostolorum limina singulis trienniis personaliter per me ipsum visitabo, ut Domino nostro ac suc-**
25 **cessoribus rationem reddam de toto meo pastorali officio, ac de rebus omnibus ad meae ecclesiae statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique, quae meae fidei traditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vicissim mandata apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime exsequar. et rel.**"
30 Die **visitatio liminum** soll zu der bestimmten Zeit eigentlich in Person erfolgen; im Falle der Behinderung darf indessen ein Stellvertreter mit Spezialvollmacht gesendet werden, ein Mitglied des Kapitels oder ein auch nicht zum Kapitel gehöriger Prälat, oder ein sonst geeigneter Priester des Sprengels.

Die **visitatio** selbst enthält drei Momente, welche das Zeugnis über deren Erfüllung
35 ausspricht, welches von der **Congregatio super statu ecclesiarum** ausgestellt wird: „**Nos — S. R. E. Presbyter Cardinalis . . . attestamur Rev. . . . Episcopum . . . Constitutioni fel. Sixt. V. — cumulate satisfecisse: nam et sacras beatorum Petri et Pauli basilicas humiliter et devote praesens veneratus est, et Sanctissimi Dom. N. pedibus provolutus Sanctitati Suae et Sacrae Congregationi**
40 **ore scriptoque retulit de statu ecclesiae suae**". Unter Umständen muß sich dies aber faktisch ändern, denn unter **limina Apostolorum** wird die Kirche verstanden, in welcher sich der Papst mit der Kurie aufhält, so daß mit der Verlegung der Residenz auch die **limina Apostolorum** wechseln (Ferraris a. a. O. Nr. 29).

Über die **relatio de statu ecclesiae**, welche teils mündlich, teils schriftlich erfolgen
45 soll, giebt es eine besondere Instruktion, welche **Prosper Lambertini**, der spätere Papst Benedikt XIV., ausgearbeitet hat, gedruckt hinter dem zweiten Bande seines Bullariums, sowie im Anhange zu seiner Schrift: **de synodo dioecesana**, auch wiederholt hinter der Ausgabe des **Conc. Tridentin.** von Richter und Schulte (**Lipsiae** 1853).

Früher mußten die Berichte häufig die **visitatio liminum** ersetzen. Die Erleichte-
50 rung der Verkehrswege und der Fortfall der Hindernisse, welche von seiten des Staats den Verkehr der Bischöfe und des Papstes erschwerten, hat eine Veränderung herbeigeführt, so daß der persönliche Besuch nunmehr ordentlicherweise stattfindet.

(**H. F. Jacobson** †) **E. Friedberg.**

Vitalian, Papst, 657—672. — Jaffé I S. 235—237; Lib. pontif. Ausgabe von
55 Mommsen I S. 186; Beda, Hist. eccl. gent. Anglor. IV 1, S. 163. Ausgabe von Holder: Agnellus, Lib. pontif. eccl. Ravenn. c. 110ff., MG SS RL S. 349ff.; Langen, Gesch. der röm. K. von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, S. 539.

Vitalian, Papst, wurde nach einer Sedisvakanz von beinahe zwei Monaten im Juli 657 der Nachfolger des Papstes Eugenius I. Er stammte aus Segni und wurde 30. Juli 657

konsekriert. „Dem Herkommen gemäß“ zeigte er seine Stuhlbesteigung dem Kaiser Konstans II. an. Diese Anzeige bedeutete indes mehr als die Beobachtung einer herkömmlichen Form. Denn unter Eugen I. war infolge der Zurückweisung der Synodica des Patriarchen Petrus von Konstantinopel (Vit. Eug. S. 185) die Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel thatsächlich abgebrochen worden. In der Anzeige lag 5 die Wiederanknüpfung trotz des Gegensatzes in der monotheletischen Frage (s. den Art. Monotheleten Bd XIII S. 408, 20—26). Konstans nahm sie deshalb sehr wohlwollend auf; er bestätigte die Privilegien der römischen Kirche und sandte dem Papste einen kostbaren Evangelienkodex zum Geschenk. Weniger freundlich zeigte er sich bei seinem Aufenthalte in Rom i. J. 663; man warf ihm vor, daß er nicht weniges von den Resten 10 der römischen Kunstschätze geraubt habe, auch die Kirchen, die er andächtig besuchte, seien von seiner plündernden Hand nicht verschont geblieben. Die Oberhoheit, die der Papst über den Bischof Maurus von Ravenna in Anspruch nahm, vermochte V. nicht zur Geltung zu bringen. Wohl berief er den Bischof nach Rom, doch Maurus folgte der Ladung nicht. Als er ihn darauf für abgesetzt erklärte und mit dem Banne belegte, sprach auch Maurus 15 den Bann über Vitalian aus. Maurus starb bald danach. Seine Grabschrift rühmt von ihm: qui liberavit ecclesiam suam de iugo Romanorum servitutis. Am meisten scheint Vitalian auf England Einfluß gehabt zu haben, wo der von ihm am 26. März 668 geweihte Erzbischof Theodorus von Canterbury für das Interesse des päpstlichen Stuhles thätig war und es sich angelegen sein ließ, Gleichförmigkeit mit der 20 römischen Kirche herzustellen. Vitalian starb am 27. Januar 672.

Neudecker † (Hauck).

Vitringa, Campegius, gest. 1722. — Quellen: A. Schultens, Laudatio funebris vom 13. April 1722, abgedruckt vor der Basler Ausgabe des Jesajakommentars; die vita succincte delineata a Theod. de Hase, abgedruckt vor der Jenaer Ausgabe der Observatt. 25 sacrae (1723) und in der Biblioth. Bremensis t. VI, fasc. 4. Einen Auszug aus Schultens und Hase giebt Nicéron in seinen Mémoires t. XXXV, p. 30 ff. Verschiedene Berichtigungen und Nachträge liefert Büsching in seinem „Lebenslauf“ V.s in der deutschen Bearbeitung von dessen Jesajakommentar, Bd I, 25 ff., und Bd II, 7 ff. J. Kok, Art. „V.“ in vaterl. Woordenboek t. XXIX; Diestel, Das AT in der christl. Kirche (Jena 1869), S. 436 ff. 30

Der gefeierte Ausleger des Jesaja wurde am 16. Mai 1659 zu Leeuwarden in Friesland geboren. Sein Vater Horatius V., damals Sekretär bei dem obersten Gerichtshof Frieslands, wird als ein hochgebildeter, in der Erziehung seiner Kinder äußerst sorgfältiger Mann, seine Mutter, Albertine van Haen aus Ostfriesland, als eine durch Geist und Gemüt ausgezeichnete Frau gerühmt. Unter dem Rektorat Rombergs, der ihn einst 35 als scholae pars optima nostrae bezeichnete, machte sich Vitringa zu Leeuwarden so eifrig mit den Klassikern, wie mit dem Grundtext des A und NTs vertraut, daß er bereits 1675 die Universität Franeker beziehen konnte, um daselbst unter Arnoldi, Witsius und Marck Theologie, sowie unter Anleitung eines Juden die Rabbinen zu studieren; mit welchem Erfolg, bezeugt der Ausspruch von Witsius: eum sibi visum, cui fessus 40 olim lampada tradere posset. Nachdem er zu Franeker drei Dissertationen de origine monachatus mit großem Beifall verteidigt hatte, siedelte er 1678 nach Leiden über, um Friedrich Spanheim, Wittich, le Moyne und Hulsius zu hören, promovierte 1679 mit drei Disputationen de argumento psalmi II als Doktor der Theologie und erwarb 1680 die Würde eines Candidatus s. ministerii. Noch in demselben Jahre wurde ihm 45 der Lehrstuhl für orientalische Sprachen zu Franeker übertragen; der feierliche Antritt erfolgte am 11. Januar 1681 mit einer Rede de officio probi sacrarum literarum interpretis. Bereits am 10. Mai 1683 trat er sodann mit einer Rede de amore veritatis als Nachfolger Marcks in die theologische Fakultät ein (die Berufung dazu datierte schon vom 18. Juli 1682); 1693 übernahm er als Nachfolger von Perizonius 50 zugleich den Lehrstuhl für Kirchengeschichte. Nachdem 1698 ein äußerst vorteilhafter Ruf nach Utrecht, den V. bereits angenommen hatte, wieder rückgängig geworden und infolge dessen sein Gehalt zu Franeker auf 2000 holl. Gulden erhöht worden war, widerstand er fortan aus Dankbarkeit allen weiteren Verlockungen — selbst dann, als ihm Utrecht bei einer dringenden Wiederholung des Rufs 1702 den 1698 angebotenen Gehalt im Betrag 55 von 8000 Gulden nachzuzahlen versprach. Seine Erfolge als Lehrer lassen ein so auffälliges Anerbieten wohl begreiflich erscheinen. Denn nicht selten wollte es V. an Raum für die große Zahl seiner Hörer aus Holland, Frankreich, Schottland, Deutschland, Ungarn und Polen gebrechen. Auch als er mehr und mehr von Schwerhörigkeit geplagt wurde,

pflegte er doch den persönlichen Verkehr mit seinen Zuhörern noch durch die Besprechung schriftlich eingereichter Anfragen und Aufsätze. Nach längerem Siechtum erlag sein von Natur zarter und durch rastloses Studieren frühzeitig geschwächter Körper (das Bildnis vor Büschings Ausgabe des Jesajakommentars zeigt ein feines, blasses Antlitz mit ernstem sinnendem Auge; man sieht ihm an, daß hier ein hoher Geist mächtig über ein gebrechliches irdisches Gefäß gebot) am 31. März 1722 einem Schlagfluß. Seinem persönlichen Charakter, seiner Demut und aufrichtigen Frömmigkeit wird von den Zeitgenossen das höchste Lob gespendet; denselben Eindruck gewinnt man aus den zahlreichen, ausführlichen Vorreden seiner Bücher. Von dem regelmäßigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes ließ er sich auch durch seine schließliche Taubheit nicht abhalten. Vermählt war V. seit 1681 mit Wilhelmine van Hell, einer Tochter des Harlemer Predigers Simon van Hell, aus welcher Ehe vier Söhne (s. unten am Schluß) und eine Tochter hervorgingen.

Eine gerechte Würdigung seiner wissenschaftlichen Verdienste hat vor allem zu bedenken, daß V. ein niederländischer Theologe am Ausgange des 17. Jahrhunderts gewesen ist. Als solcher war er ein treuer Sohn seiner Kirche, dem reformierten Lehrbegriff (insbesondere auch der Lehre von der unbedingten Prädestination) aufrichtig ergeben und, wo es sein mußte, auch zu scharfer Verteidigung desselben bereit. Daher steht auch seine Gesamtanschauung von der hl. Schrift und der Inspiration derselben auf dem Boden der nachreformatorischen Orthodoxie. Doch nimmt er gegenüber der textkritischen Überlieferung eine etwas freiere Stellung ein und will nur denen eine Einmischung in den theologischen Streit gestatten, die sich durch gründliches Studium dazu befähigt haben (vgl. die schöne Ausführung des Satzes, daß Glaubensstreitigkeiten vielfach auf Unwissenheit zurückgehen, in der Praefatio zu den Observv. sacrae p. 4. Dabei will aber V. nur die Gelehrsamkeit gelten lassen, die mit Weisheit, Gottseligkeit und Bescheidenheit verbunden sei). Die Bedeutung seiner Exegese liegt vor allem in der Sorgfalt und Gründlichkeit, mit welcher er Textkritik, Grammatik, Lexikon, exegetische Überlieferung, überhaupt den gesamten exegetischen Apparat in staunenswertem Umfang auf die Ermittelung des sensus genuinus, des zeitgeschichtlichen Anlasses und Hintergrundes verwendet. In dieser Hinsicht zählt V. bereits zu den modernen Exegeten, und dieses Urteil wird auch durch die bekannten Zutaten zu seiner Auslegung, in denen er die Erfüllung der Prophetensprüche gelegentlich bis ins 17. Jahrhundert verfolgt, nicht aufgehoben. Übrigens ist schon von Diestel (Geschichte des ATs in der christl. Kirche S. 437) mit Recht bemerkt worden, daß das oft nachgesprochene Urteil von Gesenius (Jes. I, 133), V. sei der Coccejanischen Interpretationsmethode zugethan, einer wesentlichen Modifizierung bedarf. Daß V. nicht unmittelbarer Schüler des Coccejus war, ergiebt sich schon daraus, daß er bei Coccejus' Tode erst zehn Jahre alt war. Aber auch als mittelbarer Schüler und Verehrer des Meisters war er doch keineswegs ein blinder Nachbeter desselben, vielmehr läßt er auch Grotius sein Recht widerfahren. Er verwirft es, daß Coccejus manche Weissagungen ganz von dem zeitgeschichtlichen Zusammenhang loslöst und ohne weitere Vermittelung auf Christus und auf noch spätere Zeiten bezieht. Die späteren Erfüllungen der Weissagung, die der ersten vorläufigen folgen (in dieser Annahme ist V. ganz Coccejaner), sind besser in den nächsten Jahrhunderten, als im Mittelalter und der Neuzeit zu suchen. So räumt er zwar Coccejus ein, daß manche Züge in Jes 33, 1 ff. auf Ferdinand II. (oder noch besser Philipp II.), sowie auf Gustav Adolph passen, bleibt aber doch schließlich bei der Beziehung des „Verwüsters" auf Antiochus Epiphanes stehen. — Alle weiteren Bemerkungen knüpfen wir an an eine Übersicht über

Die Schriften V.s 1. Exegetische Werke. a) Zum AT. Das gefeiertste Hauptwerk V.s, der Commentarius in librum prophetiarum Jesajae, erschien zuerst in zwei Folianten Leovardiae 1714. 1720; nachgedruckt zu Herborn 1715—1722, und zu Basel 1732. — Eine von Pfaff um 1732 in Tübingen vorbereitete Ausgabe kam nicht zur Ausführung, dagegen erschien „Compegii V. Auslegung der Weissagung Jesaia". Aus dem Lateinischen zusammengezogen, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von A. F. Büsching. Mit einer Vorrede von J. L. von Mosheim, Halle 1749. 1751 in zwei Bänden 4° (mit Weglassung des „gar zu weitläuftigen und wortreichen in den Abhandlungen der einzelnen Stücke; der häufigen Wiederholungen derselben Sache; der beiläufigen Erklärungen anderer Schriftstellen" u. s. w., und vor allem der mystischen Auslegungen der Weissagung). Auch J. G. Leighs „Commentarius über den Propheten Jesajam" (Braunschweig 1726 bis 1734, 6 Bände 4°) ist nach Büsching in der Hauptsache eine Übersetzung aus V., mit weitschweifigen, homiletisch-moralischen Zuthaten. Dagegen hat Joh. Jakob Rambach in seiner „Erklärung des Propheten Esajä" (herausgeg. von E. F. Neubauer, Züllichau

1741) nur „den Kern aus dem ... Werke des Camp. V. ... ganz kurz herausgezogen". In ziemlichem Umfang ist V. auch in den Scholien Rosenmüllers zum Jesaja verwertet. Vgl. über den Jesajakommentar das Urteil von Delitzsch [Comm. zu Jesaja⁴, p. 31]: „Die Schattenseiten des Kommentars pflegen für den Leser in den Vordergrund zu treten, aber je länger man ihn benutzt, desto höher lernt man ihn schätzen. 5 Ueberall tiefe Forschung, nirgends der Luxus einer toten Gelehrsamkeit. Des Verfassers Herz ist dabei. Zuweilen ruht er auf dem mühevollen Forschungswege aus und macht sich Luft in wonnigem Behagen". Nach der Vollendung des Jesajakommentars plante V. einen großen Kommentar zum Sacharja; der Anfang desselben liegt vor in C. Vitringae commentarii ad librum prophetiarum Zachariae quae supersunt ed. Herm. 10 Venema, Leov. 1734 8° (enthält die Prolegomena und den Kommentar bis IV, 6). Gleichfalls aus dem Nachlaß V.s stammt Commentarius ad canticum Mosis Deut. XXXII ed. H. Venema (mit Anmerkungen desselben), Harl. 1734. — b) Zum NT: Ἀνάκρισις Apocalypsios Joannis apostoli, Franeq. 1705. 4°. Amstel. 1719. Leov. 1721; nachgedruckt Leucopetrae 1721. 4°. Für die Deutung der Weissagung auf 15 die verschiedenen Phasen der Kirchengeschichte bot die Apokalypse natürlich noch mehr Stoff dar als Jesaja; insbesondere ist V. bemüht, die von Bossuet auf die protestantischen Kirchen bezogenen Stellen vielmehr auf die katholische anzuwenden. — Die „schriftmäßige Erklärung der Evangelischen Parabolen" beruht auf lateinischen Diktaten V.s für seine Zuhörer, wurde zuerst (unter teilweiser Mitwirkung V.s; in dem darauf bezüglichen 20 Brief vom 13. Sept. 1712 an d'Outrein erklärt V.: „ich habe und behalte allezeit große Furcht, öffentlich an das Licht zu treten, und wenn ich Bücher ausgebe und etwas von dem meinen herauskommt, bin ich oftmals so verlegen, daß ich mit mir selbst zu thun habe") holländisch herausgegeben (verklaeringe van de evangelische parabolen etc., Amst. 1715, 4°) von Joh. d'Outrein; endlich auch hochdeutsch, Frankfurt und Leipzig 25 1717, 4°. Auch in diesen Auslegungen verleugnet sich der typologische Eifer nicht; die Hauptfiguren der Parabeln werden immer zugleich geschichtlich gedeutet, z. B. der ungerechte Haushalter von den Oberen der Juden, der Herr desselben gleichfalls von den Juden (und zwar auch von denen der nachchristlichen Zeit); nicht minder wird bei dem Pharisäer und Zöllner die fernere Wahrheit dieser Parabel an Personen der Kirchen- 30 geschichte erwiesen. Aus lateinischen Diktaten V.s stammen auch die holländisch edierten Erklärungen des Galater- und Titusbriefs (Fran. 1728, 4°), sowie zu Kap. 1—8 des Römerbriefs (Fran. 1729, 4°). — Meist exegetischen Inhalts sind endlich auch Observationum sacrarum libri VI, einzeln erschienen Fran. 1683—1708, 8° (L. I. auch 1689 und 1700), dann zusammen 1711, 12. 19; ed. novissima, Jenae 1723, 4°. Diese 35 Observationes sind großenteils aus öffentlichen Disputationen erwachsen.

2. Zur biblischen Geschichte und Archäologie: Archisynagogus observationibus novis illustratus, Fran. 1685, 4°. V. versucht hier die Ämter in der ältesten christlichen Kirche samt ihren Namen auf synagogale Vorbilder und zwar auf die sog. decem viri otiosi zurückzuführen. Dem gegenüber zeigte Rhenferd (Fran. 1686 und 1687), 40 daß die decem viri otiosi vielmehr solche seien, die sich zur Verfügung stellten, um die zu einem Gottesdienst erforderliche Zahl von Teilnehmern voll zu machen. V. antwortete mit der Schrift de decem viris otiosis (Fran. 1687), worauf Rhenferd nochmals (1688 und 1701) replizierte. Die Schwächen des Archisynagogus, an welchem auch Schultens in der Leichenrede eine gewisse Unreifheit anerkennt, hat V. nachmals durch das 45 weit gediegenere Werk de synagoga vetere (s. u.) vergessen gemacht. — Einen anderweitigen Streit veranlaßte das Werk „Anleidinge tot het rechte Verstand van den Tempel, die de Prophet Ezechiel gezien en beschreeven heeft (Fran. 1687, 2 Bde 8°). V. behauptet in demselben, daß sich der Plan Ezechiels genau dem Salomonischen Vorbild angeschlossen und in dem Tempel des Serubabel und Herodes seine 50 genaue Ausführung gefunden habe. Dagegen erhob sich (Amstel. 1692) Joh. Heinrich Coccejus (der Sohn), weil V. vielfach von den Ansichten seines Vaters abgewichen war. V. antwortete mit der Schrift: 't rechte Verstand van den Tempel Ezech. verdeedigt en bevestigt, Harl. 1693, 8°. — De synagoga vetere libri tres, quibus tum de nominibus structura origine praefectis ministris et sacris synagogarum 55 agitur, tum praecipue formam regiminis et ministerii earum in ecclesiam christianam translatam esse demonstratur (Fran. 1694, 4°; ed. alt. emendatior, Leucopetrae 1726, 8°), nächst dem Jesajakommentar das gediegenste Werk V.s. — Hypotyposis historiae et chronologiae sacrae, Leovard. 1698, 8° (bis auf Christi Geburt), dann Fran. 1708 (a M. C. usque ad finem Saec. I. Ae. V.; 60

Leov. 1716, 1722, auch Jen. 1722 und Kopenh. 1774. — **Geographia sacra**, Jen. 1723, als Beigabe zur letzten Ausgabe der Observatt. sacrae, aber aus einer fehlerhaften Handschrift und von unberufener Hand (Dn. Gf. Werner) herausgegeben.

3. Zur biblischen Theologie, Dogmatik und Polemik: **Doctrina christianae religionis per aphorismos summatim descripta**, Fran. 1690, 1693, ed. quarta: 1702, 8°, 1714, ed. 6, Pars I. II, Arnh. 1761, P. III—VIII, Lugd. Bat. 1764 bis 1789; auch holländisch durch Joh. Coster, Delft 1696, 1708, 1717. Seit 1702 ist beigegeben: **ὑποτύπωσις theologiae elencticae graviores exhibens controversias, quae super christianae relig. doctrina ecclesiae reformatae cum diversis ejusdem sectis intercedunt**. — Geloove der Kercke angaande de geboorte des Sons ende de tydelicke Dood der Geloovige, Fran. 1695, Streitschrift gegen Roell, welcher 1689 in einer Disputation zu Franeker eine Art Tritheismus gelehrt hatte und dafür von V. angegriffen worden war. Als zweimal Angriff und Antwort gewechselt hatte, wurde Roell von der Akademie Stillschweigen auferlegt. Dennoch verfocht er seine Meinung 1691 nochmals gegen Hugvenius, worauf V. obige Schrift veröffentlichte. — **Typus doctrinae propheticae, in quo de prophetis et prophetiis agitur hujusque scientiae praecepta traduntur** (seit 1708 Beigabe der **hypotyp. histor. et chron. sacrae**). Wie Coccejus nimmt auch V. im Anschluß an die sieben apokalyptischen Sendschreiben sieben Perioden im N. Bunde an, bestimmt dieselben jedoch anders, als Coccejus. — Auf einem Kollegienheft beruht: **Typus theologiae practicae sive de vita spirituali ejusque affectionibus** (eine Anweisung zur rechten Nachfolge Christi), Fran. 1716, Bremae 1717, 8° (auch holländisch durch d'Outrein, Amsterdam 1717; deutsch „Fürbild der wahren Gottseligkeit" u. s. w., Bremen 1717; französisch durch M. de Limiers, Amsterdam 1721; ungarisch durch Vasarhelly, Frankfurt a. O.). — Aus dem Nachlaß V.s erschien: „Betrachtungen über die Wunderwerke Jesu Christi" (holländisch mit Vorrede von H. Venema, Fran. 1725, deutsch Frankfurt a. M. 1727). V. weist hier in der Kirchengeschichte die Erfüllung der in den Wundern Christi vorliegenden Typen und Weissagungen nach. Angeschlossen sind Erklärungen von 2 Sa 23, 1—7; Ps 8. 45. 68.

4. Zur prakt. Theologie: **Oratio de synodis earumque utilitate necessitate et auctoritate**, Fran. 1706 (bei Gelegenheit einer Synode in Franeker gehalten). — **Animadversiones ad methodum homiliarum ecclesiasticarum rite instituendarum** (urspr. Kollegienheft), Leov. 1721, 8°, 1750, Jenae 1722. — **Oratio funebris recitata in exsequiis Ulrici Huber** (Nov. 1694). Fran. 1700.

Von den vier Söhnen V.s starb der älteste, Simon, an den Folgen eines ausschweifenden Lebens, der zweite im zartesten Kindesalter; der dritte Sohn, Horatius, galt als ein Wunder frühreifer Gelehrsamkeit, starb aber zum größten Schmerze seines Vaters kaum 19jährig (8. Oktober 1704). Seine „**animadversiones ad Joh. Vorstium de hebraismis N. Ti.**" edierte L. Bos in den **observatt. miscellaneae**, Fran. 1707, 1731 (auch Lips. 1778 durch J. F. Fischer). Der vierte Sohn, Campegius, geb. 23. März 1693 zu Franeker, wurde bereits 1708 Student daselbst, 1715 Dr. theol. und außerordentl. Professor, 1716, nachdem er einen Ruf nach Zerbst ausgeschlagen, ordentl. Professor der Theologie, erlag aber bereits am 11. Januar 1723 einer Lungenentzündung. Seine **Epitome theologiae naturalis**, sowie seine **dissertationes sacrae** wurden nachmals (Fran. 1731, 8°) von Herm. Venema herausgegeben.

Kautzsch.

Völkertafel. — Litteratur: Abgesehen von der ersten, etwas gekürzten Wiederholung der Völkertafel in 1 Chr 1, 4—23 finden sich die ältesten Deutungen im Buche der Jubiläen 8 f. und bei Josephus Antiq. I, 6. Außer den Kommentaren zur Genesis beziehen sich direkt auf die Völkertafel: Bochart, Phaleg et Chanaan, 1646; J. Dav. Michaelis, Spicilegium Geographiae Hebr. exterae 1769, 1780; J. Schultheß, Das Paradies 1816; E. F. K. Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde I, 1 u. 2, 1823 ff.; A. Knobel, Die Völkertafel der Genesis 1850; de Goeje in Theol. Tijdschr. IV, 1870, 233 ff.; H. Kiepert in Monatsberichte der BA. Febr. 1859; P. de Lagarde, Gesammelte Abhandl. 1866, 254 ff.; J. Halévy, Recherches Bibliques VIII in Rev. des Études Juives XIII, 1886, 147 ff.; E. Glaser, Skizze der Geschichte und Geogr. Arabiens II, 323 ff. 387 ff. — Außerdem vgl. Fr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881; Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums I, 1884; W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern 1893; Fr. Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung 1897; H. Winckler, Altorientalische Forschungen I ff., 1893 ff.; ders., Die Völker Vorderasiens 1902; Keilinschriften und das AT[3], 1902; Alfr. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients[2], 1906.

Die sog. Völkertafel Gen 10 ist, wie J. Wellhausen in seinen Untersuchungen über die Komposition des Hexateuch 1877 sicherer als andere vor ihm gezeigt hat, aus zwei verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt, die auf die jahwistische Quellschrift und auf den Priesterkodex zurückgehen. Da sich die Sätze des letzteren am leichtesten herausheben lassen, so mögen sie vorweg genannt sein; sie entsprechen sich genau. Der Eingang lautet V. 1a: „Dies ist der Stammbaum der Söhne Noahs, Sem, Ham und Japhet" (vgl. 5, 1; 6, 9; 11, 10. 27; 25, 12. 19). Das Schema der Darstellung lautet: Die Söhne Japhets sind . . ., die Söhne Hams sind . . ., die Söhne Sems sind . . . V. 2, 6. 22; ebenso für die Unterabteilungen: Die Söhne Gomers sind . . . V. 3 (vgl. V. 4. 7. 23). Am Schluß eines jeden der drei Hauptteile steht der Satz: „Dies sind die Söhne . . .'s nach ihren Stämmen, nach ihren Sprachen, hinsichtlich ihrer Länder, hinsichtlich ihrer Völkerschaften" V. 20 und 31 (der verderbte V. 5 ist danach leicht wiederherzustellen). Der Abschluß des Ganzen lautet V. 32: „Dies sind die Stämme der Söhne Noahs nach ihren Sippschaften, ihren Völkern, und von ihnen haben sich die Völker auf der Erde nach der Flut abgezweigt". Demnach gehören zum Priesterkodex die Verse 1a. 2—7. 20. 22. 23. 31. 32. Seine Darstellung ist von dem Redaktor dem ganzen Kapitel zu Grunde gelegt, er hat die jahwistischen Stücke in ihren Rahmen eingespannt. Mit Japhet, dem jüngsten Sohne Noahs, wird begonnen, mit Sem, dem ältesten, wird geschlossen, weil die weitere Erzählung 11, 10ff. über ihn zu Abraham führen soll.

Von den übrigen Versen fügen sich einige nicht in den Zusammenhang und geben sich dadurch als fremdes Gut zu erkennen. V. 9 zerreißt den Faden zwischen V. 8 und 10, ist also nachträglich hinzugefügt, um Nimrods Bild voller zu zeichnen. V. 24 faßt den Namen Eber enger als V. 21 und 25ff.: dort ist er der Urenkel Sems, hier dessen Sohn. Da nun diese Genealogie durch den Priesterkodex in 11, 10—14 vertreten wird, so gilt V. 24 als ein ausgleichender Zusatz des Redaktors. Was übrig bleibt, gehört im allgemeinen der jahwistischen Schicht an. Jedoch werden wir einigen Erweiterungen begegnen. Prüfen wir nun

1. die jahwistischen Angaben. Der Redaktor giebt erst unter Ham V. 6—20 dem Jahwisten das Wort: „und Kusch erzeugte den Nimrod" (V. 8). Seine Darstellung weicht in der Form von der des Priesterkodex ab, insofern die einzelnen Größen nicht durch das Wort „Sohn" verbunden werden, das im Hebräischen einen sehr allgemeinen, viel weiteren Sinn hat als im Deutschen (vgl. S. 713, 2), sondern durch den bestimmteren Ausdruck ילד, „er (der Vater) zeugte" oder durch die passivische Wendung V. 21. 25 — ähnlich wie Gen 29f. in breiter Erzählung die Stämme Israels auf Jakob als ihren „Vater" zurückgeführt werden. An dem unten S. 711, 15 und 713, 4 zu besprechenden Sinne wird jedoch dadurch nichts geändert. — Längst ist aufgefallen, daß der Jahwist hier Babel und Assur zu Kusch rechnet, das sonst im AT die Länder am oberen Nil bezeichnet (vgl. V. 6), während der Priesterkodex V. 22 Assur ausdrücklich unter Sem stellt. Man hat diesen Unterschied auf einen Irrtum des Redaktors zurückführen wollen, der die in den Keilinschriften genannten Kaššu, die Kossäer des Polybius u. a., die von 1500—1250 über Babel herrschten, den afrikanischen Kuschiten gleichgesetzt habe. Leichter und wahrscheinlicher ist jedoch die neuerdings durch H. Winckler vertretene Annahme, daß das von den Keilinschriften in Arabien erwähnte Kusch mit der Angabe des Jahwisten zu thun hat, so daß Nimrod von Arabien her in das Gebiet des unteren Euphrath eingedrungen wäre. Ob man deshalb auch das Recht hat, von einer arabischen Abkunft des Nimrod zu sprechen, ist eine andere Frage; denn wir wissen nicht, in welchem Verhältnis die Kuschiten östlich vom Roten Meere zu den späteren Arabern stehen. Zu dem, was über Nimrod V. 8—12 gesagt ist, vgl. die Art. Nimrod Bd XIV S. 102ff. und Ninive ebend. S. 108ff. V. 13f. unterscheiden sich in der Form von V. 8. Dieser faßt Kusch und Nimrod in gleicher Weise als Personen auf, V. 13 und 14 stellen dagegen die Völkernamen im Plural nebeneinander. Daher teilt Gunkel diese beiden Verse (und andere, s. unten) einer jüngeren Schicht des Jahwisten zu. Über Ägypten s. Bd I S. 203ff. Von den sieben „Söhnen" Ägyptens findet sich Lud (Singular zu Ludim) auch Ez 27, 10; 30, 5; Jes 66, 19 und Jer 46, 9 in Verbindung mit Ägyptens Nachbaren. An Lydien (so Luther) ist daher nicht zu denken. Stade (de populo Javan 5f.) hat mit Rücksicht auf Na 3, 9 vorgeschlagen, hier und Jer 46, 9 לובים = Libyer zu lesen. Aber dieses auf den ägyptischen Denkmälern mit blonden Haaren und blauen Augen dargestellte Volk, das westlich vom unteren Thal des Nils wohnte, ist wahrscheinlich durch die an dritter Stelle genannten Lehabim vertreten. In den Ludim, wenn man bei dieser Lesart stehen bleibt, ein Nachbarvolk der Ägypter zu vermuten, ist gewiß berechtigt. Dasselbe

gilt von den Anamim, aber über ihre Wohnsitze läßt sich nichts ermitteln. Die Pathrusim V. 14 sind ohne Zweifel die Bewohner von Pathros Jes 11, 11; Jer 44, 1. 15; Ez 30, 14, nämlich von Oberägypten; denn ägyptisch pata-res (koptisch pterês) ist das Südland. Von hier aus hat A. Erman das vorhergehende Naphthuchim zu bestimmen versucht. Da man neben dem Südland das Nordland erwartet, so denkt er an ägyptisches pata-mahi = Nordland und betrachtet פתמחים als die ursprüngliche Form, die irrtümlicherweise zu נפתחים entstellt sei (vgl. ZatW X, 1890, S. 118 f.). Ein zu Kasluchim passender Völkername ist bisher nicht gefunden worden, die Kaphthorim dagegen werden neuerdings mit zunehmender Übereinstimmung als die Einwohner von Kreta betrachtet, da die Beziehung des ägyptischen kptār auf diese Insel als wahrscheinlich gelten darf (vgl. unter Kaphthor Bd X S. 33 ff., wo auch die die Philister betreffende Glosse V. 14 besprochen ist).

V. 15—19 handeln von Kanaan. V. 15 stimmt in der Form genau mit V. 8 überein, darf also auf dieselbe Hand zurückgeführt werden. Beide Verse lehren deutlich, daß der Verfasser sehr verschiedene Größen in seiner Darstellung miteinander verbindet: Kusch Name eines Volkes und Landes, Nimrod Name einer sagenhaften Person, Kanaan Name eines Landes, Sidon Name einer Stadt, Heth Name eines Volkes. Zu Kanaan vgl. Bd IX S. 732 ff., zu Sidon Bd XVIII S. 294, 47, zu Heth Bd IX S. 737 f. Die Ausdehnung des hethitischen Volkes hat neuerdings durch die deutschen Ausgrabungen bei Boghazköi östlich vom Halys, auf dem Boden des alten Pteria in Kappadozien (Herod. I, 76), eine neue Beleuchtung erfahren. Man hat dort zahlreiche hethitische Thontafeln gefunden, deren Inschriften vielleicht vermöge der häufigen Berührungen mit den Assyrern einen gangbaren Weg zu ihrer Deutung eröffnen. V. 16—18a sind ein späterer Zusatz, der die kanaanitischen Völker vollständig aufzählen will; sie nehmen V. 18b und 19 vorweg, decken sich jedoch mit ihnen inhaltlich nicht genau und weichen in der Form von dem Vorhergehenden ab. Über die Jebusiter vgl. den Art. Jebus Bd VIII S. 637 f., über die Amoriter Bd I S. 459 f. und meine Geschichte des Volkes Israel[2], S. 45 f. Die Girgasiter und Hewiter sind unter dem Stichwort Kanaan Bd IX S. 739 f. besprochen worden, die Arkiter, Siniter, Arwaditer und Zemariter in dem Art. Sidonier Bd XVIII S. 292 f. Die Hamathiter sind die aramäischen Bewohner der Stadt und des Reiches Hamath am Orontes, über die der Art. Syrien Bd XIX S. 285 ff. zu vergleichen ist. V. 18b und 19 handeln von der Ausbreitung der Kanaaniter nach Süden bis Gerar (s. Bd XIII S. 693, 9); sie schließen die Angaben des Jahwisten über Kanaan und zugleich über Ham ab, wie V. 30 den Schluß der Nachrichten über Joktan bildet. Gunkel rechnet diese Sätze zu der jüngeren Schicht des Jahwisten wie V. 13 und 14.

Das vollständigste Stück des Jahwisten liegt in V. 21—30 vor; sie geben daher auch das deutlichste Beispiel für seine Darstellung, abgesehen jedoch von V. 22—24, über die schon oben S. 709, 15. 22 geredet wurde. Sem wird als der Vater aller Söhne Ebers bezeichnet, um dadurch seine Verbindung mit den Israeliten, die zu den Hebräern gehören, hervorzuheben. Der Name Eber wird hier sehr weit gefaßt, indem von ihm nicht nur die Linie des Peleg, die zu Abraham führt (Gen 11, 18 ff.), sondern auch die Linie des Joktan abgeleitet wird. Wahrscheinlich hängt er mit dem Ausdruck עֵבֶר הַנָּהָר oder עֶבְרֵי הַנָּהָר (Jes 7, 20), der die Uferlandschaften des Euphrat bezeichnet, zusammen, da diese als die Heimat des israelitischen Zweiges der Hebräer im AT gelten. Auch für Peleg hat man verschiedene gleichlautende Namen verglichen; am besten paßt wohl von ihnen der Ort Phalga an der Mündung des Chaboras in den Euphrat. Der Verfasser spielt mit der Bedeutung des Worts פלג, teilen, spalten, und fügt hinzu, daß sich in Pelegs Tagen die Menschheit gespalten habe, indem er wahrscheinlich damit die Erzählung Gen 11, 1—9 im Auge hat (anders im Buche der Jubiläen Kap. 8 f.). Die Linie Pelegs wird hier nicht weiter berücksichtigt, weil der Verfasser darüber in dem Folgenden, wie es in dem Stück des Priesterkodex 11, 10 ff. und in allen Quellschriften Kap. 12 ff. geschieht, ausführlicher sprechen wollte. Daher werden die Moabiter und Ammoniter Gen 19, die aramäischen Geschlechter von 22, 20—24 (vgl. 11, 29), die Keturäer und Ismaeliter 25, 1—18 und die Edomiter Kap. 36 bei seite gelassen. Dagegen werden die Nachkommen des zweiten Sohnes des Ebers, nämlich des Joktan, V. 26—29 aufgezählt. Es sind unter diesem Namen, der bei den Arabern kaḥṭān lautet, 13 südarabische Stämme aufgezählt, die ursprünglich wohl auf die übliche Zwölfzahl beschränkt waren; doch läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen, welcher Name später hinzugesetzt ist. Über die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Nord- und Südarabern sowie über die Wohnsitze der einzelnen Stämme, von denen nur wenige sicher nachgewiesen

werden können, vgl. d. Art. Arabien Bd I S. 765 f., zu Ophir Bd XIV S. 400 ff. Außerdem unten S. 714, 16 ff.

Aus dieser kurzen Uebersicht über die jahwistischen Angaben ergiebt sich, daß sie nirgends vollständig sind. Das erschwert ihre Beurteilung sehr. Unter Sem V. 21 ff. fehlt der Übergang von Sem zu Eber; über Japhet ist uns gar nichts vom Jahwisten erhalten. 5 Dagegen steckt der Anfang der jahwistischen Völkertafel wahrscheinlich, wie Wellhausen vermutet hat, in Gen 9, 18 f. und 10, 1 b, ausgenommen die Worte: „und Ham ist der Vater Kanaans" V. 18, die auf Kanaan in 9, 20—27 hinweisen sollen. In diesen Versen, die Gunkel der jüngeren Schicht zurechnet, finden wir dieselbe Ordnung der Brüder wie im Priesterkodex 10, 1. Der jahwistische V. 10, 21 läßt jedoch erkennen, daß Japhet 10 zunächst hinter Sem stehen soll, Ham also an dritter Stelle. Daraus ergiebt sich, daß erst später — ob schon durch einen jüngeren Jahwisten oder erst durch den Priesterkodex? — die Reihenfolge Sem, Ham und Japhet hergestellt worden ist. Dennoch ist es möglich, daß schon der ältere Jahwist Sem, den ältesten, an das Ende stellte, weil an ihn die Erzvätergeschichte anknüpfte. Was der Jahwist mit seiner Völkertafel will, sagt 9, 19 b: er denkt sich die Entstehung der 15 damals ihm bekannten Menschheit wie eine ungeheuere Ausdehnung und Verzweigung einer einzigen Familie, der Familie Noahs. Die oft so verwickelten Fragen, die mit dem wirklichen Ursprunge eines Volkes verbunden sind, sind dem Verfasser unbekannt; Völkerkunde ist ihm nur eine gesteigerte Form der Familiengeschichte, er stellt sie deshalb auch als Genealogie dar (vgl. meine Geschichte des Volkes Israel[2], S. 1 ff.). Noah steht als 20 Vater der neuen Menschheit nach der Flut an der Spitze, und nach seinen drei Söhnen teilt er sie in drei große Zweige. Das ist allem Anschein nach eine andere Auffassung der Gestalt Noahs und seiner drei Söhne, als sie in Gen 9, 20—27 vorliegt: dort der Stammvater der Bewohner des Landes Kanaan, der Begründer des Acker- und Weinbaus, seine Söhne die Vertreter der in Kanaan befindlichen Völker. Erklären können wir diese 25 Verschiedenheit der Auffassung gegenwärtig nicht. Hinsichtlich der zweiten, in der Völkertafel vorliegenden Auffassung tritt jedoch klar hervor, daß sie sich mit der jetzt üblichen Art, die Frage der Völkerverwandtschaft nach Herkunft und Sprache wissenschaftlich zu untersuchen, nicht deckt. Nur von Sem läßt sich ungefähr bestimmen, was sich der Jahwist darunter gedacht hat, einerseits die hebräischen Völker im weitesten Sinne (Peleg), andererseits die südarabischen 30 Stämme (Joktan). Bei Ham stoßen wir auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Wir verstehen nicht, daß der Verfasser nicht nur die Ägypter und ihre Nebenvölker, sondern auch Kanaan, die Hethiter und sogar die babylonisch-assyrischen Reiche mit Kusch in Verbindung bringt und sie alle unter Ham zusammenfaßt. Nach den Maßstäben der Sprach- und Blutverwandtschaft kann der Verfasser dabei nicht urteilen; es bleibt nur übrig anzunehmen, daß er nach 35 geschichtlichen Verhältnissen (Wanderungssagen) oder nach geographischen und politischen Verhältnissen verbindet und scheidet. Ohne Zweifel wohnt Israel zu seiner Zeit in Kanaan; trotzdem zählt er Israel zu Sem, die Kanaaniter zu Ham, obwohl Israel die Sprache Kanaans redet. Wenn Kusch V. 8 wirklich auf südarabische Stämme zu beziehen ist (s. oben S. 709, 42), so läßt sich seine Trennung von den übrigen V. 26—29 vielleicht 40 durch die Annahme begreifen, daß ihm eine Kunde über alte Wanderungen von Südarabien nach Babylonien zu Gebote stand, die wir nicht mehr kennen. Der Name Ham wird im AT selbst für Ägypten gebraucht Ps 78, 51; 105, 23. 27; 106, 22; man hat daher gemeint, daß er dem einheimischen Namen Ägyptens kam-t (koptisch kemi, khemi) entspreche und in der Völkertafel stark verallgemeinert worden sei. Doch ist diese Gleich- 45 setzung aus lautlichen Gründen sehr bedenklich. Der Zweck der Darstellung ist ein ethnographischer, sie will eine Übersicht über die Völker der dem Verfasser bekannten, freilich recht kleinen Welt geben (9, 19 b); das geographische Interesse macht sich daneben nur in bescheidener Weise geltend 10, 19. 30. Doch ist der Stoff, den der Verfasser für diesen Zweck verbindet, nicht gleichartig: er stellt eine Person wie Nimrod neben Kusch, das ein 50 Land und ein Volk bezeichnet; in V. 15 finden wir ein Land, eine Stadt und ein Volk nebeneinander, und in der Reihe der arabischen Stämme V. 26—29 steckt wohl auch mehr als ein Name, der eigentlich eine Gegend bezeichnet (Hazarmaveth, Ophir, Hevila).

Für die Zeit des Jahwisten ergeben sich folgende Merkmale: Er läßt auf Babel V. 10 Ninive V. 11 f. folgen; er gehört also der Zeit der Vorherrschaft Assurs an und 55 weiß noch nichts von dessen Niedergang im 7. Jahrhundert durch die Angriffe der Meder und Babylonier. Die mächtigsten Herren in Kanaan sind ihm die Phönizier = Sidonier; das weist mindestens auf das 8., wenn nicht auf das 9. Jahrhundert hin (vgl. den Art. Sidonier Bd XVIII S. 299 ff.). Die Hethiter haben für Kanaan noch große Bedeutung; der Verfasser kennt daher noch nicht die Zeit, in der ihre Staaten im nördlichen Syrien 60

durch die Eroberungen der Assyrer (s. Bd IX S 738) aufgelöst waren. Die Bekanntschaft mit den südarabischen Stämmen V. 26 ff. ist eine Folge der Handelsverbindungen Salomos, die durch den Freiheitskrieg der Edomiter gegen Joram von Juda um 845 unterbrochen und durch die erneute Besetzung Elaths (s. d. Art. Bd V S. 285 ff.) unter Usia und Jotham um 750 wieder belebt wurden, bis Elath um 735 endgiltig den Judäern verloren ging. Wenn sich Kusch V. 8 auf Arabien bezieht, so kennt der Jahwist die südlich von Ägypten wohnenden Kuschiten (vgl. S. 713, 37 ff.) noch nicht. Man darf daher die jahwistische Völkertafel nicht unter das 8. Jahrhundert hinunter rücken und muß zugleich im Auge behalten, daß einzelne Angaben um mehrere Jahrhunderte älter sein können.

2. Die Angaben des Priesterkodex. Der Redaktor hat über Japhet allein den Priesterkodex zu Worte kommen lassen, vermutlich weil die Angaben des Jahwisten für die spätere Zeit nicht mehr paßten. Japhet hat sieben Söhne: Gomer, Magog, Madai, Javan, Thubal, Mesech und Thiras. Gomer entspricht den Kimmeriern der Odyssee (XI, 14) und des Herodot (IV, 11 f.; I, 16), den Gimir der assyrischen Keilinschriften. Das Volk wohnte ursprünglich im Norden des Schwarzen Meeres westlich vom Don, zog im 8. Jahrhundert nach Thrazien und um 700 mit thrazischen Stämmen nach Kleinasien, wo sie 675 in Kappadozien auf die Assyrer trafen und um 650 mit den Lydern in Kampf gerieten. Die Lyder trieben sie aus „Asien" (im alten, engern Sinne) nach Osten hin zurück, d. h. auf das Hochland des Halys. Zu Gomer werden als „Söhne" gerechnet Askenas, Riphath und Thogarma. Unter Askenas hat man meistens das phrygische Volk der Askanier verstanden, nach denen die Landschaft um den heutigen Izniksee zwischen dem Sangarius und dem Marmarameer, aber auch der See von Celaenae (Apamea) benannt war. H. Winckler hat jedoch in den Altorientalischen Forschungen I, 484 ff. (vgl. KAT³ 101) die Vermutung ausgesprochen, daß אַשְׁכְּנַז ein alter Schreibfehler für אַשְׁכּוּז sei, und dieses die Scythen bezeichne, die auf den Keilinschriften unter dem Namen Aschkuza genannt werden. Da die Scythen in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts bis an die ägyptische Grenze vorgedrungen sein sollen und mit den letzten Jahrzehnten des assyrischen Reichs in merkwürdiger Verbindung stehen (Herod. I, 103—106; IV, 1), so möchte man sie hier wohl erwarten; aber ein solcher Schreibfehler (אשכנז אַשְׁכּוּז, אַשְׁכְּנַז) ist nicht gerade wahrscheinlich. Da Askenas Jer 51, 27 neben den armenischen Landschaften Ararat und Minni genannt wird, so suchen andere seine Wohnsitze am oberen Euphrath und am Araxes. Zu Riphath vergleichen Bochart und de Lagarde die Ribantier am Fluße Ribas (*Ῥήβας*) in Bithynien unweit des Bosporus, Josephus Antiq. I, 6, 1 setzt sie den Paphlagoniern gleich. Thogarma, Ez 27, 14; 38, 6 בֵּית תּ׳, wurde schon von den Gelehrten des Altertums mit den Armeniern, die einst bis in den Taurus und Antitaurus hinein wohnten, in Verbindung gebracht, da sich diese nach Moses von Chorene von Haik, dem Sohne Thorgoms, ableiteten, und die LXX *Θεργαμα* und *Θοργαμα* für Thogarma setzen. Nach Ez 27, 14 lieferte Thogarma Rosse und Maultiere an Tyrus; noch heute blüht die Pferdezucht sowohl in dem westlichen als auch östlichen Gebiete des alten Armeniens. Ob die aus den Keilinschriften bekannt gewordene Stadt Tilgarimmu in Melitene damit zusammenhängt, ist ungewiß. Wir sehen uns durch Gomer und seine „Söhne" demnach hauptsächlich in die Gegend von Kappadozien und Armenien gewiesen. Daher verlieren die Versuche, einige der genannten Völker (Riphath, z. T. Askenas) im westlichen Kleinasien nachzuweisen, an Wahrscheinlichkeit.

Magog findet sich sicher zuerst Ez 39, 6 (38, 2 ist der Text unsicher) und hängt eng mit Gog zusammen. Über die Vermutungen, die dazu geäußert sind, vgl. den Art. Bd VI S. 761 ff. Zu Madai vgl. den Art. Medien in Bd XII S. 488 ff. Javan, worüber schon Bd VIII S. 611 gehandelt ist, bezeichnet hier die Griechen im allgemeinen. Das ergiebt sich mit Sicherheit aus V. 5, der sie als das Volk des mittelländischen Meeres kennt, obwohl Javan wie Ez 27, 13 und Jes 66, 19 neben Thubal und Mesech gestellt ist, und wird bestätigt durch die V. 4 genannten Söhne Javans, nämlich Elisa, Tharsis, die Chittiter und Rhodaniter (im hebr. Text und bei Luther irrtümlich Dodaniter). In dem Art. Dodanim Bd IV S. 713, 31 ff. sind die Gründe für die Änderung der Lesart und für ihre Deutung auf die Rhodier, die Bewohner der Insel Rhodus, angegeben. Die Chittiter, hebr. כִּתִּים und כִּתִּיִּים, sind ursprünglich die Bewohner der Stadt *Κίτιον* oder *Κίττιον* (heute Larnaka) auf Cypern, dann die Bewohner von Cypern überhaupt (anders freilich Winckler, Altorient. Forschungen II, 422). Tharsis ist nach Bd XVII S. 571 gleich dem griechisch-römischen Tartessus, der heutigen andalusischen Ebene zu beiden Seiten des Guadalquivir in Spanien, und Elisa ist nach Bd IV S. 712 f. entweder Karthago oder Sizilien. Da die genannten vier Länder- und Völkernamen ursprünglich in Beziehung

zu den Phöniziern stehen, meistens sogar als ihre Kolonien genannt werden, so fällt ihre Unterordnung unter Javan auf. Mit dem Ausdruck „Söhne“ wird nach hebräischem Sprachgebrauch (vgl. S. 709, 31) durchaus nicht immer und notwendig die Abstammung, sondern im allgemeinen die Zugehörigkeit bezeichnet, die Thatsache, daß der eine unter dem Einfluß des anderen steht und von ihm irgendwie, sei es durch den Kultus oder durch politische Macht oder durch Handel und Verkehr, abhängig ist. Der Verfasser des Priesterkodex rechnet also die in V. 4 genannten Länder und Völker zu dem Gebiet des griechischen Einflusses: was einst phönizisch war, das ist für seine Zeit griechisch geworden. Die Griechen errangen nach längerem Wettstreit mit den Phöniziern, die durch die wiederholten Angriffe der Assyrer im 8. Jahrhundert geschwächt wurden, die Vorherrschaft im Mittelmeer. Cypern und noch mehr Rhodus wurden vorwiegend hellenisch. Unteritalien und Sizilien sind um 700 in den Händen der Griechen, und im 7. Jahrhundert drangen griechische Kaufleute von Samos und Phokis nach Tartessus vor (s. Bd XVII S. 571, 34). Nur Karthago blieb phönizisch und trat im 6. Jahrhundert an die Spitze der phönizischen Bewegung. Diesen Wechsel der Verhältnisse auf dem Mittelmeer kennt offenbar der Verfasser nach V. 4 f.; deshalb ist es wahrscheinlich, daß er unter Elisa nicht das phönizische Karthago, sondern das griechisch gewordene Sizilien meint.

Thubal und Mesech werden mehrmals im AT nebeneinander genannt (Ez 27, 13; 32, 26; 38, 2 f.; 39, 1). Schon Bochart hat beide Namen richtig bestimmt. Thubal, assyrisch Tabali, sind die Tibarener, Mesech, assyrisch Muschki, sind die Moscher des Herodot (III, 94; VII, 78). Nach den assyrischen Keilinschriften des 9. Jahrhunderts wohnen sie südwärts bis an die Grenzen Ciliciens; Herodot dagegen setzt sie nördlicher an, die Moscher zwischen dem oberen Phasis und Kyros, die Tibarener östlich vom Thermodon im späteren Königreich Pontus. Sie werden entweder von den Assyrern oder von den Kimmeriern aus ihren alten Wohnsitzen verdrängt worden sein, und da Kappadozien hier durch Gomer und seine Zweige besetzt zu sein scheint, so kennt sie der Priesterkodex wahrscheinlich schon in den nördlicheren Gegenden oder wenigstens auf dem Rückzuge dorthin begriffen. Thiras würde man am liebsten in ihrer Nachbarschaft suchen; aber bisher sind sie dort nicht nachgewiesen. Die Tyrsener (Tyrrhener), die man wiederholt verglichen hat, führen zu weit nach Westen.

Welche Völker in V. 2—5a unter Japhet zusammengefaßt werden, ist klar. Sie wohnen nördlich vom Taurus und ostwärts bis Medien, ferner westlich auf den Inseln und an den Küsten des Mittelmeeres, mit Ausnahme von Kreta V. 14 (s. o. S. 710, 8). Man vermißt vor allem die Perser, die doch Ez 38, 5 schon genannt sind — sollten sie unter die Meder eingeschlossen sein? Zu derselben Frage veranlaßt auch V. 22 (s. u.). Eine Erklärung des Namens Japhet ist jedoch bisher nicht gelungen.

Unter Ham wird vom Priesterkodex zuerst Kusch (bei Luther Chus) genannt. Mit diesem Namen wird im AT meistens das südlich an Ägypten grenzende (Land und) Volk bezeichnet, das die Ägypter auf ihren Denkmälern kôsch nennen und in rotbrauner Farbe darstellen, also von den Negern deutlich unterscheiden. Luthers Übersetzung „Mohren, Mohrenland“ ist daher sachlich nicht richtig. Ursprünglich wohnten die Kuschiten in dem goldreichen Lande östlich vom Nil. Später gilt als ihre Nordgrenze gegen Ägypten Syene (heute aswân) Ez 29, 10, die südliche Grenze schwankte je nach den Machtverhältnissen. Weil die Bewohner Nomaden waren, standen sie bei den Ägyptern in geringer Achtung; das Volk hat daher auf den Denkmälern nicht selten den Beinamen „das elende“. Schon unter der 12. Dynastie (2000 vor Chr.) hatten die Ägypter die nördlichen Stämme unterworfen, und zur Zeit des neuen Reichs wurde das Land eine ägyptische Provinz. Mit dessen Verfall (1000 vor Chr.) ging es für die Ägypter verloren, ja seit dem Anfange des 8. Jahrhunderts drangen die kuschitischen oder äthiopischen Könige, wie wir nach dem Vorgange der Griechen zu sagen pflegen, siegreich im Nilthal nach Norden vor, bis gegen Ende des 8. Jahrhunderts ganz Aegypten ihnen unterworfen war. Ihre heimische Hauptstadt war Napata am Gebel Barkal (heute Merawi am Nil zwischen dem dritten und vierten Katarakt gelegen), die Sprache und die Kultur des Reichs war ägyptisch. Zu der 25. (äthiopischen) Dynastie, die von 710—664 über Unter- und Oberägypten herrschte, werden vier Könige gezählt, nämlich Schabako, Schabataka, Taharka und Tanutamon, der Sohn Schabakos. Auf Schabako (Sabako) hat man den 2 Kg 17, 4 genannten So, König von Ägypten, gedeutet, mit dem der König Hosea von Israel in Verbindung trat; doch ist nach Winckler der Oberfeldherr Sib'i des Königs Pir'u von Musri, eines Gebiets im nordwestlichen Arabien darunter zu verstehen (vgl. meine Geschichte des Volks Israel[2], S. 208). Taharka ist der 2 Kg 19, 9 erwähnte Thirhaka, der mit

Hiskia gegen Sanherib ein Bündnis schloß und dadurch einen vergeblichen Zug Sanheribs bis an die Grenze Ägyptens veranlaßte (vgl. 2 Kg 19, 9 ff.; Herod. II, 141). Mehrere Aussprüche des Propheten Jesaia werden sich auf dieses Eingreifen der Kuschiten in die Verhältnisse des südlichen Palästina beziehen (Jes 18; 30, 1—5; 31, 1—3). Wenn die neueren Ansätze für die Könige der 25. Dynastie richtig sind, so hat das Reich Israel mit ihnen überhaupt nichts mehr zu thun gehabt, wohl aber die Judäer, denen damals die Kuschiten wie eine neue Erscheinung entgegentraten (vgl. Jes 18). Durch die Kriegszüge Asarhaddons (671) und Assurbanipals (668/7) wurde die Oberherrschaft der Kuschiten über Ägypten vernichtet. Vielleicht hat der Zug des Perserkönigs Kambyses gegen Äthiopien um 525 zur Folge gehabt, daß Napata verfiel und Meroë, südlich von der Mündung des Atbara in den Nil gelegen, der Mittelpunkt der Kuschiten wurde, eine Priesterherrschaft, der Ergamenes im Anfang des 3. Jahrhunderts ein Ende machte. Das Reich hielt sich unter der Herrschaft der Römer mit wechselnder Ausdehnung nach Norden hin. Die oberste Gewalt lag bei der Königinmutter, die den Titel Kandace führte (vgl. Bion, Fragm. 5 bei C. Müller, Fragm. historic. graec. IV, 351; AG 8, 27 ff.).

Zu Kusch fügt der Priesterkodex fünf Söhne und zwei Enkel, darunter Hevila und Saba, die vom Jahwisten 10, 28 f. als Nachkommen Joktans unter Sem aufgeführt werden. Seba, als סְבָא wohl zu unterscheiden von שְׁבָא, ist nach Josephus Antiq. I, 10, 2 häufig mit Meroë (s. oben) identifiziert worden. Aber nirgends ist dieser Name für Meroë nachzuweisen. Daher ist es richtiger, im Anschluß an Strabo XVI, 4, 8 und Ptolemäus IV, 7, 7 f., die von einer Hafenstadt Saba in der Gegend des heutigen Massaua reden, an einen kuschitischen Stamm dieses Namens zu denken, der östlich vom Nil bis zur Küste hin wohnte. Hevila ist wahrscheinlich ein größerer Landstrich im südlichen Arabien, V. 29 neben Ophir (s. den Art. Bd XIV S. 400 ff.) genannt, der im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Bewohner hatte und daher V. 29 zu den Joktaniden, V. 7 zu den Kuschiten gerechnet worden ist. Wir haben freilich von einem solchen Wechsel begreiflicherweise keine Kunde. Der Name scheint eine Gegend, nicht einen Stamm zu bezeichnen — vielleicht hängt er mit חוֹל „Sand" zusammen — und Gen 25, 18 einer im nördlichen Arabien befindlichen Landschaft beigelegt zu sein. Mit Glaser a. a. O. II, 323 ff. aber deshalb Hevila überhaupt in dem mittleren und nordöstlichen Teil Arabiens zu suchen, empfiehlt sich nicht; der Name wird sowohl im nördlichen als auch im südlichen Teil des heutigen Arabiens vorgekommen sein. Ob er mit dem *κόλπος Αὐαλίτης* und den *Ἀβαλῖται*, die Ptolemäus, Plinius u. a. an der afrikanischen Küste bei der Meerenge Bāb el-mandeb kennen, zusammenhängt, läßt sich nicht ausmachen. Sabtha wird von Glaser a. a. O. II, 252 mit der von Ptolemäus VI, 7, 30 erwähnten Stadt Saphtha unweit der westlichen Küste des persischen Golfs zusammengestellt; andere ziehen die alte arabische Stadt Sabbatha oder Sabota, den Mittelpunkt des Weihrauchhandels, zur Vergleichung heran. Während über Sabthecha nichts Sicheres bekannt ist, hat man Raëma (רַעְמָה) neuerdings auf den sabäischen Inschriften gefunden, als einen Ort im Gebiet der alten Minäer nördlich von Marjab, und vergleicht damit die bei Strabo XVI, 4, 24 für Südwestarabien aufgeführten *Ῥαμμανῖται*. Als Raëmas Söhne werden zum Schluß Saba (שְׁבָא) und Dedan aufgeführt. Saba bezeichnet ohne Zweifel das im AT und bei den alten Geographen oft genannte Volk der Sabäer, die im südwestlichen Arabien wohnten und weithin teils mit den Erzeugnissen ihrer Heimat, Gold und Weihrauch (Jes 60, 6; Ez 27, 22), teils mit fremden Waren aus Indien und Afrika Handel trieben. Ihre Hauptstadt, Saba oder Marjab (vgl. Glaser a. a. O. II, 33), lag drei Tagereisen östlich von Ṣanʿā entfernt. Wie die zahlreich vorhandenen Inschriften beweisen, war ihre Sprache eine semitische. Von ihrer Geschichte wissen wir sehr wenig. Die Erzählung von dem Besuch der Königin von Saba bei Salomo 1 Kg 10 ist offenbar sagenhaft. Die assyrischen Könige Thiglathpilesar III. und Sargon empfingen von ihnen Tribut. Weder über die Ausdehnung ihrer Herrschaft noch über ihr Verhältnis zu den Minäern sind wir bisher genügend unterrichtet. Daß sie im AT bald zu Kusch, bald zu Sem, bald zu Jokhan, dem Sohne der Ketura Gen 25, 3, gerechnet werden, berechtigt durchaus nicht dazu, drei verschiedene Stämme der Sabäer anzunehmen. Die abweichenden Angaben erklären sich daraus, daß sich die Wohnsitze und die Verbindungen des Volks geändert haben, daß es neben den seßhaften Sabäern auch nomadisierende (Hi 1, 15) gegeben hat, daß sich endlich von dem Ganzen kleinere Gruppen abzweigten und ein Sonderdasein führten, wie sich das heute an den Stämmen Arabiens vielfach beobachten läßt. Zu den Fällen der letzteren Art wird auch gehören, wenn hier (und Gen 25, 3) Dedan neben Saba gestellt worden ist. Dedan erscheint im AT sonst in der Nachbarschaft Edoms Jer 49, 8 und

zwar an dessen Südgrenze Ez 25, 13; der Schriftsteller, der es hier zu Kusch rechnet, wird vermutlich einen Teil von Dedan meinen, der nach Süden gewandert ist und mit den Sabäern in Verbindung steht. Die Unterordnung der V. 7 genannten Landschaften und Stämme unter Kusch wird sich überhaupt so erklären, daß der Verfasser Kusch nicht auf Afrika beschränkt, sondern auch auf einen Teil der Westküste Arabiens ausdehnt, deren Bewohner mit dem oberen Gebiete des Nils in reger Verbindung standen oder in gewisser Weise davon abhängig waren. Daß er damit über ihre Sprache nichts aussagen will, tritt bei den Sabäern deutlich hervor, und wenn er diese unter Raëma ordnet, so meint er gewiß nicht die Blütezeit des sabäischen Reichs, sondern spätere Verhältnisse des Volkes.

Zwischen Ägypten und Kanaan, über die schon S. 709 f. geredet wurde, ist V. 6 Put genannt. Darunter ist das Land Punt zu verstehen, das nach den ägyptischen Inschriften die Küste östlich vom Nil wahrscheinlich im Norden der Kuschiten bezeichnet, aber auch das gegenüberliegende Gebiet der arabischen Küste in sich begreift. W. Max Müller a. a. O. 113 f. hält seine Bewohner für Verwandte der alten Ägypter, jedoch mit einem stärkeren Zusatz von Negerblut als diese.

Die Verbindung Kanaans mit Kusch, Ägypten und Put lehrt wieder, daß die sprachliche Verwandtschaft von dem Verfasser nicht als das Motiv seiner Darstellung benutzt wird. Ham umfaßt nach ihm in der Hauptsache die südlichen Völker am Nil und an den Küsten des Roten Meeres. Die S. 711, 43 erwähnte Auffassung Hams im AT deckt sich im allgemeinen damit. Weshalb er Kanaan dazu zählt, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Der Gegensatz Kanaans gegen Israel mag ihn dazu bewogen haben, vielleicht auch der Umstand, daß zu seiner Zeit (vgl. S. 713, 15) der Mittelpunkt der phönizischen Macht von der Küste Syriens nach der Küste Afrikas, nach Karthago, verlegt worden war. Freilich paßt das jahwistische Stück V. 15—19 schlecht dazu. Wenn die Einteilung Sem, Ham (statt Kanaan), Japhet erst vom Priesterkodex herrührt, so ließen sich bei der Benutzung älterer Stücke Ungleichheiten und innere Gegensätze gar nicht vermeiden. Die Voranstellung von Kusch fällt auf; sie würde den politischen Verhältnissen der 25. Dynastie (710—664) entsprechen. Hat der Verfasser ältere Vorlagen benutzt? Oder nimmt er Wanderungen an, die uns unbekannt sind?

Die Angaben des Priesterkodex über Sem sind in V. 22 f. enthalten. Über Elam vgl. den Art. Bd V S. 278 ff., über Assur den Art. Niniveh und Babylon Bd XIV S. 108 ff. Arphachsad (אַרְפַּכְשַׁד) hat man seit Bochart ziemlich allgemein auf die Landschaft Ἀῤῥαπαχῖτις (Ptolem. VI, 1, 2) am oberen Zab gedeutet, bei den Armeniern Aghbak, bei den Kurden Albâk. Da aber die letzten Konsonanten hierbei ohne jede Erklärung bleiben, so hat man diese Deutung neuerdings immer mehr aufgegeben und vermutet, wie schon in seiner Weise Josephus Antiq. I, 6, 4, in dem Worte eine Bezeichnung Babyloniens oder der Chaldäer (כֶּשֶׂד, vgl. Gen 22, 22). Für die drei ersten Konsonanten (ארפ) aus dem Arabischen die Bedeutung „Grenze, Gebiet" zu entnehmen, ist unzulässig. Cheyne und Jensen dagegen zerlegen das Wort, indem sie den Ausfall eines כ annehmen, in die beiden Bestandteile אַרְפַּךְ und כֶּשֶׂד. In dem ersteren sieht Cheyne mit Winckler die assyrische Stadt und Provinz Arabha westlich von Elam, zwischen dem Tigris und den Bergen von Medien, Jensen dagegen die Arrapachitis des Ptolemäus. Der zweite Bestandteil wird von beiden Gelehrten auf die Chaldäer gedeutet (ZatW 1897, 190; Zeitschr. für Assyriologie XV, 256). Hommel a. a. O. 212. 258. 293 ff. erklärt Arphachsad als gleichbedeutend mit Ur Kasdim Gen 11, 28. Lud wird allgemein von dem kleinasiatischen Volke der Lyder verstanden, die unter der Herrschaft der Mermnaden um 650 mit den Kimmeriern kämpften, um 590 durch Nebukadnezar vor der Vernichtung durch die Meder geschützt und 546 durch die Perser unter Kyros unterworfen wurden. Ihre Verbindung mit Sem beweist wieder, daß sich der Verfasser durchaus nicht von der Verwandtschaft der Sprachen leiten läßt. Auf einem Assurbanipalcylinder wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sich die Lyder den Assyrern gar nicht verständlich machen konnten (Delitzsch, Paradies 257); sie redeten also keine semitische Sprache. Zu Aram V. 22 und 23 vgl. den Art. Aram Bd I S. 770 ff.

Aus der Reihe der Semiten, wenn man sie als sprachverwandte Völker auffassen wollte, würden Elam und Lud ohne Zweifel herausfallen. Eine von Osten nach Westen fortschreitende Aufzählung der Völker und Länder darin zu sehen, befriedigt ebenfalls nicht, wenn sich auch die Stellung Arams ans Ende durch V. 23 rechtfertigen ließe. Mit Elam und namentlich mit Lud sind die Israeliten erst spät bekannt geworden, mit Lud wahrscheinlich nicht vor der Eroberung durch die Perser im 6. Jahrhundert. Lud als Teil des persischen Reichs hier genannt zu finden, ließe sich demnach verstehen; dann

stecken die von manchen in V. 2 vermißten Perser vielleicht in Elam, da dessen Hauptstadt Susa als Residenz der Perserkönige im AT genannt wird (Neh 1, 1). So wird man auch hier auf den Gedanken geführt, daß der Verfasser zum Teil nach politischen Verhältnissen die Länder und Völker gruppiert hat. Daß die in der älteren Geschichte Israels bekannten Gebiete und Stämme der Aramäer V. 23 nicht genannt werden, würde zu der späteren Zeit passen, in der die älteren Gruppen der Aramäer durch die geschichtlichen Umwälzungen verschwunden waren.

Der Name Sem ist häufig mit dem hebräischen Worte שם in der Bedeutung „Name, Ruhm" in Verbindung gebracht worden; B. Stade versuchte es als eine Abkürzung für בני שם = Namhafte, Edle, adeliges Herrenvolk zu fassen. Andere wollten darin die Bedeutung „Höhe" finden, die sie entweder auf den Himmelsgott oder auf die hochgelegene Heimat der Semiten beziehen wollten. Jedoch befriedigen diese Deutungen ebensowenig wie die von Ham und Japhet.

Der Gesichtskreis des Priesterkodex reicht schon ziemlich weit: im Norden bis an die Quellen des Euphrath und das Schwarze Meer, im Westen über die Meerengen von Gibraltar hinaus, im Süden in das heutige Nubien und das südliche Arabien hinein, im Osten bis Elam und Medien. Was wir vom Jahwisten haben, zeichnet sich in geographischer Hinsicht nur durch eine genaue Kenntnis der südarabischen Stämme vor dem Priesterkodex aus. Auch der größere Umfang des Horizonts spricht im allgemeinen für das jüngere Alter der Angaben des Priesterkodex (6 5. Jahrhundert). Eine Benutzung älterer Nachrichten durch den Verfasser ist jedoch nicht auszuschließen.

Die Verse 20 und 31 weisen nach ihrem Wortlaut klar darauf hin, daß der Verfasser in seinen drei Gruppen nicht nur verschiedene Stämme, Länder und Völker, sondern auch verschiedene Sprachen miteinander verbunden hat. Deshalb schon verbietet sich der Versuch, den Grund zur Einteilung des Verfassers in der sprachlichen Verwandtschaft oder Verschiedenheit der Völker nachzuweisen. Die moderne Unterscheidung von semitischen und hamitischen Sprachen lehnt sich zwar an die Völkertafel an, ist aber ein Erzeugnis der vergleichenden Sprachwissenschaft, deren Maßstäbe nicht auf das Altertum übertragen werden dürfen. Etwas weiter kommt man mit dem Gedanken, daß der geographische Gesichtspunkt für den Verfasser maßgebend gewesen sei: Japhet soll die Völker des Nordens, Ham die Völker des Südens, Sem die der Mitte umfassen. Aber wie kommen dann Elisa und Tharsis unter Japhet, Kanaan unter Ham, das entfernte Lud unter Sem? Auch der Jahwist würde die südarabischen Stämme gewiß nicht unter Sem gestellt haben, wenn er in Sem die Völker der Mitte gesehen hätte. Im einzelnen und beiläufig haben geographische Rücksichten den Verfasser gewiß oft geleitet. Aber es scheint doch geboten zu sein, für den Verfasser des Priesterkodex noch mehr als für den Jahwisten die Rücksicht auf geschichtliche und politische Verhältnisse mit in Anschlag zu bringen, wenn man seine Anordnung der Völker und Länder verstehen will. Nach streng wissenschaftlichen Maßstäben ist er ebensowenig verfahren wie der Jahwist. Er verwendet den geographischen und den geschichtlichen Gesichtspunkt, je nachdem der eine oder der andere ihm passend erscheint. So setzt er die kleinasiatischen Völker aus geographischen Gründen zu Japhet, Lud aber aus politischen Gründen, wie es scheint, zu Sem u. s. w. Daneben mögen ihn auch Nachrichten oder Sagen über die Abstammung der Völker bestimmt haben. Auf diesem Gebiete können wir den Gelehrten des Altertums aber am wenigsten folgen, weil ihre und unsere Kenntnisse sich gerade da am wenigsten decken, ja sich oft widersprechen.

Schon oben S. 710, 50 ff. ist darauf hingewiesen worden, daß die Völkertafel nicht alle Völker der damals bekannten Welt aufzählen will. Man darf daher die Völkertafel nicht als eine vollständige Übersicht über die den Israeliten bekannten Völker oder gar über die Völker der Welt überhaupt ansehen. Das haben spätere jüdische und christliche Gelehrte allerdings gethan, indem sie die Zahl 70 herauslesen wollten, 34 für den Priesterkodex, 36 für den Jahwisten (vgl. das jerusal. Targum zu Gen 11, 8). Aber abgesehen davon, daß sich die Zahl nur künstlich erreichen läßt, könnte höchstens davon die Rede sein, daß der Redaktor, der die beiden Quellschriften miteinander verbunden hat, diese Zahl im Auge gehabt hätte. Dem Anschein nach hat er aber nicht für diese Zahl gearbeitet. Für die Beurteilung des Ganzen ist von wesentlicher Bedeutung, daß man die Stücke des Jahwisten und des Priesterkodex auseinander hält und sie für sich zu verstehen trachtet. Deshalb ist auch der Versuch verfehlt, die Angaben der Völkertafel auf e i n e r Karte darzustellen.

In dem gegenwärtigen Zusammenhang der Genesis bildet die Völkertafel den Übergang von der Geschichte der gesamten Menschheit zur Geschichte der Erzväter Israels.

Alle Menschen und Völker gehen auf einen Stammvater, Noah und Adam, zurück (Gen 1, 26; 9, 6; vgl. Hi 31, 15); aber die Geschichte dieser Völker ist nicht die Geschichte des Heils, das Gott unter der Menschheit für sie vorbereiten will. Das Heil beginnt mit den Stammvätern Israels, um durch ihre Vermittelung zu einem Segen für die Völker zu werden (Gen 12, 2 f.). Dieser Zusammenhang gehört ohne Zweifel dem Priesterkodex 5 an (vgl. Gen 1; 9 u. 17), wahrscheinlich auch dem jehowistischen Buche. Ob der ursprüngliche Jahwist schon nach diesem Gesichtspunkte gearbeitet hat, ist zweifelhaft. **Guthe.**

Voetius, Gisbertus, gest. 1. Nov. 1676. — Corn. Gentman, Allon Bachat ofte lyckpredicatie, over de dood van den hoog beroemden Heere G. Voetius, over 2 Sam. 3, 38; Andr. Essenius, Oratio funebris in obitum G. Voetii, Ultraj. 1677; A. C. Duker, School- 10 gezag en eigen onderzoek. Hist.-krit. studie van den strijd tusschen Voetius en Descartes, Leiden 1861; ders., Gisbertus Voetius, I, II, 1. 2 (noch nicht weiter erschienen), Leiden 1897—1907; G. H. Lamers, Voetius en de dienst des Woords (Stemmen voor Waarheid en Vrede, 1879, I blz. 607—624).

Einer der einflußreichsten und berühmtesten Männer in der niederländisch-reformierten 15 Kirche des 17. Jahrhunderts war Gisbertus Voetius, seit 1634 Professor der Theologie zu Utrecht und daselbst im Jahre 1676 gestorben. Er wurde am 3. März 1589 (nicht 1588 wie RE[2] s. Duker G. V. I, 7) geboren zu Heusden in Holland aus einem alten und ansehnlichen Rittergeschlecht, das früher bei Bilderbeek in Westphalen wohnte. Seine Eltern, Paulus Voet und Maria de Jageling, waren sehr achtungswürdige Leute, welche 20 durch den Krieg große Verluste erlitten hatten. Nachdem ihn der Rektor des Gymnasiums seiner Vaterstadt, der gelehrte Franco Odolphi, für die akademischen Studien vorbereitet hatte, wurde er im Jahre 1604 nach Leyden geschickt, um dort die Theologie zu studieren.

Unter die Stipendiaten des Staatenkollegiums aufgenommen, zeichnete sich der 25 jugendliche Student, „ingenio magnus, corpore parvus", sehr bald durch einen eisernen Fleiß aus, dem ein stählernes Gedächtnis zu Hilfe kam; dort wohnte er nach weiteren propädeutischen Vorbereitungen bald den theologischen Vorträgen eines Gomarus, Arminius und Trelcatius jr. bei. Es war jedoch ganz besonders der erste dieser drei Männer, welcher einen entscheidenden Einfluß auf die Richtung seines Denkens und Arbeitens erlangte 30 und in seinen Augen bald der „magnus theologus et venerandus praeceptor" war, dessen „gratus discipulus" er sich später nannte. Mit Petrus Bertius, dem Regent des Staatenkollegiums, der ein Anhänger des Arminius war, stand er auf gespanntem Fuß. Durch seinen Scharfsinn und seine Kühnheit im Verteidigen der streng calvinistischen Prädestinationslehre machte er schon bald von sich reden. Nach vollbrachter akademischer 35 Laufbahn erhielt er im Jahre 1611 die Predigerstelle in dem Dorfe Vlijmen, mitten unter einer zahlreichen, römisch-katholischen Bevölkerung, und sah seine Bemühungen zur Ausbreitung des Protestantismus in deren Mitte mit so erwünschtem Erfolge gekrönt, daß sich die Zahl seiner Gemeindeglieder bald verdoppelt hatte. Im folgenden Jahre verheiratete er sich mit Deliana van Diest, einer nicht unbemittelten Bierbrauerstochter. 40 Nachdem die reformierte Gemeinde in Rotterdam ihn vergebens berufen hatte, nahm er im Jahre 1617 einen Ruf nach seiner Vaterstadt Heusden an, teils aus Anhänglichkeit an diese; doch insonderheit trieb es ihn, dem dort mehr und mehr zunehmenden Remonstrantismus entgegen zu arbeiten. Mit großem Eifer war er im Dienste am Evangelio dort tätig, so daß er selbst achtmal in der Woche predigte und manchmal zugleich auch 45 als Vorleser und Vorsänger auftrat. Auch widmete er sich mit allem Fleiß dem Studium, nicht nur der Theologie, sondern auch besonders der arabischen Sprache. Zu gleicher Zeit trat er als Privatdozent auf in einzelnen Fächern der theologischen Wissenschaft, in der Logica, Physica und Metaphysica, in den orientalischen Sprachen, und der Unterricht, den er gab, wurde gepriesen als echt methodisch. Im Jahre 1618 wurde er als Ab- 50 geordneter zu der Dortrechter Synode entsendet, wo er einen bedeutenden Einfluß auf den Gang der Verhandlungen in dieser Kirchenversammlung ausübte und für die Zwecke der Kontraremonstranten mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln eiferte. Nach und nach dehnte er, von seinem kleinen Standorte aus, seine unermüdete Thätigkeit weiter und weiter aus, so daß er stets mehr bekannt und bei Allen, die einer strengen Rechtgläubigkeit zugethan 55 waren, geliebt und geschätzt wurde. Größere Gemeinden begehrten ihn als Prediger. So bekam er 1626 einen Ruf nach 's Gravenhage und 1628 nach Haarlem. Er blieb aber vorläufig in Heusden. Eine Zeit lang predigte er zu Gouda, um dort den in dieser Gemeinde eingedrungenen Arminianismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, und als

im Jahre 1630 Herzogenbusch („das Niederländische Rom") durch die Truppen der Generalstaaten den Spaniern entrissen worden, entledigte er sich mit gleicher Treue der ihm übertragenen Aufgabe, in jener Stadt nämlich die Angelegenheiten der reformierten Gemeinde zu ordnen. Sein fester Standort blieb indessen Heusden, bis er im Juni 5 1634 (nicht 1637 wie Max Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der Rhein.-Westph. Evangel. Kirche II, 1, S. 142 berichtet) mit einem Gehalt von 1200 Gulden (2000 Mk.) als Professor der Theologie und morgenländischen Sprachen an der neugegründeten Illustre-Schule zu Utrecht angestellt wurde, nachdem der berühmte Prof. d. Theol. Henricus Alting aus Gröningen einen Ruf abgelehnt hatte. In Utrecht sollte Voetius nun für den Rest 10 seines Lebens arbeiten und kämpfen. Während seines langjährigen Pfarramtes hatte er sich um die Kirche sehr verdient gemacht, so daß die Klasse von Gorinchem, worunter die Gemeinde von Heusden ressortierte, als sie Voetius dimittierte, ihm das Zeugnis gab „rev. et doctissimum virum d. Voetium abhinc annos circiter viginti tres classis nostrae membrum fuisse, ac se continuo praestitisse strenuum doctrinae ortho- 15 doxae propugnatorem, sincerum pietatis ac εὐταξίας ecclesiasticae assertorem, ipsumque diligenti sua praesentia classicales conventus nostras ornasse, piis prudentibusque consiliis ac cordatis auxiliis in rebus arduis ad ecclesiae aedificationem spectantibus fideliter juvisse, onera sibi a classe imposita promte fortiterque sustinuisse, atque ita industriam suam ac zelum in caussa Dei 20 abunde nobis probasse".

Mit einer Antrittsrede „De pietate cum scientia conjungenda" (herausgegeben mit seinen Exercitia pietatis, Gorinchem 1644. Holl. Übersetzung von J. Westerhuis, Breukelen 1902) trat Voetius am 21. August 1634 in seiner Würde als Professor in Utrecht auf, wo sein Wirkungskreis sich noch mehr ausdehnte, als er am 25. Februar 25 1637 noch dazu das gewöhnliche Hirten- und Lehramt bei der Utrechter Gemeinde übernahm. Sehr groß wurde besonders sein Einfluß, als die Illustre-Schule von Utrecht im Jahre 1636 zu einer wirklichen Hochschule erhoben ward, wo Voetius, der kurz darauf (13. Aug. 1636) zu Gröningen, promotore Gomaro, den Doktorrang erlangt, berufen war, eine ansehnliche Stelle zu bekleiden. Er weihte am 13. März 1636 die neue Uni- 30 versität ein mit einer Predigt im Dom über den Text Lc 2, 46 („Sermoen van de nutticheydt der academien ende scholen, mitsgaders der wetenschappen ende consten die in de selve gheleert werden", Utrecht 1636, in 4°; 2. Aufl. Amsterdam 1655 in 12°). Mit Unrecht sagt van Oosterzee (RE² XVI, 554), daß er in demselben Jahre eine „Probe von der Kraft der Gottseligkeit" herausgab. Dieser Schrift („Proeve 35 vande cracht der godtsalicheyt", Amst. 1628, 2. Aufl. Utrecht 1656) ist von ihm geschrieben i. J. 1627, als er noch Prediger zu Heusden war, und gerichtet gegen Daniel Tilenus, den früheren Professor der Theologie zu Sedan. Sie darf zur Charakterisierung seiner Richtung höchst merkwürdig genannt werden. So sehr nämlich Voetius ein Verteidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit war, ebenso sehr war er zugleich von dem Be- 40 wußtsein durchdrungen, daß ein rechtgläubiges Bekenntnis nichts bedeute ohne einen Gott geheiligten Wandel. Zur Beförderung hiervon hatte er als Prediger zu Heusden das Büchlein von Thomas a Kempis „de imitatione Christi" und die asketischen Schriften des Praktikalisten W. Teellinck (s. Bd XIX S. 472), den er als „theologum πρακτικώτατον" hoch verehrte, seinen Gemeindegliedern öfter ausdrücklich empfohlen, und auch als Professor 45 zu Utrecht suchte er unter den Studenten der Theologie denselben praktischen Geist möglichst anzuregen, ungefähr in gleicher Weise, wie sein Amtsgenosse Amesius dieses an der Hochschule zu Franeker that. Auch von der Kanzel herab bestrafte er laut und kräftig die Irrlehre der Remonstranten, sowie die üppige Lebensweise der Utrechter Aristokratie. Musterhaft in Bezug auf pastorale Pflege und Thätigkeit, unterrichtete er sogar die kleinen 50 Kinder in dem Waisenhause mit der aufmerksamsten Sorgfalt, so daß er von Groß und Klein auf den Händen getragen wurde. Seine Kollegen ehrten ihn, die Magistratspersonen achteten ihn und schmeichelten ihm manchmal, obwohl seine puritanische „Precysheyt" (Gewissenhaftigkeit) und sein Bekämpfen von allerlei Sünden ihm zu gleicher Zeit viele Feinde machte. Man verglich ihn mit Jethro, der Israel in der Wüste zum Führer 55 diente, mit Joseph, den seine Brüder zwar heftig bekämpften, den aber Gott sichtbar gestärkt hatte. Noch heutigen Tages wird die Straße, in der seine im September 1907 abgebrochene Wohnung stand, nach seinem Namen genannt, und sein gut getroffenes Bild, von Rembrandt oder einem seiner besten Schüler gemalt, ziert das Senatszimmer der Universität.

60 Es war indessen nicht nur seine Frömmigkeit, sondern hauptsächlich seine ausgedehnte

Gelehrsamkeit, weshalb Voetius von so Vielen als eine Zierde seines Kreises und ein Licht seines Jahrhunderts betrachtet wurde. Ein unbegrenzter Forschungstrieb spornte ihn an, wo möglich alles zu lesen, was nur einigermaßen in seinen Bereich kam, insonderheit von der polemischen Litteratur seiner Tage, weshalb man ihn, nach dem Berichte eines Zeitgenossen, einen Bücherverschlinger (helluonem librorum) zu nennen pflegte. In der 5 strengsten Jahreszeit konnte man ihn schon morgens um 4 Uhr in seinem Studierzimmer finden, umringt von seinen Büchern, deren Inhalt er seinen akademischen Zuhörern mitteilte oder in seine zahlreichen Werke aufnahm. Außer der Gottesgelehrtheit gab er auch noch Unterricht im Hebräischen, Arabischen und Syrischen, nicht nur publice, sondern auch privatim, während er noch außerdem die Studierenden durch Wort und Beispiel 10 ermunterte, exercitia pietatis zu halten, wodurch man in brüderlicher Zusprache und Ermahnung so viel wie möglich das geistliche Leben untereinander zu erwecken und zu stärken suchte. Von Fern und Nah kamen Zuhörer zusammen, die seinen Rat und seinen Unterricht suchten und in dem christlich-wissenschaftlichen Kreis, der sich rings um ihn bildete, sehen wir den unermüdeten Professor Andr. Essenius, den gottesfürchtigen Prediger 15 und geistlichen Liederdichter Jod. van Lodenstein (s. Bd XI S. 572) und die reichbegabte und fromme Jungfrau Anna Maria van Schurman als Sterne erster Größe hervortreten. Nicht weniger als 42 Jahre lang war es ihm vergönnt, seinen Katheder mit Ehre zu betreten, unerschütterlich und getreu auf dem einmal eingenommenen Standpunkte. Viele Stürme im Staate und in der Kirche hat er entstehen sehen, doch auch die Ruhe nach 20 dem Sturme hat er erlebt. So war es ihm insonderheit ein peinlicher Augenblick, als er die altehrwürdige Domkirche, in welcher er seit vielen Jahren das Evangelium der Reformation gepredigt hatte, im Jahre 1672 bei dem nur kurzen Triumphe Ludwigs XIV. über die vereinigten Provinzen eine Zeit lang dem römisch-katholischen Gottesdienste zurückgegeben sah. Sein Vertrauen auf den Herrn blieb aber unerschütterlich und das 25 Wort des Athanasius: „nubicula est, transibit", war das Trostwort, das er öfter seinen bekümmerten Freunden zurief. Wirklich sah er denn auch diese dunkle Wolke wieder vorbeiziehen, er durfte noch hienieden die Befreiung der Kirche und des Vaterlandes mitfeiern. Nach einem Leben reich an Mühe und Streit sehnte sich der 87jährige Greis nach Frieden und Ruhe und entschlief den 1. November 1676 mit den Worten auf den 30 Lippen: „desidero te millies, mi Jesu, quando venies, me laetum quando facies, me de te quando saties?"

Voetius Söhne Paulus (geb. 7. Juni 1619, gest. 1. August 1667) und Daniel (geb. 30. Dezember 1629, gest. 29. Juli 1660) sind mit ihm Professoren zu Utrecht gewesen, der erste in der Rechtswissenschaft, der zweite in der Philosophie. Beide haben sich durch 35 ihre Arbeit und Schriften berühmt gemacht und waren von ähnlicher Geistesrichtung wie der Vater. Ein dritter Sohn, Nikolas (geb. 1636, gest. 1679) war Prediger zu Heusden und seit 1677 zu Utrecht. Sein Enkel Johannes (geb. 3. Okt. 1647, gest. 11. Sept. 1713), Sohn des Paulus Voetius, hat das juristische Professorat bekleidet erst zu Herborn und später zu Utrecht. Zwei Töchter, Maria und Elisabeth, starben unverheiratet. 40

Es ist nicht leicht, über die Licht- und Schattenseiten in der theologischen Wirksamkeit von Voetius ein vollkommen unparteiisches Urteil auszusprechen. Das Urteil wird immer verschieden ausfallen, je nach der Stellung, in der man selbst zu der von ihm bekannten und verteidigten Wahrheit steht. So war es schon während seines Lebens: derselbe Mann, der von den einen bis in den Himmel erhoben wurde, ward von den 45 anderen bis in den tiefsten Abgrund verwünscht. Man hat eine Medaille zu seiner Ehre geprägt, aber auch getrachtet, ihn zu beschimpfen mit dem Distichon:

„Voetius odit, alit, fallit, defendit, adoptat,
Pacem, dissidium, patres, absurda, malignos".

Wem es jedoch ernst ist mit dem Spruche: „non ridere, nec ludere, sed intel- 50 ligere", der muß zuvörderst sich ganz auf dem Standpunkt jener Zeit zu versetzen trachten. Der Arminianismus suchte, im Bunde mit einer mächtigen Staatspartei, in der niederländisch-reformierten Kirche die einmal gelegten Fundamente der kirchlichen und weltlichen Autorität so viel wie möglich zu untergraben und unter dem schönen Wahlspruch der Liberalität Grundsätze einzuführen, welche nach Voetius' innigster Überzeugung 55 den calvinistisch-niederländischen Kirchen nicht nur gefährlich, sondern todbringend waren. In seinem Gewissen hielt er sich für verpflichtet, diese Grundsätze ohne Ansehen der Person bis aufs Blut zu bekämpfen. „Cogitabam mihi divinitus dici: hoc age", schreibt er irgendwo (Polit. Eccles. I, p. 813), wo er von den Beweggründen spricht, die ihn bestimmt hatten, in seiner Jugend den Ruf nach seiner Vaterstadt anzunehmen, und zu 60

allen Zeiten war es sein höchster Ehrgeiz, ein kirchlicher Herkules zu sein, der den Augiasstall so viel wie möglich reinigte und die greulichen Ungeheuer erlegte. Darauf war denn auch sein ganzes Leben und Wirken gerichtet. Schon als Prediger in Heusden zeigte er sich als ein kraftvoller und zu fürchtender Bekämpfer des Arminianismus. In 5 der großen Synode zu Dordrecht 1618/19 hatte er Sitz und Stimme und hat er mitgearbeitet, das Urteil über die Remonstranten auszusprechen, während seine oben schon genannte Schrift „**Proeve vande cracht der godtsalicheyt**" gegen die Lehre und Praxis der Remonstranten gerichtet war. Auch als Professor zu Utrecht setzte er den Streit gegen die Remonstranten fort in seinen Schriften „**Thersites heautontimorumenos**" (Ultraj. 10 1635) und „**Catechisatie over den Catechismus der Remonstranten**" (Utrecht 1641). In seinen Vorlesungen und Disputationen bekämpfte er fortwährend die Lehrsätze der Remonstranten, welche um sich fressen „wie der Krebs in den heilsamen Worten Christi" (Duker t. a. p. II, 69, 70).

Voetius Exegese war nicht darauf eingerichtet, erst noch einmal zu untersuchen, was 15 nach dem Schriftwort religiöse und christliche Wahrheit genannt werden sollte, sondern um auf philologischem Wege die Wahrheit des schon angenommenen kirchlichen Systems zu beweisen, von dem nun einmal kein Titel noch Jota fallen durfte. So fehlte ihm oft bei aller Gelehrsamkeit jene Geistesfreiheit und Unabhängigkeit, die jetzt mit Recht als die erste Zierde des wissenschaftlichen Auslegers der hl. Schrift angesehen wird. Als 20 Exeget stand er weit unter Calvin, dessen Lehre er verteidigte. Seine Dogmatik trug sowohl hinsichtlich der Form als des Inhaltes einen ganz scholastischen Charakter, und gewiß hat Tholuck nicht ganz Unrecht, wenn er sich (Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts II, 216) über die „barbarische Kunstterminologie" in seinen Schriften beklagt. Zum Beweise hiervon nennen wir seine **selectae disputationes theologicae** (5 **tomi**, 25 **Ultrajecti** 1648—1669, sehr selten), von denen besonders die drei ersten Bände als Darstellung seines ganzen theologischen Systems betrachtet werden können (die beiden letzten Bände sind praktischen Inhaltes. D. A. Kuyper gab **D. Gysberti Voetii Selectarum Disputationum fasciculus** heraus, Amstelod. 1887). Die ganze Methode der Behandlung verrät den Scholastikus, der durch endlose Begriffsbestimmungen und sophistische Unter-30 scheidungen nicht selten die Dinge eher dunkler als deutlich macht. Seine Sprache ist nichts weniger als gereinigt, seine Methode nicht syllogistisch, sondern trocken, und wenn der Apostel Paulus zurückkäme und vernähme die oft von Voetius mit großer Weitschweifigkeit behandelten Fragen, so würde er nicht angestanden haben, seine Warnung gegen die *ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι καὶ ἔρεις κτλ.* Ti 3, 9 zu wiederholen. Diese 35 Scholastik war ihm das willkommene Hilfsmittel zur Verteidigung eines strengen Calvinismus, von welchem er nicht die geringste Abweichung duldete. Infolge dessen wurde seine Richtung vorwiegend polemisch, und die aristotelische Philosophie, wie diese nach und nach durch die christliche Lehre modifiziert und verbessert worden, war eine der festen Säulen seines Gebäudes und zugleich die demütige Dienerin der von ihm vorgetragenen 40 und gelehrten Theologie. Auf Grund der Autorität der hl. Schrift forderte er von seinen Schülern ein gläubiges Annehmen der theologischen Mysterien und unterwarf jedes Dogma einer haarfeinen Analyse, der alsdann eine scholastische Synthese folgte. Für die zwinglianische oder auch melanchthonische Richtung vieler Theologen seiner Zeit hatte er keine Sympathie, auch fanden nicht allein die bekannten Gegner, sondern ebenso auch die halben 45 Freunde und verzagten Verteidiger alles dessen, was bei ihm als Wahrheit galt, keine Gnade in seinen Augen. Von dem „Philologen" Grotius war er weniger als viele Andere eingenommen und Erasmus nannte er einen Arianer, Pelagianer, Sozinianer und Sceptiker. „**Dubitatio non potest dici principium sapientiae theologicae, sive inchoans, sive praeparans aut disponens, sive fundans**", war sein Wahlspruch 50 (Disp. Sal. III, 831) und jeder, der also auch nur einigermaßen dafür angesehen werden konnte, den Samen des Zweifels auszustreuen, den haßte er mit vollkommenem Haß. Calvinist in der Lehre, war er es auch in seiner Vorstellung von der Stellung der Kirche zum Staate. Deswegen war er denn auch ein heftiger Gegner jedweden Patronats, das der Staat über die Kirche ausübte (s. seine Politic. Eccles. Amst. 1663—1676, 3 tom. 55 in 4 vol., sehr selten. D. F. L. Rutgers und D. Ph. J. Hoedemaker gaben **Tractatus selecti de Politica Ecclesiastica** heraus. 2 **fasciculi**. Amst. 1885, 1886) und stets drang er darauf, daß die Kirche ihre geistlichen Angelegenheiten selbst regieren und ihre Diener selbst anstellen sollte. Seine Begriffe hierüber wurden von Ludovicus Molinäus bestritten, der ihn in einer scharfen Gegenschrift (London 1668) der allgemeinen Verachtung preiszugeben 60 suchte. Heftiger noch und anhaltender war sein Streit mit dem kampflustigen Maresius,

Professor und Prediger in Herzogenbusch, später Professor zu Gröningen (s. Bd XII S. 298). Wie stark anti-römisch Voetius war, hatte er schon früher gezeigt in seiner „**Desperata causa Papatus**" (Amst. 1635), einem dicken Band, geschrieben gegen den Löwener Prof. Cornelius Jansenius, seit 1636 Bischof von Ypern. Der Streit mit Maresius betraf eine sehr alte röm.-kath. Brüderschaft (die Brüderschaft unserer Lieben Frauen) in Herzogenbusch, die bei der Übergabe dieser Stadt aus den Händen der Spanier in die der Generalstaaten geschont worden war, von welcher nun Voetius behauptete, kein reformierter Magistrat dürfe eine solche Brüderschaft, „**in se et per se mala, pessima, abominanda, detestanda**", innerhalb der Stadtmauern dulden (s. sein „**Specimen assertionum partim ambiguarum aut lubricarum, partim periculosarum, Ultraj.** 1642, gewöhnlich citiert als „**Confraternitas Mariana**". Ein Exemplar dieses äußerst seltenen Werkes ist zu finden in der Bibliothek der Universität zu Utrecht). Mehr als 25 Jahre lang wurde dieser Streit von beiden Seiten mit abwechselndem Glücke geführt, auch andere Punkte wurden nach und nach in diesen Kampf hereingezogen und vielleicht würde er erst mit dem Tode einer der beiden Parteien ein Ende genommen haben, hätten es nicht beide für nötig erachtet, sich die Hand der Versöhnung zu reichen, um vereinigt einen neuen Kampf zu beginnen gegen den gemeinschaftlichen Feind — Johannes Coccejus.

Joh. Coccejus (s. d. A. Bd IV S. 186 ff.) trat als Verteidiger einer freieren Richtung auf, die durch eine selbstständige Exegese unterstützt wurde und die Praxis des Christentums vielleicht zu viel in den Hintergrund stellte. Ursache genug für Voetius, dem Wunsche seiner Freunde zu willfahren und, wie ein vom Scheitel bis zur Sohle geharnischter Ritter, gegen ihn in die Schranken zu treten. Im Jahre 1666 ließ er durch den ungarischen Studenten Stephanus Eszeki eine Disputation über die beiden Worte *ἄφεσις* und *πάρεσις ἁμ.* verteidigen, welchen Worten Coccejus eine scharf geschiedene Bedeutung beigelegt hatte, nachdem schon einige Jahre früher (1658) sein Schüler und Amtsgenosse Andreas Essenius die Ansicht des Coccejus hinsichtlich des Sabbaths mit allem Nachdruck bekämpft hatte (Voetius selbst hatte schon im Jahre 1627 die genaue Innehaltung des Sabbaths verteidigt in einer Flugschrift „**Lacrymae crocodili abstersae**"). Das Bedenken, daß die coccejanische Föderaltheologie sich in ihrer konsequenten Entwickelung mit einer strengen Prädestinationslehre auf die Dauer unmöglich vereinigen ließe, trieb Voetius zu verdoppelter Heftigkeit an. Nach dem Zeugnisse aller seiner Freunde gewann er schon in seiner ersten Gegenschrift gegen den neuentdeckten Ketzer einen glänzenden Sieg, während bei weitem der größte Teil der Lehrer und Glieder der Kirche sich auf seine Seite scharten als das anerkannte Haupt der orthodox-puritanischen Richtung. Indessen auch Coccejus schwieg nicht und so brach ein Streit los, der eine lange Reihe von Jahren hindurch die niederländisch-reformierte Kirche bis in ihre Grundfesten erschüttert hat. Wir können hier die Geschichte dieses Streites nicht verfolgen (vgl. Max Göbel a. a. O. S. 155 ff.), genug, daß er bald nicht nur einen theologischen und kirchlichen, sondern auch einen politischen, ja persönlichen Charakter erlangte, wobei leider von beiden Seiten das Gebot der Liebe nur allzusehr vergessen wurde. Die strengen Voetianer hatten gewöhnlich eine orangistische, die Coccejaner hingegen eine republikanische Richtung, und erst Jahre nach dem Tode der ersten Kämpfer wurde der Friede ohne Auflösung der Kirche wiederhergestellt, oder wenigstens ein Waffenstillstand geschlossen, als man, nicht ohne Einfluß des Staates, gezwungen ward, einander in Liebe zu tragen und man z. B. in Amsterdam beschloß, bei jeder Berufung eines Predigers abwechselnd und der Reihe nach, erst einen Voetianer, dann einen Coccejaner und dann einen Lampianer (die praktisch asketische Richtung) zu berufen.

Heftig insonderheit war der Streit, welchen Voetius gegen die nach seiner Überzeugung mit der christlich reformierten Theologie unvereinbare cartesianische Philosophie geführt hat. Anfänglich hielt er sich still, als (1637—1639) der Professor der Philosophie zu Utrecht, Henricus Renerius, bei seinen öffentlichen und privaten Vorlesungen der Methode von Descartes folgte. Als aber darauf (1639—1642) dessen Nachfolger Henricus Regius (De Roy) dieselben Fußstapfen betrat, stand Voetius, dem er teilweise seine Anstellung als „**Professor medicinae extra-ordinarius**" im Jahre 1638 zu verdanken hatte, als **Rector magnificus** der hohen Schule öffentlich gegen die neue Methode auf und ließ verschiedene Dissertationen gegen ihn verteidigen. Er wußte es sogar soweit zu bringen, daß Regius seine philosophischen Vorlesungen einstellen mußte, obschon man ihn in seinem Amte ließ. Er behauptete bei Gelegenheit einer von ihm präsidierten Disputation am 24. Dezember 1641, „daß diejenigen, welche sich mit der alten scholastischen Methode nicht vereinigen könnten, sondern eine neue Philosophie von Car-

tesius erhofften, den Juden gleich wären, die noch immer ihren Elias erwarteten, um sie in alle Wahrheit zu leiten". Er wußte ein öffentliches **Judicium** von der Mehrzahl der Utrechter Professoren herauszulocken, in welchem es verboten wurde, die neuere Methode der Philosophie bei dem Unterrichte zu gebrauchen und die Ruhe der Hochschule durch 5 einen Angriff auf die alte Schule zu stören; auch nahm er keinen Anstand die Grundsätze seiner Gegner denen des berüchtigten atheistischen Philosophen Vanini gleichzustellen. Besonders fühlte er sich jedoch berufen, auch Cartesius selbst zu bekämpfen (1642—1647), da er ja Regius nur als eine „**simia mendacis Galli, mendacior ipso**" betrachtete. Durch seinen Schüler und Freund, später einen seiner heftigsten Gegner, Martinus Schoock, 10 Professor der **Logica** und **Physica** zu Gröningen, ließ er eine Streitschrift verfertigen unter dem Titel: „**Admiranda methodus novae philosophiae Renati des Cartes Traj. ad Rhen.** 1643 (auch unter dem Titel: „**Philosophia Cartesiana**" s. Duker **t. a. p. II**, 178). Cartesius antwortete in einer **Epistola ad celeberrimum virum Gisbertum Voetium** (Amst. 1643), die er nicht allein diesem, sondern auch dem Magistrate 15 zu Utrecht zukommen ließ und derentwegen er bald zur Verantwortung vor diesen letzteren gerufen wurde. Voetius seinerseits fuhr fort, Cartesius als einen verkappten Jesuit („**Jesuitastrum**"), „**sub Ignatii Loyolae sidere natum**", anzuschwärzen, der heimlich von seinem Orden ausgesandt sei, Zwist und Zwietracht in den niederländischen Gegenden auszustreuen (Über Descartes und die cartesianische Philosophie schrieb Voetius 20 **u. a.** in seiner **Disputt. select. I**, 815—816, 1154, 1158—1160; **II**, 1107; **III**, 642, 847—860 **passim**; **IV**, 750—752; **V**, 121, 260, 426, 429, 434, 470, 476—479, 487—491, 522—526, 579, 645, 713—714, 763; in seine **Politic. eccles. III**, 719—725 **passim**; und in seine **Bibl. stud. theol. p.** 674—675). Zugleich stellte er jeden Anteil an der Schrift von Schoock, dessen Cartesius ihn verdächtigte, mit allem Nachdruck 25 in Abrede. Er wußte es so weit zu bringen, daß Cartesius durch eine öffentliche Akte des Magistrats von Utrecht als Lästerer und Verbreiter lügnerischer Schriften verurteilt wurde. Damit war jedoch der Streit noch nicht definitiv beendet. Bei der offiziellen Untersuchung der Sache durch den akademischen Senat zu Gröningen erklärte Schoock, daß er die „**Admiranda methodus**" nicht nur auf das Zureden von Voetius herausgegeben, 30 sondern daß dieser auch nicht wenig darin zum Nachteil von Cartesius verändert habe. Indessen hatte auch Cartesius die Hilfe des französischen Gesandten angerufen, welcher sich an den Statthalter Friedrich Heinrich wendete, der die Utrechter Provinzialstaaten ersuchte, dem Magistrat zu befehlen Cartesius Genugthuung zu geben. Deswegen und infolge der Erklärung von Schoock, welche Voetius vergebens zu widerlegen suchte, hielt der Magistrat 35 es für das beste, das ausgesprochene Urteil zurückzunehmen und die Schmach wieder von Cartesius zu nehmen, die Sache ferner unberührt zu lassen und womöglich der Vergessenheit anheimzugeben. Er verbot deshalb am 2. Juni 1645 das Drucken, Herausgeben und Verkaufen von Büchlein und Schriften **pro** oder **contra** Cartesius. Mittlerweile fuhr Voetius noch eine Zeit lang fort, mit ungeschwächtem Mute die „**fanatica et fantastica** 40 **philosophia Cartesiana**" zu bekämpfen. Die Geschichte jener Zeit ist in allen ihren Einzelheiten genau beschrieben in der interessanten, freilich mit kritischer Sichtung zu benützenden **Disquisitio hist. theol. de pugna Voetium inter et Cartesium, Lugd. Bat.** 1681. Vor allem ist es bei der Beurteilung dieses Streites nötig, den strengen kirchlichen Standpunkt des Voetius wohl im Auge zu behalten. Jetzt, 45 nachdem mehr als zwei Jahrhunderte nach dem Streite vorbeigegangen sind und die cartesianische Philosophie schon ein halbvergessenes Glied in der Entwickelungskette der neuen Philosophie geworden ist, jetzt ist es nicht schwer, auf ihren bekümmerten Antagonisten mit vornehmer Geringschätzung als auf einen beschränkten Zionswächter herabzusehen. Es sei auch ferne von uns, behaupten zu wollen, daß der persönliche 50 Charakter des Voetius sich in diesem Streite immer von einer günstigen Seite geoffenbart habe. Von der weisen Vorschrift des Herrn: Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben, hat er nur gar zu oft die zweite Hälfte vergessen, und auch hier hat es sich erwiesen, daß man auch zu der reformierten Kirche gehören kann und bis zu einem gewissen Grade wenigstens jenem traurigen Prinzip huldigen: Der 55 Zweck heiligt die Mittel. Andererseits darf jedoch nicht vergessen werden, daß Voetius nach seiner Überzeugung meinte, die Sache des Herrn und seiner Kirche mehr als seine eigene Ehre zu verteidigen, und daß ihm bei seiner bekannten Individualität und scholastischengbegrenzten Richtung, nichts so schwer fallen mußte, als sich mit vollkommener Objektivität auf den Standpunkt seiner Gegner zu versetzen. Kein Wunder, daß er ihm öfter 60 mit einer unseligen Konsequenzmacherei oder infolge eines jämmerlichen Mißverständ-

nisses Behauptungen andichtete, von denen Cartesius wahrlich nicht mit Unrecht erklärte, es schaudere ihm davor. Wenn er der Person des Cartesius und seinen Schülern entgegenarbeitete, so hatte er indessen nichts anderes im Auge, als die cartesianische Philosophie selbst zu hemmen, deren Grundsätze und Resultate er als völlig unvereinbar mit der von ihm verteidigten Kirchenlehre betrachtete. Der Dualismus, der in der Methode 5 und Weltanschauung des Cartesius, teilweise durch den überwiegenden Einfluß des französischen Geistlichkeit auf seine Denkungsart, noch zurückblieb, konnte einem so scharfen Blicke, wie der des Voetius war, schwerlich entgehen und ebenso wenig Gnade vor ihm finden. Er sah voraus, daß, sobald man den cartesianischen Idealismus und Rationalismus auch auf die Lösung der theologischen Streitigkeiten anzuwenden anfinge, das 10 Gebäude der Orthodoxie nicht nur untergraben, sondern völlig geschleift werden würde. Darum konnte er auf alle Friedensvorschläge lediglich, wie so oft die römische Kurie, mit einem non possumus antworten. Die fernere Geschichte der niederländisch-reformierten Kirche und das, was sich seit Balthasar Bekker, Roëll und anderen Cartesianern zugetragen, zeigt deutlich, daß die bösen Tage, welche Voetius durch den 15 Triumph der von ihm bestrittenen Prinzipien fürchtete, nicht lediglich in seiner Einbildung bestanden.

Weniger leicht erklärlich, als sein Streit mit Cartesius, scheint der Streit zu sein, den er noch in den letzten Dezennien seines Lebens gegen den berühmten Jean de Labadie (s. d. A. Bd XI S. 191), den Urheber des Separatismus in der reformierten Kirche, 20 geführt hat. Er selbst hatte über diesen Mann eine sehr günstige Meinung gehegt und kräftig an dessen Berufung von Genf nach Middelburg in Seeland mitgewirkt, in welch letzterer Stadt er bei der wallonischen Gemeinde im Jahre 1666 Prediger wurde. Das Streben de Labadies, dem in der niederländisch-reformierten Kirche herrschenden dürren Orthodoxismus gegenüber neues geistliches Leben anzuregen, ward anfänglich von Voetius, der viel 25 Großes von ihm erwartete, möglichst ermutigt. Aber sehr bald schon nahm die Thätigkeit des feurigen de Labadie nicht einen reformatorischen, sondern vielmehr einen separatistischen Charakter an, und er schloß sich mit den Seinigen auf echt donatistische Weise, als eine ecclesiola in corrupta ecclesia und später extra ecclesiam, zusammen. Hieran stieß sich Voetius sehr, der zwar Gewissenhaftigkeit und geistliches Leben sehr 30 schätzte, ja in seiner ganzen Theologie ebensowohl eine mystische, als eine scholastische Seite hatte — aber immer die Kirche in der Kirche verbessern wollte und gleich sehr allem widerstand, was über und unter dem Maße seiner kirchlichen Rechtgläubigkeit oder dem zuwider war. Er ließ deshalb (1669) unter seinem Präsidium gegen de Labadie eine Disputation verteidigen: „De ecclesiarum separatarum unione et syncretismo" 35 (Holl. Übers. Amst. 1669), die zwar durch de Labadie mit einer scharfen Gegenschrift (Nouvelle conviction manifeste des calomnies, 1670) beantwortet wurde, aber ihm und seinem Anhange doch einen empfindlichen Schlag versetzte. Die mehr und mehr zunehmende Schwärmerei unter der neuen Sekte trug ebenfalls viel dazu bei, den Ärger des greisen Professors zu erhöhen, der sich in seiner auf den Stifter gegründeten Hoffnung 40 so jämmerlich getäuscht fand. Sicherlich ward auch durch diese Täuschung sein Herz mehr abgelöst von der Welt und von so vielen Freunden, mit welchen er früher auf gleichem Grunde gestanden hatte, von welchen er sich aber jetzt innerlich getrennt fühlte. Es war ihm indessen nicht vergönnt, noch vor seinem Tode den Frieden der Kirche wieder hergestellt zu sehen. 45

Voetius war während seines ganzen Lebens ein außerordentlich arbeitsamer Mann, der an sich selbst immer hohe Forderungen stellte. Er wußte von keiner Ruhe. Wöchentlich hielt er acht öffentliche Vorlesungen, außerdem private und Disputierübungen, welche letztere des Samstags gehalten wurden. Exegese des Alten und Neuen Testaments, Dogmatik, Symbolik, Liturgik, Katechetik, Kirchenrecht, das waren die von ihm behandelten 50 Gegenstände und das nicht etwa flüchtig, nein ausführlich, gründlich, dem Hörer nichts ersparend. Als Bücher zur eigenen Fortbildung im Studium und um sie bei Abhaltung der Prüfungen zu benützen, durcharbeitete er: Gomari Theses, Synopsis Professorum Leydensium, Maccovii Collegium Disputationum, Amesii Medulla, Clutonis idea, Commentarius Catecheticus Ursini, Mellificum Cat. Diestii. Außer seinem 55 Professorate widmete er sich dem Predigtamte an der Gemeinde zu Utrecht und wachte über die Rechte derselben, wo er dieselben bedroht erachtete. Als eine heilige, von Gott ihm anvertraute Aufgabe betrachtete er sein Werk. Nie, schreibt er, habe ich Unterhandlungen geführt de stipendio meo, ne quidem de qualitate aut quantitate ejus directe aut indirecte. Ex vocantibus quaesivi, sed totum hoc illorum curae et 60

arbitrio reliqui, ad quos hoc pertinebat (hiermit ist nicht im Widerspruch, wenn man es nur recht versteht, was Duker, Gisb. Voetius I. Bijl. CXLII mitteilt). Solche Hochherzigkeit hat auch eine weniger angenehme Seite. Der Leydensche Professor Abr. Heidanus liefert keinen unebenen Beitrag zur Kennzeichnung der Person des Voetius, wenn er von ihm sagt: „**qui nomen a pede habet, sed ubique se ut caput gerit**". Sicherlich liegt in der Beschaffenheit dieser Persönlichkeit die Ursache, daß sie so verschieden beurteilt, auch mit Spottreden nicht verschont geblieben ist. Burman („**Trajectum eruditum**", p. 422 sq.) giebt eine Blumenlese von Urteilen, die **cum grano salis** zu beurteilen sind. C. Sepp (RE² Bd XVI, S. 561) klagt: „Bei einem Vergleich zwischen Voetius und Coccejus vergesse man nicht, das wir in des letzteren „**Opera anecdota**" eine Reihe **Epistolae** finden, deren Inhalt uns Liebe und Ehrerbietung einflößt; eine derartige Quelle steht uns bei der Schilderung des Lebens und der Wirksamkeit des ersten leider nicht zu Gebot". Diese Lücke hat jedoch D. A. C. Duker einigermaßen ausgefüllt durch die Herausgabe einiger Briefe (**Eenige onuitgegeven brieven van en aan Voetius**, 'sGravenhage 1893).

Im Gegensatz zu Coccejus, der wirklich eine Schule gestiftet hat, kann dies von Voetius nicht gesagt werden. Er hat Anhänger, Nachfolger gehabt; es hat Voetianer gegeben, aber niemals eine eigentlich sog. S c h u l e d e s V o e t i u s. Dieses Mannes große Bedeutung lag in der praktischen Art seiner Theologie und in dem Encyklopädischen seiner theologischen Lehre. Was das erste betrifft, so kann man sich nicht allein berufen auf das Zeugnis des Professor Sal. van Till, welcher den Voetius **doctissimum practicum** nennt, sondern vor allem auf die ausführliche Schilderung, welche Ritschl uns von dieses Mannes Theologie in seiner „Geschichte des Pietismus" I, 101 ff. entwirft, indem er dabei besonderen Nachdruck auf den Einfluß legt, welcher von Voetius als praktischen Gottesgelehrten ausgegangen ist. Ebenso hat Heppe in seiner „Geschichte des Pietismus und der Mystik" S. 151 mit Recht behauptet: „Voetius sah die Erweckung und Übung der Pietas unter seinen Zuhörern als seine heiligste Berufsaufgabe an". Um den Beweis für das Encyklopädische seiner Lehre zu liefern, ist es genügend, auf die vielen Schriften von Voetius zu weisen. Außer den schon in diesem Artikel genannten Schriften sind die vorzüglichsten: **Diatribe de theologia** (Traj. ad Rhen. 1668), **Erpenii Bibliotheca arabica cum augmenta** (ohne seinen Namen, 1667), und besonders **Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae** (Ultraj. 1644, später Lips. 1688). Diese letzte Schrift in 12=°Format (sehr selten) umfaßt ungefähr 500 Seiten; aber die Vorrede, welche 200 Seiten ausmacht, steht mit dem Inhalte des Buches in keiner direkten Verbindung. C. Sepp in seinem Werke „**Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16ᵉ en 17ᵉ eeuw**" (Über die theologische Lehre in den Niederlanden während des 16. und 17. Jahrhunderts) 1874, II, 156 ff. hat eine Übersicht von dem gegeben, was diese **Bibliotheca** enthält und wodurch sie sich empfiehlt. Sie umschreibt den Umfang des Studiums, welches ein Student der Theologie innerhalb vier Jahren durchlaufen soll; aber es ist zu fürchten, daß jeder durch so große Forderungen abgeschreckt, das Studium der Theologie wieder aufgegeben hätte. Denn wer den Weg, welcher in der **Bibliotheca** vorgezeichnet ist, in seinem Leben und Studium folgen wollte, der dürfte auch nicht eine einzige Stunde versäumen, und müßte die Zeit um jeden Preis auskaufen.

Überblicken wir nochmals das Leben und Wirken des Voetius, so macht er auf uns den Eindruck eines Mannes aus einem Stück, welcher wußte, was er wollte, und warum, der aber nicht immer auf entsprechende Weise zart war in der Wahl seiner Mittel, der in mancher Hinsicht ein Typus alt=holländischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit genannt werden darf, der aber dabei auch an den rauheren Seiten seines Wesens und Streitens die Verwandtschaft mit Calvin nicht verleugnete, vielmehr sie standhaft bekannte und offenbarte. Sehr wenige haben größeren Einfluß in der Kirche auf die Zeitgenossen und Nachkommen ausgeübt, als er, und in welchen Punktenm an auch von ihm verschieden denken möge, so wird doch die Kirche, wie die Wissenschaft, nicht schlecht dabei fahren, wenn sie viele Diener zählen, die ein gleiches Streben an den Tag legen, wie es lebenslang Voetius gethan, Frömmigkeit und Wissenschaft zu vereinigen. Wer in unserer Zeit fast in allem in direktem Gegensatze zu seiner Glaubensüberzeugung steht, der wird ihn schwerlich völlig würdigen können, wer aber mit ihm in demselben Glauben lebt und für denselben Glauben streitet, der hält gewiß die ihm von seinem Kollegen Essenius in seiner Leichenrede dargebrachte Huldigung nicht für übertrieben und wird trotz aller menschlichen Schwachheiten und theologischen Einseitigkeiten das Wort des Herrn auf ihn anwenden

können: „ich habe euch erwählet, und gesetzt, daß ihr hingehet, und Frucht bringet, und eure Frucht bleibe" (Jo 15, 16). (J. J. van Oosterzee †) S. D. van Veen.

(v.) **Vogel, Karl Albrecht**; 10. März 1822—11. September 1890. — Quellen: J. Günther, Lebensskizzen der Professoren der Universität Jena 1858, S. 46; A. Formey, Leichenrede, Wien 1890; „Evang Kirchenzeitung für Oesterreich" 1890, S. 312 f.; Evang. Vereinsblatt für Ober-Oest." 1890, S. 95; „Le Témoignage", Paris 1890, S. 339; AdB 40 (1896), 94 (G. Frank). — Familienpapiere. Schriften: Vierzig Jahrhunderte. Geschichtstafeln zum Auswendiglernen, Dresden 1848; De Bonizoni episcopi Sutrini vita et scriptis, 1850; Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert, 2 Bde 1854; Peter Damiani. Ein Vortrag, 1856; Der Kaiser Diokletian. Ein Vortrag mit Anmerkungen, 1857; Zu den Gedenktafeln, 1858; Fünf Predigten, 1859; Zur Auslegung der Stelle Ga 3, 20. ThStK 1865, S. 524—538; Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibelübersetzung. Zwei hds. Fragmente aus dem Buche Ezechiel und den Sprüchen Salomos, 1868; Eine Predigt (AG 18, 1—11), 1869; Festrede bei der Feier des 50jähr. Bestehens der k. k. ev.-theol. Fakultät in Wien, 1871; Die Semisäkularfeier der k. k. evang.-theol. Fakultät in Wien am 25. April 1871. 1872; Zur Erinnerung an die 3. evang. Generalsynode AK. zu Wien vom 14.—27. Nov. 1877, 1877; Vortrag über evang. Stadtmission, geh. am 16. April 1883, 1883. 45 Artikel in den beiden ersten Auflagen dieser Encyklopädie. Sie sind zum Teil auch den Artikeln der 3. Aufl. zu Grunde gelegt.

Laut urkundlich nicht beglaubigter Familienüberlieferung waren die Vorfahren V.s infolge des 30jährigen Krieges als Glaubensexulanten aus Böhmen nach Sachsen eingewandert. Den Namen fand ich im Statthaltereiarchiv zu Prag bei Evangelischen in Kaaden. Der Großvater war der Maler Christian Leberecht, ein Oheim der Maler Karl Christian, der in Anerkennung seiner Verdienste um die Kunst als v. Vogelstein geadelt wurde (1851. Brockhaus, Konversf.-Lexik. 14. A., 16 [1898], 368 f.). Das Künstlerblut regte sich bei Albrecht in dem Plan seiner Anfänge, schönwissenschaftlicher Schriftsteller zu werden, in einer hübschen Zeichengabe und in dichterischen Versuchen, die sogar in seinem Wiener Briefwechsel hineinspielen. Der Vater, Wilh. Albr. Franz Friedrich, Jurist, kgl. sächs. Hof-Finanzsekretär, zuletzt Oberrechnungsrat in Dresden, eine gemütvolle, feinsinnige Natur, trotz der Sorgen, die ihm bei beschränkten Mitteln seine große Familie von vier Töchtern und sechs Söhnen bereitete, heiter und zufrieden, blieb mit Albrecht in regem Brieftausch; noch ein zweiter Sohn war Theologe. Die Mutter, Christ. Dorothea, geb. Wetzel, leicht verschüchtert, verstand es, Albrechts in sich gekehrtes Gemüt zu erschließen; sie mußte ihn erst zwölfjährig zurücklassen; doch kam er auch mit der Stiefmutter in das beste Verhältnis.

Die Annen-Bürgerschule und das Kreuzschul-Gymnasium in Dresden bereiteten zum Universitätsstudium der Theologie vor. Von den damaligen Leipziger Fachleuten haben einige noch heute einen klingenden Namen, weniger der Vulgärrationalist Anger oder Domherr Krehl, als der Polyglotten-Theile, der neutestamentliche Grammatiker Winer, der Kirchenhistoriker Niedner. Allein nicht dieser philosophische Geist in scholastischer Form, sondern Neanders Pektoraltheologie ist für V.s Lebenswerk und -richtung bestimmend geworden.

Nachdem der 22jährige die erste theologische Prüfung in Leipzig bestanden und bis Ostern 1846 Unterricht in Dresden erteilt, ging er das Sommersemester nach Berlin zu Neander, neben dem Theremin — „die heilige Beredsamkeit eine Tugend" — und Oberhofprediger Gerh. Friedr. Abrah. Strauß als Dozenten zu nennen wären; letzterer — wir halten das Auge auf Österreich gerichtet — hatte in diplomatischer Mission beim Fürsten Metternich den freien Abzug der Zillerthaler erwirkt. Im Oktober zweite theologische Prüfung in Dresden; dann zweijähriger Unterricht an dortigen Instituten — auch im Zeichnen —, sowie bei dem Prinzen Theodor von Thurn und Taxis. Im Revolutionsjahre promovierte der stets gut konservative V. in Jena zum philosophischen Doktor und begab sich im Jahre darauf abermals nach Berlin, um sich auf Neanders Antrieb für die akademische Laufbahn zu rüsten. Am 1. November 1850 erwarb er den Lizentiatengrad, wiederum in Jena und habilitierte sich hier alsbald; 11 Jahre ertrug er die oft sengenden Strahlen der immer höher steigenden theologischen Sonne von Jena, von Haus aus im Widerspruch mit dieser Haseschen und überhaupt der Jenenser Richtung.

Schon nach vier Jahren erschien das Hauptwerk des ganzen Lebens, „seinem geliebten Lehrer Neander gewidmet": Ratherius v. Verona (1. Bd: Geschichte des R. und seiner Zeit. 2. Bd: Von den Quellen) „mit möglichst vollständigen Auszügen aus den Schriften", das ihm nach zwei Jahren im Frühling den Titel eines a. o. Professors und im Herbst

den Ehrendoktor von Greifswald einbrachte, bei Gelegenheit der 400jährigen Universitäts-Jubelfeier.

Die Ratheriusdarstellung hat sich nun über ein halbes Jahrhundert in Geltung erhalten und ist von den Forschern mit Dank benutzt worden.

5 Kein Geringerer als Hermann Reuter bezeugte ihren Wert in seinem Brief an V. vom 4. Dezember 1862. Er bat später V. um eine Anzeige seines Monumentalwerkes über Alexander III., die ausführlich in ThStK (1867, S. 366—379) erfolgte, und verwertete V.s Werk eingehend in seiner geistvollen „Geschichte der Aufklärung im MA." Der schöne Erfolg reizte V. zu den weiteren kirchengeschichtlichen Arbeiten über Diokletian und 10 Damian, die damals als kernig, auf gründlicher Kenntnis beruhend, lebendig und geschmackvoll gelobt wurden („Dresdener Journal 1856, Nr. 70. „Darmstädt. Theol. Litt.-Bl. 1858, S. 193 f.).

Dazu kamen die zahlreichen Artikel in PRE, deren Übergang in die zweite Auflage Verdruß und Mühsal bereitete; nur vereinzelt konnten sie noch in der dritten verwertet 15 werden, infolge der Ausdehnung und Vertiefung der Forschung. Wiederholt beteiligte sich V. an den „Rosenvorlesungen", denen vornehmlich durch Hases Musterstücke auch in der Litteratur dauernder Ruhm erblühte; über Augustin, Bruno von Köln, Diokletian, Gregor den Großen, Mönchtum, Damiani, Papsttum; je einmal wurde er zu Vorträgen an den Weimarer und den Altenburger Hof geladen.

20 Bei dem schwierigen Wettbewerb mit dem Altmeister verband er mit den kirchengeschichtlichen Kollegien neutestamentliche.

So konnte er es wagen, eine ntliche Professur anzunehmen. Nachdem er sich wiederholt um Gehalt zu seinem Titel bemüht, auch um eine Predigerstelle, wurde er in demselben Jahre, in welchem ihm von einem der „Durchlauchtigsten Nutritoren der Universität", 25 dem Altenburger, 300 Thaler ausgeworfen waren und in welchem ein Katheder in Gießen in Aussicht stand, am 8. September 1861, in das ntliche Ordinariat an die k. k. theol. Fakultät in Wien berufen, auf Vorschlag des dortigen Kirchenhistorikers, des Jenensers Otto. Ein wichtiges Jahr für die Protestanten Cisleithaniens! Am 8. April war das Protestantenpatent erlassen, der Freibrief für die so lange nur „Tolerierten", welcher den 30 Evangelischen für immerwährende Zeiten die grundsätzliche Gleichheit vor dem Gesetz auch in Betreff der Beziehungen ihrer Kirche zum Staat verbürgte, die Gleichberechtigung aller anerkannten Konfessionen nach allen Richtungen des bürgerlichen und staatlichen Lebens zur Geltung brachte. Am 18. Juli hatte die seit 1850 zur Fakultät erhobene „Lehranstalt" Promotionsrecht erhalten.

35 Zwei Lehrkanzeln waren an ihr zu besetzen, für systematische und für ntliche Theologie. Zwei Jenenser, miteinander befreundet, aber verschiedener Richtung, nahmen sie ein; Lipsius und V. Gleichzeitig traten sie am 14. Oktober ihr Amt an. Lipsius erinnerte nach 25 Jahren den Freund an dessen damaliges **Ceterum censeo**: „Es muß alles umgekrempelt werden" und macht den knorrigen Zusatz: „Es ist wenig genug umgekrempelt worden". 40 V.s nicht gedruckte Antrittsrede handelt von dem ersten Versuch einer wissenschaftlichen Auslegungskunst (Tychonius) und den letzten bemerkenswerten Äußerungen darüber, nämlich den Oxforder „**Essays and Reviews**", um mit Aufstellung der eigenen exegetischen Grundsätze zu schließen. Er bekennt sich, als in Anlehnung an seine großen Lehrer Winer, Niedner, Neander zu den wichtigsten in dem Essay über Exegese ausgesprochenen Ge- 45 setzen. —

Dank dem nun gewonnenen festen Boden konnte der 39jährige endlich auf Freiersfüßen gehen. Er vermählte sich am 8. September 1863 mit Anna, Tochter des Verlagsbuchhändlers Dr. ph. h. c. Joh. Friedr. Frommann zu Jena (vgl. F. F. Frommann, Das Fr. Haus und seine Freunde", 3. A., Stuttgart 1889, I—XXXII). Von ihren 50 vier Kindern starben zwei Söhne und eine Tochter gleich nach der Geburt.

Leider ist V.s wissenschaftliche schriftstellerische Arbeit mit dem Übergang nach Wien fast ganz abgeschlossen, infolge äußerer und persönlicher Verhältnisse, vielleicht auch des Wunsches der damaligen Regierung, die protestantischen Fakultisten möglichst im Verborgenen zu halten.

55 Außer den Artikeln für PRE verfaßte er nur noch den exegetischen Aufsatz in ThStK und die kleine textkritische Vergleichsstudie zur Vorgängerin der Vulgata auf Grund eines Sickelschen Fundes zu St. Paul im Kärntner Lavantthale (im Nachlaß fanden sich Vorarbeiten zu einer Behandlung der Begriffe *δίκαιος*, *δικαιοσύνη* und *δικαιοῦν*).

60 Aber auch die Kollegien befriedigten ihn nicht durchaus. Dagegen erwarb er sich Verdienste

um Vertretung der Fakultät. Zunächst in Bezug auf ihre Einverleibung in die Universität. Nur mit Wehmut — um nicht zu sagen Spott und Erbitterung — kann man seine darauf zielenden Briefe und Zeitungsartikel durchblättern, von seinen Unterredungen mit Abgeordneten, seinen Audienzen bei Ministern lesen — er vermerkt besonders den unfreundlichen Empfang bei dem protestantischen Ministerpräsidenten (und Landsmann) Graf Beust —, wenn man erwägt, daß alles verlorene Liebesmühe war, ganz ähnlich wie die heutigen verwandten Bestrebungen, ein Menschenalter später. Der österreichische Staat ist eben noch immer nicht so weit gereift, um seinen, freilich an Zahl, aber nicht an Kulturkraft, geringen Evangelischen zu gewähren, was zu Bonn, Breslau, Tübingen, Straßburg in zwei theologischen Fakultäten innerhalb derselben Universitäten als ganz erträglich verwirklicht ist. Die Gegnerschaft ging z. T. von liberalen, sogar protestantischen Dozenten aus, die am liebsten jede theologische Fakultät ausgewiesen hätten, eine doppelte entschieden verabscheuten, auch „damit nicht gelegentlich Herodes und Pilatus Freunde würden". Am stärksten ist und bleibt die klerikale Feindschaft. Noch immer durfte der Fürsterzbischof von Wien die mühsamsten Vorbereitungen mit einem Griff zu nichte machen, die Kurie dem Gerechtigkeitsgefühl der Behörden und Abgeordneten, dem Entgegenkommen der Universitätskollegen ihr „non possumus" entgegenschleudern. Dieser Mißerfolg erschwerte es V. noch mehr, sich in Wien einzuleben; dazu seine Vereinsamung innerhalb der Fakultät, das wenig entwickelte kirchliche Leben, das genußfrohe Wiener Blut; daher bewarb er sich noch vor Ablauf des zur Pensionsberechtigung nötigen Jahrzehnts um eine Predigerstelle in Jena, ohne Erfolg. Daß er dann 1876 an erster Stelle von der Königsberger Fakultät vorgeschlagen war, erfuhr er später ganz zufällig. Als Abgeordneter der Fakultät ging er zur Universitätsjubelfeier nach Bonn (1868), wo er bei Hundeshagen wohnte. Ferner entsandte sie ihn, das vieljährige Mitglied der kirchlichen Gemeindevertretung, des Presbyteriums und Schulvorstandes, auf die beiden Generalsynoden 1871 und 1877. Dadurch wurde er zwölf Jahre Mitglied, davon sechs Jahre Obmann des Synodalausschusses, welcher letzterer die Aufträge der Synode auszuführen hat und einen Beirat für den k. k. Oberkirchenrat bildet.

In dieser kirchlichen Ehrenstellung nahm V. teil an den Huldigungs-Abordnungen zu dem Fest der Silberhochzeit des Kaiserpaares (1879), der Vermählung des Kronprinzen (Mai 1881), der 100jährigen Erinnerung des Toleranzpatentes (Oktober 1881).

Die Reihe des Dekanats traf ihn zur Feier des 50jährigen Bestehens der Fakultät (1871), anläßlich deren er Regierungsrat wurde, wie er bei jener des Toleranzpatentes den Orden der Eisernen Krone (3. Kl.) erhielt. Er machte von dem damals noch giltigen Vorrecht Gebrauch, infolge dieser Auszeichnung sich den Ritterstand, von Frommannshausen, verleihen zu lassen, wobei die Rücksicht mitwirkte, auch in der evang. Familie V. den Adel vertreten zu wissen, wie in dem katholischen Zweig. Freilich gesteht der Geadelte: „Ich habe gar wenig Respekt vor den Adelsdiplomen; ich werde dafür immer um Nachsicht bitten müssen; ich bin der Mehrheit nachgelaufen".

Erst in der letzten Zeit (1887—90) war er Vorsitzender der Prüfungskommission für evang. Theologen, der meist nach dem Amtsalter der sämtlichen darin vertretenen Professoren gewählt wird. —

Die größte Genugthuung gewährte ihm die praktische kirchliche Thätigkeit. Durch einen englischen Geistlichen angeregt, widmete er sich den Werken der inneren Mission. Zuerst beteiligte er sich an der in Wien immer besonders erfolglosen Judenmission, dann leitete er die von seiner Frau im Lutherjubeljahr (1883) in seiner Wohnung gegründete Sonntagsschule in Gruppen, was er mit der Vorbereitung der Helfer als seine liebste Beschäftigung bezeichnete.

Das war politisch oder polizeilich nicht ohne Gefahr; einem seiner Vorgänger in dieser Liebesarbeit war die Schule wiederholt geschlossen worden wegen Schriftenverteilung an katholische Kinder; dann war jedesmalige Erlaubniseinholung von der Polizei und Aufsicht durch einen Wachmann verfügt worden.

Ferner war V. zeitweise Obmann des niederösterreichischen Zweigvereins der Gustav Adolfstiftung und erwarb sich wesentliche Verdienste bei der Gründung des Gustav Adolf-Frauenvereins und der Einführung der Diakonissen, obwohl er zuerst letztere in Wien nicht für nötig angesehen hatte. So warnte er auch vor einfacher Übertragung der Stadtmission; dann hat er doch eine stattliche Summe für sie gestiftet, die aber noch keinen Boden gefaßt hat.

In solchem Wirken bot sich häufig willkommene Gelegenheit zu Ansprachen, deren sich manche im Nachlaß fanden. „Wenn ich öffentlich reden darf, freue ich mich immer.

Ich glaube, daß darin ohne große Mühe von mir etwas geleistet werden könne". Daneben die Klage: „Meine Ansprachen sind nüchtern und schmucklos, nur durch einen lebhaften Vortrag können sie über Wasser gehalten werden. Gelesen würden sie gar zu langweilig sein."

Doch ließ er einige Predigten drucken mit der Begründung: „Grade der Kirchenhistoriker wird sich durch seinen Übergang von der Kirchengeschichte zur Gemeindepredigt erweisen müssen in seinem Herzenszusammenhange mit der leidenden, lebenden, sterbenden, strebenden Christenheit". Er bestieg die Kanzel in Jena, Dresden, Wien, Johannisbad, Attersee; bewundernd kann er von anderer Überlegenheit im Predigen sprechen. Durch seine außerakademische Bethätigung knüpften sich manche Verbindungsfäden, die ihm um so wertvoller, als er mit seinen Kollegen wenig stimmte, und der häusliche Verkehr in Wien sehr gering ist. Als er hierher kam, fand er neben dem Corpus apologetarum-Otto die Ungarn Roskoff, Schimko, Kuzmany; Roskoff ist weiterhin bekannt durch seine „Geschichte des Teufels"; Schimko, ein lebendiges Kompendium, fand über dem Sammeln von Büchern, Altertümern, besonders Münzen, die schließlich bei der lutherischen Gemeinde zu Preßburg einen Standort fanden, keine Zeit zur Sammlung und zur Abfassung eigener Schriften. Kuzmanys „Lehrbuch des allgemeinen und österreichischen protestantischen Kirchenrechts" ist von bleibendem Wert, wenn es auch einer Neubearbeitung und Ergänzung dringend bedarf. Kuzmany stand V. theologisch näher; er hielt die Baursche Schule gar für antichristlich.

Nicht gern sah V. die Berufung eines neuen Jenensers, G. Frank; ja die beiden entfremdeten sich je länger desto mehr. Mit Lipsius, der freilich nach zwei Jahren nach Kiel ging, blieb die Freundschaft bestehen; V. beklagte seine Übersiedelung. Allein am engsten schloß sich V. dem Professor für reformierte Dogmatik an, Ed. Böhl, Calvinisch-Kohlbrüggescher Richtung, ebenso gelehrt als schroff, obwohl er dessen Bekehrungen auf dem Katheder zur eigenen Konfession sehr übel aufnahm.

Der Verkehr mit Kirchenmännern zeigt V. nach rechts aufgeschlossener als nach links. Denn neben Fritz Fliedner aus Madrid, dem A. H. Francke von Bristol Georg Müller, dem Direktor der britischen Bibelgesellschaft in Wien Millard sen., begegnen wir Philipp Philips aus New York, diesem Lehrer Sankeys, des Begleiters Moodys, und sogar dem Irvingianer Caird, einem Freund und Glaubensgenossen von Prof. Heinrich Thiersch, dem „Vetter meiner Frau".

Prof. Paulus Cassel kam wiederholt aus Berlin nach Wien, um einige seiner Vorträge für wohlthätige Zwecke zu wiederholen. V. findet, sehr höflich, sich zu nüchtern und einfach angelegt für C.s orientalische, fast unverdauliche Art; selbst in den Judenblättern Wiens sei es schwer, einen lobenden Artikel über ihn unterzubringen.

Weltliche Berühmtheiten fehlten nicht; Umgang mit Goethes unter der Last ihres Namens seufzenden Enkeln Walther und Wolf, nebst ihrer Mutter Ottilie, die eine Zeit lang in Wien wohnten; Berührung mit dem Dichter Andersen, der freilich in seinen Märchen angenehmer war als bei Tisch.

Den Verkehr wie alle Arbeit mußte V. sich meist abringen. Er war von Haus aus schwächlich, hatte viel Schmerzen zu erdulden, die auch sein Gesicht durchfurchten, und litt fast stets an Schlafmangel. Augenschwäche hinderte ihn an strengem Studium. Er suchte in verschiedenen Bädern Linderung, Ilmenau, Tarasp, Borkum; er träumt einmal von der Aussicht, ganz gesund zu werden; vielmehr blieb kaum ein Organ verschont; schließlich trat zum Steinleiden Blasenkrebs mit entsetzlichen Qualen, der auch durch Operationen nur eine kurze Zeit aufgehalten wurde. Erbaulich ist der Lebenssatt unter seinen Lieblingsliedern entschlafen. Dieser leidvolle Zustand ist wohl in Anschlag zu bringen, um nicht ungerecht zu urteilen. Kein Wunder, daß der Dulder so unruhig, oft äußerst reizbar, unwirsch und heftig war und sich zu Worten und Schritten hinreißen ließ, die ihn hinterher dauerten, und die er wieder gut zu machen strebte. Um so wohlthuender mutet seine Bescheidenheit, ja Demut und herbe Selbstkritik an. Die Kenntnis und Beherzigung dieser körperlichen und seelischen Zustände hätte wohl auch „seine Feinde mit ihm ausgesöhnt."

Georg Loesche.

Vogtherr, Name zweier um die Reformation verdienter Brüder. — Litteratur: Zu 1. Chr. Fr. Jacobi, Geschichte der Stadt und des ehemaligen Stifts Feuchtwangen, 1833; A. Steichele, Das Bistum Augsburg (1872), Bd III S. 381 ff.; Giefel im 44. Jahresberichte des historischen Vereins für Mittelfranken (1892), Beitrag z. Reformationsgeschichte von Feuchtwangen; K. Schornbaum, Stellung des Markgrafen Kasimir v. Branden-

burg z. reformat. Bewegung (Nürnberg 1900) insbes. S. 89, 218 Anm. 249, 222 Anm. 270, u. a. — Zu 2. Rittelmeyer, Die evangelischen Kirchenliederdichter des Elsasses S. 26 f. (Jena 1855); Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung (1862), Bd II² S. 157, 173, 369 u. 1161; Passavant, Le Peintre-Graveur (1862), Bd III S. 285 f., 344 ff.; Nagler, Neues allgemeines Künstler-Lexikon, Bd 20 S. 501; Karl Schorbach in der „Allgemeinen deutschen Biographie" Bd 40 S. 192 f.; O. Clemen in Bd VI S. 274 und Bd VII S. 139 der „Beiträge z. bayer. Kirchengeschichte". — Soweit die in den folgenden Biographien enthaltenen Daten aus der Litteratur nicht ersichtlich sind, sind sie alten Familienstammbäumen entnommen. Vgl. zu 1 und 2 noch Fr. Vogtherr, Geschichte d. Familie Vogtherr im Lichte des Kulturlebens, 2. Auflage mit Abbildungen (Ansbach 1908), S. 23—43 und 60—82.

1. Der ältere der beiden Brüder, Georg Vogtherr, wurde am 11. März 1487 zu Schwäbisch-Hall als Sohn des Schnitt-, Wund- und Augenarztes Konrad Vogtherr geboren. Er widmete sich dem Studium der Theologie, war aber auch mit anderen Wissenschaften gründlich vertraut. 1517 wurde er Vikarius an dem alten Kollegiatstifte zu Feuchtwangen in Mittelfranken. Als im Jahre 1525 infolge des Bauernkrieges, der besonders in der Nähe von Feuchtwangen wütete, die sämtlichen Mitglieder des Stiftes aus der Stadt geflohen waren, blieb V. allein zurück und predigte unter großem Zulaufe und mit nachhaltigem Erfolge die Lehre des Evangeliums. Hiewegen im Sommer oder Herbste 1526 auf Betreiben des Kapitels zu Feuchtwangen seiner Pfründe entsetzt, mußte er sich durch Handarbeiten und die Geschäfte eines Notars mühsam ernähren. Als Markgraf Georg der Fromme im Jahre 1528 in seinen Fürstentümern Brandenburg-Ansbach und Brandenburg-Kulmbach die Reformation einführte, wurde dem Georg V. sofort auf landesfürstlichen Befehl die Stelle eines Stiftspredigers in Feuchtwangen verliehen. 1535 wurde er alsdann zum Nachfolger seines Schwagers, des nach Weinsberg in Württemberg berufenen Stadtpfarrers und ersten evangelischen Superattendenten zu Feuchtwangen M. Johann Geiling, ernannt. In dieser Stellung starb er am 18. Januar 1539. Außer seinem Verdienste um die Verbreitung der evangelischen Lehre ist von ihm ganz besonders sein Auftreten zu Gunsten der fürstlichen Autorität während des Bauernkrieges im Jahre 1525 zu rühmen.

2. Heinrich Vogtherr, der jüngere Bruder des Vorgenannten, zum Unterschiede von seinem gleichnamigen Sohne in der Kunstgeschichte „der Ältere" zubenannt, wurde 1490 zu Schwäbisch-Hall geboren. Er war einer der ersten Künstler, welche ihre Kunst in den Dienst der Reformation stellten. Seit dem Jahre 1522 treffen wir ihn als Maler in Wimpfen am Neckar, wo er unter dem Pseudonym Henricus Satrapitanus Pictor 1523 zwei Erbauungstraktate und 1524 eine Flugschrift veröffentlichte, die sämtlich seinen entschieden evangelischen Standpunkt erkennen lassen; die Flugschrift insbesondere richtet sich gegen revolutionäre Unterströmungen innerhalb des deutschen Protestantismus. In Wimpfen dichtete er auch 1524 sein erstes bekanntes Lied, betitelt „Ain Neüw Evangelisch lied auß der schrifft gezogen" in dem thon „Auß hartem wee klagt sich ain held", das mit den Worten anhebt: „AVß tyeffer not schrey ich zu dir: Gott, wölst dich mein erbarmen!"

Nachdem Heinrich Vogtherr 1525 seinen Wohnsitz nach Straßburg i. E. verlegt hatte, dichtete er in den Jahren 1525, 1526 und 1527 noch vier weitere Kirchenlieder, nämlich poetische Bearbeitungen des 71., 73. und 139. Psalms sowie „Ein neuwes Euangelisch Lied in allem creutz Jedem Cristenn gantz tröstlich, Auß göttlicher schrifft gezogen". Die Kirchenlieder V.s fanden Aufnahme in dem „Straßburger Kirchenampt" von 1525 sowie in späteren Straßburger Gesangbüchern bis 1709, in einer 1537 wahrscheinlich von Joachim Aberlin von Germenschwiler herausgegebenen Psalmensammlung, im Ulmer Gesangbüchlein von 1529, im Konstanzer Gesangbuch von 1540, in den Colmarischen Gesangbüchern von 1709—1780, im Meininger Gesangbuche, endlich im Mariakircher Bergbuch von 1745. Sämtliche fünf Lieder V.s sind abgedruckt bei Wackernagel, Geschichte des deutschen Kirchenliedes von den ältesten Zeiten bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts, Bd III Nr. 556 ff. (S. 504—509). Als das schönste von ihnen, das auch heute noch alle Berücksichtigung verdienen dürfte, wird wohl „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" anzusehen sein.

Vom Jahre 1527 an verstummte die Muse H. V.s auf lange Zeit hinaus; dafür hat ihn von da an seine künstlerische Thätigkeit, die sich im Holzschnitte glänzend bewährte und sich gleichfalls vorwiegend auf religiösem, bezw. kirchlichem Gebiete bewegte, um so mehr in Anspruch genommen. So sind ihm, wie das auf dem Titelblatte befindliche Monogramm des Künstlers ergiebt, zweifellos die Bilder zuzuschreiben, welche das 1527 bei Grüninger in Straßburg erschienene „Neue Testament", herausgegeben durch Jakob

Beringer Levit, sowie das 1529 bis 1532 zu Straßburg bei W. Koepphl und in Durlach erschienene „Alte Testament“ in der Übersetzung Dr. Martin Luthers schmücken. Von religiösen Bildern ist noch ein Einzelblatt „Jesus der Erlöser“, dann ein Holzschnitt „Die Versuchung der Kleinmütigen“, ersteres noch aus der Wimpfener Zeit, erhalten.

Unbedingt das erfolgreichste, jedoch rein weltliche Werk von H. V. ist das 1538 gemeinschaftlich mit seinem Sohne herausgegebene „Kunstbüchlein“, welches bis zum Jahre 1610 eine Reihe von Auflagen erlebte und auch mit französischem und spanischem Titel erschien.

Seit 1536 im Besitze einer Straßburger Buchdruckerei, druckte V., der auch ein gewandter Augenarzt war, namentlich Bücher medizinischen Inhalts. Jedoch trat er im Jahre 1539 nochmals mit einer geistlichen Dichtung hervor, und zwar mit einem „Christlichen Loßbuch nach ordnung eines Alphabets“, welches sich im Gegensatze zu den von Italien nach Deutschland herübergekommenen weltlichen Loosbüchern als das erste geistliche Losbuch darstellt. Das in Versen verfaßte und mit hübschen Randleisten und Initialen von der Hand V.s ausgestattete Buch, welches aus zwei Teilen, einem kleinen und einem großen Alphabeth, letzteres mit längeren Versen, besteht, will die früheren „schimpflichen“ Losbüchlein durch ein heilsames ersetzen und einen Spiegel des christlichen Lebens geben.

Im Jahre 1550 wurde H. V. von Kaiser Karl V. als Hofmaler und Hofaugenarzt nach Wien berufen, eine Stellung, die später auch seinem gleichnamigen berühmten Sohne zu teil wurde. Dort starb er im Jahre 1556. Sein Wahlspruch lautete: Soli Deo gloria — Audentes Fortuna juvat.

Über die künstlerische Thätigkeit Heinrich V.s urteilt D. C. von Lützow in seiner „Geschichte des deutschen Kupferstiches und Holzschnittes“ (Berlin 1891) folgendermaßen: „In der Person Heinrich Vogtherrs des Älteren greift die Augsburger Schule mit ihrem lebensfrohen Realismus noch einmal in die Straßburger Buchillustration ein. Seine Holzschnitte zu dem 1527 bei Grüninger erschienenen „Neuen Testament“ sind ganz erfüllt von der bilderreichen Erzählungskunst der Burgkmairschen Schule. Weite Landschaften, von stark erhöhtem Standpunkte angeschaut, und stolze, im Renaissancegeschmack behandelte Architekturen bilden die Schauplätze der wie Passionsdramen sich entwickelnden Szenen“.

Dr. **Friedrich Vogtherr.**

Volck, Wilhelm, Professor der Theologie in Dorpat, Greifswald und Rostock, gest. 1904. — Litteratur: Zum Gedächtnis an Prof. Dr. D. Wilh. Volck, Leipzig 1904.

Wilhelm Volck, wohl der entschiedenste aller Schüler Hofmanns, Hauptvertreter der sog. Erlanger (heilsgeschichtlichen) Schule, wurde geboren 18. November 1835 in Nürnberg. Sein Vater Andreas V., Inhaber einer Essigfabrik, ein Mann von ehrenfestem Charakter, ausgesprochen kirchlicher Gesinnung, streng gegen sich und die Seinigen, stand Wilh. Löhe nahe, den er zum Taufpaten seines Sohnes erwählte. Er war es auch, der seinen Sohn nach Beendigung seiner Gymnasialstudien auf dem Ägidiengymnasium in Nürnberg zum Studium der Theologie bestimmte, wiewohl dessen Neigungen mehr auf dem Gebiete der Philologie lagen. Auf der Universität Erlangen zog V. vor allem der Philologe Nägelsbach an mit seiner Auffassung der Antike als praeparatio evangelii; religiös trat er vor andern unter den Einfluß von Thomasius; für sein späteres Fachstudium bot ihm die wichtigsten Anregungen Franz Delitzsch, während Hofmann erst nach der eigentlichen Studienzeit auf V. entscheidenden Einfluß gewann. Nach Ablegung des 1. theologischen Examens in Ansbach 1857 war V. kurze Zeit Vikar bei seinem Taufpaten Löhe, bezog dann auf Grund eines königlichen und eines Nürnberger Stipendiums noch die Universität Leipzig, vor allem um unter Fleischers Anleitung orientalistische Studien zu betreiben. Eine Frucht derselben war die Dissertation: Calendarium Syriacum auctore Cazwinio. Lipsiae 1859, mit welcher V. 1859 in Erlangen zum Dr. phil. promovierte. Sie bietet den Abschnitt aus der Kosmographie des Kazwini, der über die Festtage der christlichen Syrer handelt, im arabischen Text mit lateinischer Übersetzung und Anmerkungen. Nachdem V. dann noch einige Zeit in Erlangen Adjunkt und Verweser an der Neustädter Kirche gewesen, habilitierte er sich 1860 in der theologischen Fakultät in Erlangen mit einer Schrift über Dt 32 (Mosis canticum cygneum denuo illustratum 1861). In dieselbe Zeit (1861) fällt seine Verlobung mit Malchen Schmid, Tochter des bekannten Kirchenhistorikers. Schon 1862 jedoch wurde V. als Dozent, d. i. außerordentlicher Professor, nach Dorpat berufen, ein Jahr später wurde er ordentlicher Professor, 1871 D. theol. h. c. von Erlangen. Verhältnismäßig arm an äußeren Er-

eignissen, aber reich gesegnet nach innen, war V.s 36jährige Wirksamkeit an der Universität Dorpat von großer Bedeutung für die livländische lutherische Kirche in theologischer wie kirchlicher Hinsicht, ja für das evangelische Deutschtum in Livland überhaupt. Durch seine akademische wie praktisch-kirchliche Thätigkeit, durch Predigten, Vorträge und Mitarbeit an den lutherischen Synoden der livländischen Landeskirche, durch Gründung 5 eines deutschen Gymnasiums, durch den persönlichen Einfluß auf eine ganze Generation livländischer Pastoren hat V. Jahre hindurch segensreich im Sinne deutsch-evangelischen Christentums in Livland gewirkt; in der Periode der Russifizierung der Universität war es sein mannhaftes Eintreten für Erhaltung deutscher Art und seine charaktervolle Persönlichkeit, die vielen einen Halt boten gegenüber diesen Bestrebungen. 10

Neben seinen theologischen hatte V. auch Vorlesungen über semitische Philologie zu halten. Von der Fortsetzung seiner orientalistischen Studien, denen er zeitlebens mit besonderer Liebe anhing, zeugen die Ausgaben von **Ibn Mâliks Lâmiyat al af'âl** mit Badraddins Kommentar, 1864/66, und seine Mitarbeit an der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. In der kleinen Programmschrift: **Vindiciae Danielicae**, 15 Dorp. 1866, suchte er die Priorität Daniels vor Sacharja zu beweisen (die Priorität von Da 7—9 vor Sacharja hat V. bis zuletzt festgehalten). Engen Anschluß an die Position v. Hofmanns zeigte V. in seiner Verteidigung des Chiliasmus, sowohl in etlichen Artikeln der Dorpater Zeitschrift (VII, 153ff., IX, 142ff.), als in der vor allem gegen Keil gerichteten Schrift: „Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber", 20 Dorp. 1869. Während Keil die Heidenkirche geradezu an Israels Stelle treten läßt, will V. die Sonderstellung und Prärogative Israels als des erwählten Volkes auch für die neutestamentliche Zeit gewahrt wissen, nimmt eine einstige Bekehrung und Wiederherstellung Israels im hl. Lande, ferner eine Zeit der Reichsherrlichkeit der Gemeinde auf Erden nach der Parusie Christi und vor der Endvollendung an. Aus der nämlichen Zeit ist noch 25 die Schrift: **de summa carminis Jobi sententia**, Dorp. 1869, zu nennen. Hierauf folgt die eingehende Untersuchung: Der Segen Moses, Dt Kap. 33, untersucht und ausgelegt, Erl. 1873. V. verteidigt hier aufs entschiedenste die mosaische Authentie und die Integrität des ganzen Abschnitts gegenüber der damaligen kritischen Bestreitung. Aus der nämlichen Zeit sei noch die Rede „über die Bedeutung der semitischen Philologie für 30 die alttestamentliche Exegese", Dorp. 1874, erwähnt. Dem Gedächtnis seines Lehrers war gewidmet die Schrift: Zur Erinnerung an J. Chr. K. v. Hofmann, Erl. 1878. Nach längerer Unterbrechung folgen nunmehr eine Reihe verschiedenartiger Veröffentlichungen: Die Festrede über den Charakter der semitischen Völker und ihre Stellung in der Welt- und Kulturgeschichte, Dorp. 1884; **de nonnullis locis V. Test. ad sacrificia spec-** 35 **tantibus**, Dorp. 1884; Inwieweit ist der Bibel Irrtumslosigkeit zuzuschreiben? Dorp. 1885; Die Bibel als Canon, 1885; Zur Lehre von der heiligen Schrift, Dorp. 1885; Die Predigt: die rechte Feier des Bibelfests, Dorp. 1886. Die Schrift über die Irrtumslosigkeit der Bibel rief, wiewohl sie einen äußerst gemäßigten pietätvollen Standpunkt vertritt, in der baltischen Kirche, wo die Philippischen Anschauungen noch vorherrschten, große 40 Bewegung hervor. Den Angriffen gegen V. gegenüber erklärte sich jedoch die Fakultät mit ihm solidarisch. Wenn auch dieser Streit um die hl. Schrift damals nicht zu einem definitiven Abschluß kam, so war er doch für die Weiterbildung der Anschauungen der livländischen Kirche von großer Bedeutung. Mit den in diesem Zusammenhang behandelten Problemen beschäftigt sich auch V.s Beitrag zu Zöcklers Handbuch: Die Lehre 45 vom Schriftganzen. Mit Öttli zusammen erklärte V. in Strack-Zöcklers kurzgefaßtem Kommentar die poetischen Hagiographen 1889; ebenso lieferte er durch mehrere Auflagen hindurch die Neubearbeitung des Geseniusschen Lexikons zum AT. Abermals mit dem Segen Moses beschäftigt sich sein Beitrag zur Festschrift für A. v. Öttingen, 1898 (Zur Erklärung des mosaischen Segens); daneben sind zu nennen: Was lernen wir aus der 50 Geschichte der Auslegung der hl. Schrift? Jurj. 1894; sowie die Vorträge: Der Messias im AT, und: Der Tod und die Fortdauer nach dem Tode nach der Lehre des ATs. Seine intime Stellung zu Hofmann bezeugte V. vor allem durch die Herausgabe von Werken und Vorlesungen seines Lehrers: Biblische Hermeneutik; Zusammenfassende Untersuchung der neutestamentlichen Schriften; Biblische Geschichte; Biblische Theologie des 55 NTs; endlich der theologischen Briefe der Professoren Delitzsch und v. Hofmann, 1890/94. Die Frage nach der Stellung und Bedeutung der hl. Schrift hat V. auch weiterhin noch mehrfach behandelt, so vor allem in seiner Schrift „Heilige Schrift und Kritik", Erlangen und Leipzig 1897, aus Aufsätzen der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" erwachsen, sowie in dem Vortrag: Christi und der Apostel Stellung zum AT, Leipzig 1900. Aus dem 60

Jahr 1897 ist noch zu nennen: Die Urgeschichte nach Gen 1—11, Barmen 1897. Im Jahr 1898 mußte V., der inzwischen Kais. russischer wirklicher Staatsrat geworden und auch sonst mannigfach ausgezeichnet worden war, nach den Universitätsbestimmungen aus dem Lehramt scheiden. Körperlich wie geistig noch völlig rüstig nahm er gerne das An-
5 gebot einer Honorarprofessur in Greifswald an, folgte jedoch schon bald einem Rufe an die Universität Rostock, wo er bis zu seinem Tode in voller Kraft und Frische wirken durfte. Von Schriften sind aus dieser letzten Zeit noch zu nennen: Alttestamentliche Heilsgeschichte, übersichtlich dargestellt 1902; Zum Kampf um Bibel und Babel, Rostock 1903; der Vortrag: Biblischer und moderner Pessimismus; nach seinem Tode erschien
10 noch, von Hunzinger herausgegeben: Lebens- und Zeitfragen im Lichte der Bibel, Wismar 1906. Nicht unerwähnt darf bleiben V.s Mitarbeiterschaft an verschiedenen Zeitschriften, wie der „Baltischen Monatsschrift" und den „Mitteilungen aus der evangelischen Kirche Rußlands", ferner an der „Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung" der „Neuen kirchlichen Zeitschrift", an ZdmG und an der vorliegenden Realencyklopädie.
15 V.s Charakter und Persönlichkeit zog alle, die mit ihm in Berührung kamen, unwillkürlich an. Man fühlte sofort, daß man diesem Manne unbedingtes Vertrauen schenken dürfe. Wohlwollende Gesinnung gegen jedermann, aufopfernde Treue im Beruf, echte Liebe zu der anvertrauten studierenden Jugend, hohe Auffassung von den Pflichten des geistlichen Amts, selbstlose Hingabe an die Sache der evangelisch-lutherischen Kirche
20 sicherten ihm von Anfang an die allgemeine Achtung bei Kollegen, Pastoren und Schülern. Seine warme Teilnahme am Ergehen anderer, reiche gesellige Talente, ein unverwüstlicher Humor mit leichtem satirischem Anflug verschafften ihm allseitige Beliebtheit bei Freunden und Bekannten. Streit zu beginnen und unversöhnlich auszufechten lag V.s Charakter fern; aber wo er um der Wahrheit willen mußte, bestand er unbeugsam auf
25 der von ihm als richtig erkannten Sache und kannte keine Menschenfurcht.

In seiner theologischen Stellung blieb V. sich im wesentlichen die ganze Zeit seines Lebens gleich. Im engsten Anschluß an Hofmann vertrat er die heilsgeschichtliche Auffassung des ATs nach rechts wie nach links mit gleicher Entschiedenheit, nach rechts gegenüber einer falschen Inspirationstheorie, nach links gegenüber dem falschen Kriticismus.
30 Seine Gebundenheit an die Schrift war eine innerliche; sie war so fest, daß er prinzipiell der historischen Kritik am AT völlig freie Hand lassen konnte. Er war fest überzeugt, daß unvoreingenommene Forschung letztlich doch den wesentlichen Inhalt der biblischen Überlieferung bestätige. In vielen Resultaten der Kritik erkannte er nur Hypothesen eines übertriebenen Skepticismus. Insonderheit verhielt er sich der Wellenhausenschen
35 Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte gegenüber durchaus ablehnend. In seinem Buche „Heilige Schrift und Kritik" hat er sich eingehend mit der Wellhausenschen Anschauung auseinandergesetzt. Bei aller Freiheit im einzelnen stand ihm der Gang der Heilsgeschichte im Ganzen nach der Schrift ebenso unverrückbar fest wie seinem Lehrer von Hofmann. Die auf S. 194—196 des genannten Buches sich findenden Thesen charakte-
40 risieren wohl am besten V.s Stellung zur hl. Schrift. Sie ist für ihn wie für v. Hofmann von Anfang bis zu Ende ein organisches Ganzes, zusammengehalten durch den einheitlichen Gang des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes, in seiner Wahrheit bezeugt durch die Wirkung auf die Geschichte der christlichen Kirche und das persönliche religiöse Leben des Gläubigen. Was speziell das AT anlangt, so „drückt Jesus Christus das Siegel der
45 Wahrheit auf die Thatsachen, von welchen hier berichtet wird, indem er sich als die Erfüllung der auf ihn hinführenden, weissagenden Geschichte hinstellt". So ist ihm die Schrift, die übrigens stets unter dem Gesichtspunkt heiliger Schriftstellerei betrachtet werden will, das urkundliche Denkmal der Heilsgeschichte, d. h. der Geschichte, welche die in der alttestamentlichen Zeit sich anbahnende und in der neutestamentlichen zu ihrem Vollzug
50 gelangte Erlösung und Herstellung der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit in Christo Jesu zu ihrem Inhalt hat. Durch die entschiedene Vertretung dieser Ideen hat V. in Dorpat wie in Rostock dazu beigetragen, das Verständnis für geschichtliche Betrachtung des ATs zu mehren und der Erkenntnis Verbreitung zu verschaffen, daß die Autorität der Bibel unabhängig ist von den Theorien über ihre litterarische Entstehung. Übrigens hat
55 V. allezeit den Hauptnachdruck auf seine mündliche Wirksamkeit, speziell die Vorlesungen gelegt; durch sie hat er in der That auf weite Kreise Einfluß gewonnen und sich die Dankbarkeit vieler Schüler gesichert.

Noch Ende 1902 vermochte V. eine schwere Herzaffektion zu völliger Genesung zu überwinden. Als er jedoch Karfreitag 1904 die Kanzel des Universitätsgottesdienstes
60 verließ, meinte er, er habe zum letztenmal gepredigt. In voller Thätigkeit stehend, wurde

er an Pfingsten desselben Jahres von schwerem Unwohlsein befallen. In den Stunden wachen Bewußtseins ordnete er mit völliger Ruhe seine Angelegenheiten. „Ich hätte gerne noch länger gewirkt", war eines seiner letzten Worte. Am 29. Mai entschlief er. In den „Worten der Erinnerung zum Gedächtnis an Prof. Dr. D. Wilhelm V." haben seine Freunde ihm ein schönes Denkmal gesetzt. **Köberle.**

Vollkommenheit. — Litteraturangaben s. in Lemme, Christl. Ethik I, Groß-Lichterfelde 1905, § 58.

Vollkommenheit bezeichnet auf den verschiedensten Gebieten die reine Darstellung oder Ausprägung der Idee in der Wirklichkeit, die Übereinstimmung der Erscheinung mit der diese bewertenden Idee; sie setzt also stets die erfahrungsmäßige Beobachtung von Mangelhaftigkeiten und Annäherungen an das durch die Urteilskraft aufgestellte Ziel voraus und schließt die Forderung der höchsten Annäherung an dieses in sich. Auf religiös-sittlichem Gebiet ist sie die Reinheit und Kräftigkeit der Gottesgemeinschaft und des Handelns, welche die volle Anerkennung des religiösen und sittlichen Bewußtseins findet. Darum ist subjektiv eingebildete Vollkommenheit von der echten, die es nur auf der höchsten Stufe der Religion giebt, zu unterscheiden. Paulus besaß als Pharisäer eine Vollkommenheit (Ga 1, 14; Phi 3, 6), deren Tadellosigkeit ihm bei Damaskus in Trümmer ging. So werden außerchristliche Ausprägungen der Vollkommenheit vom Christentum als minderwertig beurteilt. Eine ausgebildete Vollkommenheitslehre führt der Buddhismus; ja, als Mönchsreligion ist der Buddhismus als solcher ein Vollkommenheitsstand. Aber unter dem Gesichtspunkt, daß das buddhistische Ideal gänzlicher Stillestellung des Seelenlebens erst allmählich erreicht wird, stellt sich innerhalb des mönchischen Vollkommenheitsstandes wieder als besondere Vollkommenheitshöhe die Seelenruhe derjenigen heraus, die auf Erden schon das Nirvana erreichen, d. h. der Arhats; und in der Vollkommenheit der Arhats ist wieder die höchste die des Buddha, in dem die Seelenruhe zu absoluter Apathie gesteigert ist. (Vgl. Oldenberg, Buddha 1897.) Das buddhistische Mönchsideal ist in dem religiösen Synkretismus, der dem Eroberungszuge Alexanders des Großen folgte, nach Westen getragen und hat besonders in dem Mönchsorden der Essener auf palästinensischem Boden und in den Eremitenvereinigungen der Therapeuten auf ägyptischem Boden Gestalt genommen. In der griechischen Philosophie hat die Stoa das Ideal des tugendhaften Weisen ausgebildet, der die Freiheit von der Welt in selbstgewisser *ἀπάθεια* bewährt, und in Bezug auf dieses das *καθῆκον*, das sittlich Geziemende des Durchschnitts, das ethisch Normale, das nicht von geschlossener sittlicher Gesinnung getragen zu sein braucht, und das *κατόρθωμα*, das sittlich Geziemende, das schlechterdings sein soll, das Gute im eigentlichen und höchsten Sinne, unterschieden. Cicero hat jenes in das medium commune der gewöhnlichen Durchschnittsmoral, dieses in das perfectum rectum der Vortrefflichkeit des Weisen übertragen. Eine ausgeprägte Vollkommenheitslehre galt im Judentum vermöge der Messung des Gottgewollten am Gesetz. Je nach dem Maß der Gesetzeserfüllung hat der Rabbinismus Vollkommene, Mittelmäßige und Geringe unterschieden. Da die beiden letzteren nicht hinreichende Verdienste haben, um die Gottesgemeinschaft zu erlangen, bedürfen sie der Mittlerschaft der Vollkommenen. Diesen giebt Gott Anteil an seiner Macht und Herrlichkeit; nur durch ihr Verdienst wird die Welt erhalten (Berachoth 61[b]). Werden im allgemeinen Vollommene und Gerechte gleichgesetzt, so sind doch vollkommene Gerechte diejenigen, welche das ganze Gesetz erfüllen (Schabbath 55[a]). Vollkommenheit schließt nicht Sündlosigkeit in sich, doch erlegen sich Heilige, wenn sie sündigen, die schwerste Buße auf; sie sind die Auserwählten und für das ewige Leben Versiegelten, während die gewöhnlichen Gerechten noch fallen können. (Vgl. Webers Jüdische Theologie, 2. Aufl. Leipzig 1877, S. 291.) Ja, den Vätern ist sogar die stellvertretende Gerechtigkeit überschüssiger Leistungen zuerkannt, aus deren Schatz der Mangel an Gerechtigkeit Ergänzung finden kann.

Den Übergang der jüdischen Anschauungen in die alte Kirche durch Vermittelung des Judenchristentums beleuchtet die Zwölfapostellehre (6), welche im Unterschied von der Durchschnittsfrömmigkeit die Vollkommenheit dem Tragen des ganzen Jochs des Herrn zusprach. Wenn Hermas die Morallehre der alttestl. Apokryphen und Pseudepigraphen unbesehen übernahm, so war vom 3. Jahrhundert Ablehnung derselben nicht mehr zu erwarten: in Cyprians Schrift De opere et eleemosynis tritt ihr Einfluß stark hervor. Indem Ambrosius Ciceros (de officiis) abgeblaßte stoische Moral de officiis clericorum christianisierte, übernahm er auch seine Unterscheidung des officium medium und perfectum: die Vollkommenheit hat er ohne theoretische Klarheit in Anlehnung an

Mt 5, 45 ff. 19, 21 gelegentlich eingeschärft. Das Anschauungsbild von der Vollkommenheit aber wurde dem werdenden Katholicismus geliefert durch das im 4. Jahrhundert sich ausbildende Mönchtum, wie es in Ostsyrien unter mandäischen Nachwirkungen (Afraat) und namentlich in Ägypten unter therapeutischen Nachwirkungen in Wechselwirkung mit 5 Manichäismus und Neuplatonismus Gestalt gewann. Noch in der Zeit des Dionysius hieß der Mönch auch Therapeut (hier. eccl. 6). Wenn das Lebensideal desselben dem sittlichen Streben das höchste Ziel steckte, das menschlich erreichbar schien, so vollzog Athanasius die Synthese dieses Idealismus mit der Auffassung vom Wesen des Christentums (Erlösung = Vergottung durch den Gottmenschen) so, daß er die Vergottung in Vir- 10 ginität und Askese wirksam werden sah. Mochte diese Gedankenverbindung das Widersprechende, die Erlösung und die Selbsterlösung, miteinander kombinieren, so erschien doch seitdem dem Morgenlande das Mönchtum als die Vollkommenheitsform des Christentums. Ist für die morgenländische Kirche charakteristisch, daß verschiedene Heilswege nebeneinander herlaufen, die Heilsbeschaffung der kultisch-sakramentalen Hierarchie verbunden mit kirch- 15 licher Praxis, die Heilsaneignung durch Erkenntnis (der das Handeln entsprechen soll) und der Weltverzicht mönchischer Askese, so ist es Thatsache, daß der tiefste Gehalt der Religiosität und der kräftigste Ernst der Moralität, den die morgenländisch-orthodoxe Kirche überhaupt erzeugt hat, auf dem Boden des Mönchtums erwachsen ist.

Die Energie des abendländischen Denkens gestattete ein solches Nebeneinander nicht. 20 Und doch lag im Wesen des mönchischen Ideals die Begründung einer religiös-ethischen Aristokratie. Die Geltung desselben wird dadurch beleuchtet, daß Augustins Bekehrung mit unter dem Eindruck der Kraftleistung der ägyptischen Askese erfolgte: derselbe, der 9 Jahre lang dem Manichäismus angehört hatte in Bewunderung seiner electi, ohne sich zu ihrer Entsagung erheben zu können, fand in der Kraft der Gnade die Kraft zu echter 25 Askese (in seinem Sinne) im Unterschied von jener unechten. So viel mönchisch-asketische Anschauungen sich nun auch bei Augustin finden, so ist er doch durch seine evangelische Glaubenserfahrung und seinen Schriftgebrauch daran verhindert, den Vollkommenheitsbegriff in sie aufgehen zu lassen. Die Hauptsache war und blieb ihm, daß die Vollkommenheit ohne die Gnade unrealisierbar ist, und (da ihm Sündlosigkeit auf Erden als 30 unerreichbar galt) daß sie voll erst im Jenseits ist; ferner, da ihm das Wesen des Christentums in der **caritas** bestand, daß ihr Höhepunkt in ihrer Vollendung liegt. Augustins Anschauung tritt ins Licht durch den Satz **de natura et gratia** 70: **Caritas inchoata inchoata justitia est, caritas provecta provecta justitia est, caritas magna magna justitia est, caritas perfecta perfecta justitia est,** wozu der mönchische Zu- 35 satz tritt: **quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita,** und der enthusiastische: **sed miror si non habet quo crescat, cum de mortali excesserit vita.** Gelegentlich (**Enarr. in Ps.** 132) hat er die Vollkommenheit doch ausdrücklich in die Bruderschaft des gemeinsamen Lebens verlegt, welche die volle Erfüllung des Gesetzes Christi bedeuten sollte. In dem Maße, wie das Mönchtum an 40 Ausbreitung und Geltung gewann, mußte die Theorie sich natürlich in Einklang mit der Praxis setzen. Die typische Vollkommenheitslehre des Mittelalters entwickelte Thomas Aqu. in der **Summa** (II, 2. qu. 184). Indem er anknüpfte an die schon aus der alten Kirche überlieferte Unterscheidung der **incipientes, proficientes** und **perfecti,** grenzte er die auf Erden erreichbare Vollkommenheit ab gegen die absolute Gottes und die der 45 vollendeten Seligen: einerseits schließt jene vom menschlichen Affekt alles aus, was in Gegensatz zur **caritas** steht, nämlich Todsünde, und in dieser Hinsicht ist sie heilsnotwendig, andererseits schließt sie vom menschlichen Affekt auch alles aus, was hindert, daß sich der seelische Affekt ganz Gott zuwendet, und das ist die Vollkommenheit der **caritas** in den **incipientes** und **proficientes.** Darin wahrte Thomas den Zusammenhang mit 50 Augustin, daß er das Wesen des Christentums in der **caritas** sah, wobei nie zu vergessen ist, daß auf katholischem Boden bei der **caritas** stets vorwiegend an die Liebe zu Gott gedacht wird. Nur dadurch ist es ja überhaupt möglich, im Mönchtum einen Vollkommenheitsstand zu finden. Thomas wußte aber noch, daß die asketischen Entsagungen und Übungen ursprünglich nur den Sinn von Zuchtmitteln zur sittlichen Höhe hatten. 55 Er machte darum in der Vollkommenheit den Unterschied, daß sie in der **caritas** (Gottes- und Nächstenliebe) bestehe (in dem Sinne, daß nichts aus der **caritas** aus dem **praeceptum** hinausfällt) **per se** und **essentialiter,** und daß sie **secundario** und **instrumentaliter** in den **consilia** bestehe, indem die **consilia** sich auf die Entfernung von Hindernissen der **caritas** beziehen, wie er sie denn bestimmt als **instrumenta prove-** 60 **niendi ad perfectionem.** Dem Laien ist also eine gewisse **perfectio** erreichbar, ja not-

wendig; die höhere ist aber die, zu der man durch ein spirituale augmentum gelangt. Diese Lehre ist bei der maßgebenden Stellung, die Leo XIII. Thomas eingeräumt hat, auktoritativ für die Gegenwart. Und doch zeigt sich im späteren Katholicismus die Neigung, die Vollkommenheit auf den status perfectionis zuzuspitzen, wie sich deutlich darin bekundet, daß die evangelischen Ratschläge consilia perfectionis heißen. Nach dem Tridentinum (sess. VI, 16) ist der Justifizierte im Stande, der divina lex, freilich pro hujus vitae statu, aber doch plene, satisfacere und sich so das ewige Leben zu verdienen; demgemäß sagt Bellarmin de justif. IV, 17: caritas nostra, quamvis comparata ad caritatem beatorum sit imperfecta, tamen absolute perfecta dici potest. In dieser Absolutheit ist der Abstand von Thomas augenfällig. Und ebenso augenfällig ist trotz des Anschlusses an Thomas die Behandlung des status perfectionis, der nicht befohlen, sondern angeraten ist, als einer gegenüber der Laienmoralität anderen und höheren Moralität (Judicium de libro Conc.). Armut, Enthaltsamkeit und Gehorsam sind ihm „die augenfälligsten und nützlichsten Mittel (instrumenta) zur Erwerbung der Vollkommenheit; denn um Gott vollkommen zu lieben, muß man sowohl sich ganz Gott übergeben als alle Hindernisse entfernen; beides erlangen wir durch diese Tugenden".

Indem die Reformation von der ethischen Grundanschauung aus, daß die Sittlichkeit in Nächstenliebe sich bethätige, also Gemeinschaftsbejahung sei, das weltverneinende Lebensideal berufsloser Askese ablehnte, bestritt sie die Verlegung einer angeblich höheren Vollkommmenheit in Leistungen, welche das Berufsleben negieren. Conf. Aug. art. 27: Tam multae impiae opiniones haerent in votis: quod justificent, quod sint perfectio christiana, quod servent consilia et praecepta, quod habeant opera supererogationis. — „Jetzt geben sie vor, das Klosterleben sei ein solch Wesen, daß man Gottes Gnade und Frommkeit vor Gott damit verdiene, ja es sei ein Stand der Vollkommenheit: und setzens andern Ständen, so von Gott eingesetzt, weit vor". Im Gegensatz zu der die Christenheit in zwei Hälften teilenden Aufstellung eines besonderen status perfectionis verlegte die Reformation die Vollkommenheit in den Bereich des gemeinchristlichen Glaubenslebens. Conf. Aug. art. 27: Perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, petere a deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei, non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida. Die Tendenz dieser Aussage liegt in der Anschauung, wie sie Luther ausgesprochen hat, daß die Vollkommenheit nicht Besitz eines Standes, sondern allen Christen gemein sei: ihr Sinn ist also nicht der, Entwickelung und Stufenunterschiede im Glaubensleben auszuschließen, sondern die Vollkommenheit dem christlichen Glaubens- und Liebesleben zuzuweisen mit Ausschluß einer dasselbe überfliegenden selbstgewählten Heiligkeit. Art. 16: Damnant et illos qui evangelicam perfectionem non collocant in timore dei et fide, sed in deserendis civilibus officiis, quia evangelium tradit justitiam aeternam cordis. (Vgl. Apol. 17, 61.) Auch Melanchthon hat in der Vollkommenheit das Wachstum des religiös-sittlichen Lebens betont (Apol. 3, 232 und 27, 27). Aber die protestantischen Dogmatiker folgten dem Interesse, auch an der höchsten auf Erden erreichbaren sanctitas deren Unvollkommenheit einzuschärfen, an der Vollkommenheit der Erde also gegenüber dem Vollendungszustand das Anfangsweise zu betonen. Mit den Bestrebungen des Pietismus setzte die positive Tendenz auf Vollkommenheit ein. Infolge dessen wurden Männer wie A. H. Francke des Perfektionismus beschuldigt, obwohl sie die Lehre festhielten, daß die Vollkommenheit nicht fleckenlos sei. Buddeus (Instit. theol. dogm. IV, 5) hielt die überlieferte Unterscheidung der perfectio partium und perfectio graduum fest: jene kommt den wahrhaft Wiedergeborenen zu, insofern ihnen nichts fehlt, was den neuen Menschen konstituiert; diese kann ihnen vergleichsweise in relativer Weise zugeschrieben werden mit Rücksicht auf die vorhandenen Stufenunterschiede.

Schon seit der alten Kirche regte sich die Gleichsetzung der Vollkommenheit mit der Sündlosigkeit (1 Jo 1, 10). Gnostiker schrieben sie in Fortsetzung platonisch-stoischer Anschauungen dem Pneumatiker zu. Jovinian und seine Schüler Sarmatio und Barbatian haben die Sündlosigkeit der in der Taufe mit wahrem Glauben Wiedergeborenen gelehrt: wer nach der Taufe sündige, habe nur die Wassertaufe, nicht die Geistestaufe empfangen. (Hieron. contra Jov. 2. Ambr. ep. 83 ad Verc. Augustini opus imperf. contra Julianum 1, 98.) Im Reformationszeitalter erhoben Anabaptisten wie Denk u. a. den

Anspruch auf sündlose Vollkommenheit (Conf. Aug. art. 12). Derselbe war die ständige Begleiterscheinung der seit Pietismus und Methodismus einsetzenden Heiligungsbestrebungen. (Vgl. Hadorn, Die Heiligung mit besonderer Berücksichtigung der sog. Heiligungsbewegung, Neukirchen 1902.) Es liegt aber in der Natur der Sache, daß dieser Anspruch, mit je mehr Selbstüberhebung er praktisch auftritt, desto weniger sich litterarisch herauswagt.

So berechtigt, ja notwendig die Stellung des Begriffs der Vollkommenheit in der christlichen Ethik auf Grund bestimmter Schriftaussagen (Mt 5, 48; Kol 3, 14) ist, so unzulässig ist die Gleichsetzung der Vollkommenheit mit der Sündlosigkeit. Die stets für diese verwandten Aussagen des Johannes (1 Jo 3, 6. 9) vom Wiedergebornen, daß er nicht sündigt, nicht Sünde thut, nicht sündigen kann, ergeben die Forderung der Sündlosigkeit sicher schon darum nicht, weil derselbe Apostel die Behauptung eigener Sündlosigkeit 1, 10 für Lüge erklärt. Darum ist auch die johanneische Ausschließung des Sündigens aus der Gotteskindschaft so zu verstehen, daß der wiedergebornen Persönlichkeit als solcher sündige Aktivität fern liegt, daß ihr vermöge der Fortwirkung der σάρξ Sünde widerfahren kann und thatsächlich widerfährt, daß diese letztere dann aber nicht als mit Wissen und Willen geschehende Lebensäußerung (als Sünde Thun) des Gotteskindes, sondern ihm im Widerspruch zu seinem eigensten Lebenstriebe zustoßende Nachwirkung der irdischen Fleischesnatur zu beurteilen ist. Die in separatistischen Kreisen gegenwärtig weitverbreitete Forderung sündloser Vollkommenheit leidet an dem empfindlichen Mangel, die Vollkommenheit einseitig negativ an dem Nichthervortreten auffallender Verfehlungen zu messen und ihre positive Durchführung in der Bewährung der Liebe zu vernachlässigen, besonders aber an dem noch viel schlimmeren Mangel, die Selbstbeurteilung gegen Verfehlungen zu verblenden, die als solche nicht anerkannt werden dürfen, wenn der Anspruch auf Sündlosigkeit durchgeführt werden soll. Nach dieser Seite hin hat der Perfektismus eine gewisse moralische Oberflächlichkeit zur regelmäßigen Begleiterscheinung, wogegen das Umschlagen in Libertinismus, das ihm oft vorgeworfen wird, doch nur in wenigen Fällen (wie bei Gnostikern, auch bei Wiedertäufern in Münster) eingetreten ist.

Daß die Vollkommenheit nicht ein allgemein christliches Prädikat ist, das den Glaubensstand in seiner Breite kennzeichnet, ergiebt sich aus dem Begriff als solchem wie aus dem biblischen Sprachgebrauch, nach dem im Christenstande der Unterschied zwischen νήπιοι und τέλειοι dem zwischen σαρκικοί und πνευματικοί analog ist (1 Ko 2, 6. 3, 1. 14, 20; Eph 4, 13. 14). Die oben berührten Aussagen der Conf. Augustana und der Apologie über die perfectio christiana belegen die Verbreiterung ihrer Beziehung auf das Glaubensleben überhaupt nicht, da sie nur der Tendenz der Lehre Luthers folgen, die Anschauung auszuschließen, daß die Vollkommenheit in Beruf und Gesellschaft negierenden Werken selbsterwählter Heiligkeit zu suchen sei: sie muß, wenn sie überhaupt christlich sittlichen Charakter und Wert haben soll, dem Zusammenhang des Personlebens des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist (Ga 5, 6), angehören. Bezeichnet in diesem die Vollkommenheit naturgemäß den Höhepunkt der Durchbildung der christlichen Persönlichkeit (Jak 1, 4; 3. 2; Kol 4, 12; Eph 4, 13), so ist es widersinnig in sich, in asketischen Mitteln der Selbsterziehung zu sittlicher Gesinnung, die der Unfertigkeit angehören, also Proben der Unvollkommenheit sind, eine besondere Vollkommenheit sehen zu wollen. Die katholische Doktrin kommt denn auch nicht über den innern Widerspruch hinaus, in den mönchischen Leistungen der consilia evangelica einerseits opera supererogationis zu sehen, welche die gemeinchristliche Beobachtung des Sittengesetzes, das sich in Gottes- und Menschenliebe zusammenfaßt, überschreiten, andererseits in ihnen, wie das Thomas zeigte, nur instrumenta zur Herausarbeitung der Liebesgesinnung zu sehen.

Jesus hat deutlich zwischen der Jüngerschaft und ihrer sittlichen Bewährung unterschieden (Mt 7, 21 ff. 25, 34 ff.; Jo 15, 2 ff.) und hat das Glaubensleben dem Gesichtspunkt der Entwickelung unterstellt (Lc 19, 12 ff.; Jo 8, 31 u. s. w.). Und auch in den apostolischen Lehrbegriffen ist das Wachstum des Glaubenslebens dem natürlichen Wachstum vom Kind (Mt 18, 3) zum Mannesalter (Eph 4, 13. 14) verglichen (2 Ti 3, 17). Kol 1, 28; Eph 4, 13 ist die Vollkommenheit in das gereifte Mannesalter der religiössittlichen Entwickelung gesetzt, das der Vollkommenheit Christi analog ist. Und wenn die Liebe noch 1 Ko 13 den Höhepunkt der christlichen Ausreifung bezeichnet, der selbst den vom heiligen Geist gewirkten Charismen, ja sogar den höchsten Charismen weit überlegen ist (12, 31), so hat Paulus Kol 3, 14 die christliche Vollkommenheit eben in der Liebe gesehen, die allen ethischen Glaubensbewährungen (Kol 3, 12 f.) erst ihren Wert und Halt verleiht. Es entspricht das durchaus der Lehre Jesu, der seine

Jünger zu einer der Vollkommenheit (Mt 5, 48) des an sich guten (19, 17) himmlischen Vaters analogen Vollkommenheit führen wollte, die in freier, selbstloser, in sich unabhängiger Liebe bestehe (5, 44 ff.). Das bekannte Wort an den reichen Jüngling Mt 19, 21 verlegt denn auch die Vollkommenheit nicht in eine die göttlichen Gebote überschreitende Weltverneinung, sondern in die die Selbstgerechtigkeit des alttestamentlichen Gesetzesstandpunkts hinter sich lassende selbstlose Liebesbewährung der neutestamentlichen Reichsgottesgesinnung: die träge Ruhe des die Gebote haltenden selbstzufriedenen Rentners sollte er durch die Jüngeraktivität der Nachfolge Jesu ersetzen. Das franziskanische Ideal des heiligen Bettels und der berufslosen Askese hat mit den Anschauungen der Evangelien über die Nachfolge Jesu nichts zu thun, die seinen Jüngern ein seiner selbstlosen Liebe gleichartige selbstaufopfernde Liebesbewährung zumuten (Jo 13, 12 ff. 34. 35.; 15, 12 ff.). Ebenso sah Johannes die Tendenz der in Christo offenbaren Gottesliebe da ausgewirkt (1 Jo 2, 5), wo in realer Gotteskindschaft die Bruderliebe (5, 1 ff.) nicht phraseologisch, sondern thatkräftig sich bekundet (3, 18 ff.). Und Jakobus fand die Vollkommenheit des Glaubens herausgestellt in Handlungen (ἔργα), in denen das vollkommene Gesetz der Freiheit (1, 25) oder das Königsgesetz (2, 8) der Nächstenliebe zum Vollzuge kommt (2, 22). Hiernach ist die Vollkommenheit „die höchste auf Erden erreichbare religiös begründete Ausbildung der aktiven Kraft der realen Freiheit" des Christen. Daß zu dieser, da Abwesenheit der Demut den Christenstand in sich vergiften würde, unerläßlich das nie aufhörende schmerzliche Gefühl der eigenen Unvollkommenheit gehört, hat Paulus in grundlegender, die Ausschreitungen des Perfektismus im voraus verurteilender Weise Phi 3, 12—15 ausgesprochen. Vollkommenheit im Vollsinn ist dem Vollendungszustand des Jenseits vorbehalten (1 Ko 13, 10).

Die Intellektualisierung des Begriffs (Hbr 5, 11—6, 2), die dem deuterokanonischen Charakter des Hebräerbriefs entspricht, verrät den Alexandrinismus dieses nachapostolischen Sendschreibens. **L. Lemme.**

Voltaire s. d. A. Deismus Bd IV S. 550,50.

Vorbehalt, geistlicher. — Litteratur: Alb. Phil. Frick, De reservato ecclesiastico ex mente pacis religiosae eiusque effectibus ac fatis ad pacem Westph., Helmstad. 1755, 4°; ders., De reservato eccles. ex mente Pacis Westphalicae, Helmstad. 1757, 4°. Aeltere Litteratur ferner angegeben bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus seu institutiones juris publici Romano-Germanici, lib. I, tit. XV, § 26, 1, 1415 sq.; Pütter, Litteratur des deutschen Staatsrechts 3, 76 und Klübers Fortsetzung 4, 130. S. ferner L. Ranke, Zur deutschen Gesch. vom Religionsfrieden bis zum dreißigjährigen Kriege, Leipzig 1869; desselben Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd V, Buch X, Kap. 5; Th. Tupetz, Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedikt (1629), Wien 1883, S. 12 ff. 77 ff.; Günther, Das Restitutions-Edikt von 1629 und die kath. Restauration Alt-Württembergs Stuttg. 1901; Gebauer, Kurbrandenburg und das Restitutionsedikt, 1899.

Vorbehalt, geistlicher (**reservatum ecclesiasticum**) ist der in Deutschland aus Anlaß der Religionsspaltung reichsgesetzlich festgestellte Grundsatz, daß jeder der drei Reichskonfessionen angehörige Geistliche mit dem Uebertritt von der einen zur anderen ohne weiteres durch den Konfessionswechsel Amt und Pfründe verliert, beides also seiner bisherigen Religionspartei vorbehalten bleibt.

Die Frage, wie es in dem gedachten Falle mit Amt und Pfründe gehalten werden sollte, konnte erst entstehen, als sich die Augsburger Konfessionsverwandten reichsgesetzliche Anerkennung erkämpft hatten. Bis zur Reformation war ein Konfessionswechsel undenkbar, der Abfall von der allein berechtigten katholischen Kirche bildete das kirchliche und staatliche Verbrechen der Ketzerei oder Apostasie und zog Verlust des Amtes und der Pfründe, sowie Degradation nach sich. Bei den Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden im Jahre 1555 (s. Bd II S. 250) wurde daher die Frage im Zusammenhang mit den Erörterungen darüber, ob der Friede auch den später der Augsburger Konfession beitretenden Ständen zu gute kommen solle, seitens der Katholiken aufgeworfen und von ihnen die Festsetzung der Bestimmung verlangt: „Doch sollen hierin (d. h. bei der Einschließung in die friedensmäßigen Berechtigungen) die Erzbischöffe, Bischöffe, Prälaten, Capitel, Orden und andere geistlichen Stands, so in der Administration seynd oder darin kommen würden, ausgenommen seyn, dergestalt, wo ein Herr-Ertz-Bischoff, Bischoff, Prälat oder andere geistlichen Stands von der alten Religion abtreten würde, daß derselbe seines Stands und Amts alsbald **ipso jure et facto** entsetzt, auch den Capiteln und denen es von gemeinen Rechten, oder der Kirchen und Stifften Gewohnheit zugehört,

eine Person der alten Religion verwand zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, welche auch samt der geistlichen Capitel, und anderen Kirchen und Stifft Fundation, Election, Präsentation, Confirmation, alten Herkommen, Gerechtigkeit und Gütern, liegend und fahrend, unverhindert und friedlich gelassen werden soll" (Chr. Lehmann, **De pace religionis acta publica et originalia**, Buch I, Kap. X, in der Ausgabe Frankfurt a. M. 1707, Fol. 25). Dagegen erklärten sich die Augsburger Konfessionsverwandten gegen die Aufnahme eines solchen Zusatzes und bemerkten, ein solcher „wäre das höchste **praeiudicium** dieses teils Religion **cum infamia**, nicht allein Personen, vielmehr **principali causae**, dieses teils christlichen Glaubens und Konfession". Sie machten ihrerseits gleichzeitig den Vorschlag, dem Frieden folgenden Artikel einzuverleiben: „Es sollen auch die hohe Reichs-, Ertz- und andere Stiffte, wenn darin die Religion wird verändert, zu keiner weltlichen Herrschafft und Erbschafft gewand, sondern . . . nach eines jeden Erzbischoffs, Bischoffs, oder Prälaten Absterben oder Resignation, bey ihren Electionen, Administrationen und Gütern gelassen, und von diesem Artikel in Vergleichung der spaltigen Religion ferner gehandelt und beschlossen werden, doch den weltlichen Ständen an ihrer Hoheit und Herkommen unvorgreifflich" (Lehmann a. a. O. Kap. XIII, Fol. 28) und übergaben dem König Ferdinand ein in diesem Sinne abgefaßtes Bedenken (a. a. O. Kap. XV). Der letztere verwarf indessen mittelst Resolution vom 30. August 1555 (a. a. O. Kap. XVI) den Antrag der Evangelischen, indem er es für billig erachtete, „daß zu Erhaltung der Geistlichen lang hergebrachten Ober- und Gerechtigkeiten, umb Verhütung allerlei Unfriedens und Weiterung . . . der obberührte Antrag, wie er begehrt worden, in diesem gemeinen Frieden verleibt werde". Trotz der Fortsetzung der Verhandlungen (a. a. O. Kap. XVII) wurde eine Vereinbarung nicht erzielt. Schließlich gaben die Evangelischen wenigstens insoweit nach, als sie erklärten, sich den nachstehenden Zusatz gefallen lassen zu wollen: „Und nachdem bei Vergleichung dieses Friedens Streit vorgefallen, wo der Geistlichen einer oder mehr von der alten Religion abtretten würde, wie es denn der von ihnen biß daselbst hin besessenen und innegehabten Ertz-Bischthümern . . . und Beneficien halben gehalten werden soll, welches sich aber beider Religion Stände mit einander nicht vergleichen können, demnach haben wir auff der Geistlichen Bitt in Kraft . . . Kays. Majestät Uns gegebenen Vollmacht und Heimstellung erklärt und gesetzt . . . Ob ein Erzbischoff . . . oder ein anderer Geistlichen Standes von Unserer alten Religion abtreten wird, das derselbige seines Ertz-Bischthums . . . auch Frucht und Einkommens, so er daran gehabt, jedoch seinen Ehren und Würden ohne Nachtheil abtreten, auch den Capiteln und denen es . . . zugehört, eine andere Person zu wehlen und zu ordnen zugelassen sein, welche auch samt der Geistlichen Capitel . . . bey der Kirche und Stifft Fundationen . . . gelassen werden sollen, jedoch künfftiger . . . Vergleichung der Religion unvorgreifflich" (a. a. O. Kap. XXII). Wenn sich auch der König Ferdinand dieser Fassung im allgemeinen anschloß, so ließ er doch den Artikel in einer seinem Sinne nach zu Gunsten der Katholiken veränderten Gestalt in den Augsburger Religionsfrieden einrücken. In dem letzteren lautet nämlich der fragliche Artikel (18) dahin: „Wo ein Ertzbischoff, Bischoff, Prälat oder ein anderer Geistlichen Standes von unser alten Religion abtretten würde, daß derselbig seyn Ertzbistumb, Bistumbe, Prälatur und andere Beneficia, auch damit alle Frucht und Einkommen, so er davon gehabt, alsbald ohn einige Veränderung und Verzug, jedoch seinen Ehren ohnnachtheilig verlassen, auch den Capituln und denen es von gemeinen Rechten oder der Kirchen und Stiffte Gewonheiten zugehört, ein Person der alten Religion verwandt zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, welche auch samt der Geistlichen Capituln und andere Kirchen, bey der Kirchen und Stifft Fundationen, Electionen, Präsentationen, Confirmationen, altem Herkommen, Gerechtigkeiten und Gütern liegend und stehend, unverhindert und friedlich gelassen werden sollen, jedoch künfftiger, Christlicher, freundlicher und endlicher Vergleichung der Religion unvorgreifflich".

Beigelegt und verglichen war damit der Streit nicht, um so weniger als es nicht allein religiöse Motive waren, welche der Aussöhnung der feindlichen Parteien entgegenstanden. Die Erzbistümer, Bistümer, Prälaturen und Abteien waren in den Händen der jüngeren Prinzen der katholischen Häuser und dienten zur Versorgung derselben, die Kanonikate wurden dagegen fast regelmäßig mit den jüngeren Söhnen aus den Geschlechtern der Reichsgrafen und Reichsritter besetzt. Blieben die Protestanten von allen diesen Würden ausgeschlossen, so war dies für sie ein Verlust an Land, Leuten und auch an reichen Einkünften. Die Katholiken wollten es selbstverständlich ihrerseits überhaupt verhindern, daß diese Machtmittel an die Protestanten gelangen konnten, und für sie kam

weiter der Umstand in Betracht, daß mit der Zulassung der Evangelischen zu den erwähnten Würden und geistlichen Fürstentümern sich das Stimmverhältnis in den drei Kollegien des Reichstages ändern und die evangelische Partei die Majorität auf demselben erlangen konnte.

Schon gleich nach Erlaß des Religionsfriedens protestierten die Evangelischen — wie schon während des Reichstages von Melanchthon in einem Bedenken von Freistellung der Religion geraten war (CR t. VIII, 477 sq.) — gegen den Artikel und erklärten, denselben nicht beachten zu wollen. Auch unterließen sie es nicht, auf jedem folgenden Reichstage gegen den „hochbeschwerlichen Artikel, Reformation der Stifft und Prälatur belangend“ Einspruch zu erheben und dessen Beseitigung zu fordern (wie es in der 1566 Kaiser Maximilian II. zu Augsburg übergebenen Beschwerdeschrift, Lehmann a. a. O., Buch 2, Kap. IV, Fol. 101 heißt) „in Betrachtung, daß wir diese ewige Schand und Mackel auf unserer wahren Religion nicht liegen lassen könnten, auch dafür achten, daß vielen gutherzigen Ständen der anderen Religion solcher Artikel in ihrem Gewissen selbst beschwerlich sey, und dann Ew. Kays. Maj. vor Gottes Angesicht schuldig seynd, der allein seligmachenden Wahrheit Gottes ihren Gang zu lassen, und durch solch hochbeschwerlich Verbot keinem Stand oder seinen Unterthanen den Weg zur Seligkeit zu versperren und abzustricken“. Ferner verlangten sie immer wieder die Anerkennung der „protestantischen Administratoren“ in den geistlichen Stiftern, sowie die Zulassung derselben zu den Sitzungen des Reichstages. Wurde nun den letzteren auch das eine oder andermal ausnahmsweise und unter Verwahrung die Session bewilligt, so waren doch im großen und ganzen alle diese Proteste vergeblich, fast immer kehrte die Antwort wieder, daß, da die Stände der alten Religion in die Freistellung nicht willigen wollten, die Sache im Namen Gottes eingestellt und verschoben werde. Thatsächlich beobachteten allerdings die Protestanten den geistlichen Vorbehalt nicht. Wo sie, wie im Norden, die Macht hatten, und die Bevölkerung evangelisch geworden war, da schützte das Reservat die Hochstifter und die geistlichen Institute nicht vor der Reformation, und daher befand sich ein Teil derselben, namentlich Bremen, Lübeck, Minden, Magdeburg, Halberstadt, regelmäßig in den Händen von lutherischen Administratoren aus den Häusern Holstein, Braunschweig, Brandenburg und Sachsen. Da sich ferner der geistliche Vorbehalt nur auf die Reichs- nicht die landsässigen Stifter bezog, so konnte der Landesherr in diesen gerade kraft des Religionsfriedens, sowie Bischof und Kapitel sich zur evangelischen Religion bekannten, wie z. B. in den brandenburgischen Stiftern Havelberg, Brandenburg und Lebus, die Reformation einführen, und dasselbe geschah auch in anderen Stiftern, wie in Merseburg, Naumburg, Meißen, Camin und Schwerin, wo sich wegen einzelner fürstlicher Rechte im Sinne der damaligen Zeit eine Exemtion der Stifter vom Reiche behaupten ließ (s. Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, § 502, 5. Ausg., 4, 138). Selbst in einzelnen rheinischen Stiftern konnte der Versuch gemacht werden, die Bestimmung des Religionsfriedens über den Vorbehalt zu ignorieren. In Straßburg wurden im Beginn des 17. Jahrhunderts (1604) Vereinbarungen getroffen, welche den gemischten Religionszustand des Stiftes aufrecht hielten (Eichhorn a. a. O. § 511 n. f. 4, 193; neuere Litteratur bei Friedberg, Lehrbuch des KR. S. 101, Anm. 7); in Köln unternahm es der Erzbischof Gebhard II. Truchseß (1577—1584) von neuem, an den früheren Versuch Hermanns V. anknüpfend, die Reformation einzuführen, scheiterte aber wie dieser gleichfalls an dem Widerstand der Katholiken und mußte aus seinem Erzbistum (1583) weichen, welches von da ab etwa 200 Jahre lang eine Art Sekundogenitur des Hauses Bayern blieb (s. Bd VI S. 397). Weiteren Fortschritten traten vor allem die Jesuiten entgegen (Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Bd I, Frankfurt a. M. 1847, S. 67 ff.; über ihre Auffassung vgl. die dem Kanzler Ernsts von Köln, Franz Burgkard beigelegte Schrift: De autonomia, d. i. von Freistellung mehrlei Religion und Glauben, München 1586, 1593, 4°, deren eigentlicher Verfasser der kaiserliche Rat und Reichshofratssekretär Andreas Erstenberger ist), und unter ihrem Einfluß verlangten die katholischen Stände auf dem Regensburger Reichstage von 1613 die energische Durchführung der Vorschrift des Religionsfriedens über den geistlichen Vorbehalt („Ew. Kays. Maj. werden zu Erhaltung ihrer uhralten Religion, Ertz- und Stiffter, auch gleichmässiger Handhabung des Geistlichen Vorbehalts, ohne welchen der Geistliche Stand und die katholische Religion im Reich gäntzlich ruinirt ist, Ihren Kayserlichen Ernst sehen und spüren lassen“, Lehmann a. a. O. Buch II, Kap. XCIII, Fol. 289).

Nach dem Ausbruche des 30jährigen Krieges suchte jede Partei die Freistellung der Religion in ihrem Sinne auszubeuten. Die Katholiken betrieben die Herstellung der römi-

schen Kirche auf das eifrigste und legten den Religionsfrieden in schroffer, ihren Interessen dienenden Weise aus. Als die kaiserlichen Waffen im Kriege das Übergewicht erlangt hatten, erließ Kaiser Ferdinand II. am 6. März 1629 das sog. Restitutionsedikt (vgl. auch den Artikel „Westfälischer Friede"). Seinen Kern bildete die Entscheidung über die geistlichen Güter, welcher die Form eines Urteils gegeben war, und diese ging dahin, daß die protestantischen Stände nicht das Recht gehabt, nach dem Passauer Vergleiche (von 1552) geistliche Stiftungen, welche unter ihrer Hoheit gelegen wären, einzuziehen und daß sie sich im Widerspruche mit dem geistlichen Vorbehalte im Besitze von Erzbistümern und Bistümern behauptet hätten; daß also die Evangelischen im Unrecht wären, wenn sie die Rückgabe der unrechtmäßig besessenen geistlichen Güter verweigerten, die Katholiken dagegen sich im Rechte befänden, wenn sie den geistlichen Vorbehalt für giltig erklärten und die Einsetzung katholischer Erzbischöfe Bischöfe und Prälaten in den reichsunmittelbaren Stiftern und Klöstern beanspruchten. In der Schlußbestimmung teilte der Kaiser mit, daß er, da die Verletzung des Religionsfriedens in den meisten Fällen notorisch sei und daher ohne weiteres Rechtsverfahren gleich zur Exekution geschritten werden könne, eigene Kommissionen zur Vollziebung des Ediktes in die einzelnen Kreise senden werde (Londorp, Der Röngl. Kaiserl. Majestät und des heil. römischen Reichs **Acta publica III, 1047**; Khevenhillers **Annales Ferdinandei III, 438**). Trotz der Protestationen der Evangelischen wurde mit der Ausführung des Ediktes begonnen und eine erhebliche Anzahl von Restitutionen vorgenommen. Der vollen Durchführung der Maßregel setzte aber die Wendung des Waffenglückes im Kriege ein Ziel. Die definitive Erledigung des Ediktes blieb daher dem späteren Friedenswerk vorbehalten (s. d. A. Westfälischer Friede). Der westfälische Frieden (**Instr. pacis Osnabrug. art. V, § 14**) setzte dann als Normaltag für den Besitzstand der reichsunmittelbaren Erzbistümer, Bistümer, Prälaturen und anderen geistlichen Stiftungen den 1. Januar 1624 fest, und bestimmte in Betreff des geistlichen Vorbehaltes (a. a. O. § 15): **„Si igitur catholicus archiepiscopus, episcopus, praelatus aut Augustanae confessioni addictus in archiepiscopum, episcopum, praelatum electus vel postulatus, solus aut una cum capitularibus seu singulis seu universis, aut etiam alii ecclesiastici religionem in posterum mutaverint, excidant illi statim suo iure, honore tamen famaque illibatis, fructusque et reditus citra morem et exceptionem cedant, capituloque aut cui id de iure competit, integrum sit, aliam personam religioni ei, ad quam beneficium istud vigore huius transactionis pertinet, addictam eligere aut postulare; relictis tamen archiepiscopo, episcopo, praelato etc. decedenti fructibus et reditibus interea perceptis et consumptis"**. Damit war der Vorbehalt zwar aufrechterhalten, aber nunmehr auch zu Gunsten der Evangelischen reichsgesetzlich ausgesprochen.

Seitdem die geistlichen Fürstentümer in Deutschland beseitigt worden sind, hat die Bestimmung zwar ihre politische Tragweite eingebüßt, aber immerhin ist sie in Deutschland in Geltung geblieben und ist noch insofern von praktischer Bedeutung, als nach ihr bei einem Konfessionswechsel der Geistliche ohne weiteres (**ipso jure**) Amt und Pfründe verliert. **P. Hinschius † (E. Friedberg).**

Vorsehung. — S. die Artikel über Gott, Concursus, Engel, Gebet, Leiden, Wunder. — Litteratur: Xenophon, *Ἀπομνημονεύματα*, bes. IV, 3; I, 4; Cicero, De natura deorum, Buch II; De Finibus, Buch III; Seneca, De Providentia; Chrysostomus, *περὶ εἱμαρμένης καὶ προνοίας*, ad Stagir. LL, III; Theodoret von Cyrus, *περὶ προνοίας*, MSG 83, 555—774; Lactantius, De opificio Dei, MSL 7, 9—78; Salvianus, De gubernatione Dei, MSL 53, 25—158; Augustin, De civitate Dei, MSL 41; Thomas Aquinas, Summa theologica, Pars I, Qu. 103—117. — Zur Auffassung der Reformatoren: besonders Luthers Katechismen, Erklärung des 1. Artikels des Apostolikum; Zwingli, De Providentia, 1529; Calvin, Institutio I, 16—18. — Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, 1681, bes. Teil III, cap. 1 und 8; Leibniz, Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, 1710; Sander, Ueber das Große u. Schöne in der Natur 1748, Von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur 1792, Ueber die Vorsehung 1801 (4. Aufl.); Jerusalem, Nachgelassene Schriften, I. Teil 1792; Joseph de Maistre, Les soirées de St. Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, 1821. — Selbstverständlich enthalten alle Werke über Religionsphilosophie und Dogmatik einen besonderen Abschnitt über die göttliche Vorsehung. — Aus der neueren Litteratur seien noch erwähnt: Lipsius, Die göttliche Weltregierung (Vortrag), 1878; Kreibig, Die Rätsel der göttlichen Vorsehung, 1886; W. Schmidt, Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt, 1887; W. Beyschlag, Zur Verständigung über den christlichen Vorsehungsglauben, 1888; E. Haupt,

Der christl. Vorsehungsglaube, Beweis d. Glaubens, 1888; Lipsius, ThJB 1888, S. 360—366; 1889, 408 ff.; E. Maillet, La création et la providence devant la science moderne, 1897; O. Kirn, Vorsehungsglaube, und Naturwissenschaft, 1903; Otto, Naturalistische und religiöse Weltanschauung, 1904; W. Schmidt, Der Kampf d. Weltanschauungen, 1904; Titius, Religion und Naturwissenschaft, 1904; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon², Bd 12 (wo die neuere katholische Litteratur angegeben ist).

Vorsehung, auch Fürsehung, Fürsorge, Vorsorge, *πρόνοια*, *ἐπιμέλεια*, *διοίκησις*, *διακυβέρνησις*, providentia, gubernatio, cura Dei, bezeichnet im allgemeinen das Walten der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes, im engeren Sinne die Hinlenkung der Welt zu dem ihr von Gott bestimmten Ziel. — Die in der christlichen Kirche geltende Lehre von der göttlichen Vorsehung entstammt aus dem Zusammenwirken zweier Faktoren, des in den Urkunden der alt- und neutestamentlichen Religion bezeugten Glaubens und der philosophischen Spekulation des griechisch-römischen Altertums. Es gilt demnach zunächst den Vorsehungsgedanken der antik klassischen Systeme summarisch zu zeichnen, hierauf den Vorsehungsglauben der israelitisch-jüdischen und der christlichen Religion in seiner Eigenart zu schildern, endlich den dogmenhistorischen Prozeß der Lehre in seinen wichtigsten Wendepunkten zu schildern. Eine Übersicht der kritischen und systematischen Ergebnisse wird den Ertrag der biblisch-theologischen und dogmengeschichtlichen Entwickelung feststellen und zusammenfassen.

I. **Der Vorsehungsgedanke in der Philosophie des griechisch-römischen Altertums.** — S. die Werke von Ritter und Preller (Quellensammlung), Zeller, Strümpell, Windelband, Gomperz; Hugo Grotius, Philosophorum sententiae de fato et de eo quod in nostra est potestate collectae partim et de graeco versae, 1648; Creuzer, Progr. in quo philosophorum veterum loci de providentia divina ac de fato explicantur, 1806; Alex. Aphrod., Ammonii, Plotini, Bardesanis et Plethonis de fato quae supersunt, ed. Orelli, 1828; Schneider, Christliche Klänge aus den griechischen und römischen Klassikern, 1865, bes. 231—244; E. Spieß, Logos spermatikos, Parallelstellen zum NT aus den Schriften der alten Griechen, 1871, passim; L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 1881, I, 63 ff.; E. Maillet, La création et la providence devant la science moderne, 1897 (195—235: La providence dans la religion et la philosophie grecques). — Die in der griechischen Volksmythologie sich regenden Ahnungen und Gedanken lassen häufig einen Zug tiefer Frömmigkeit erkennen, welche die Vorgänge der Welt und des Menschenlebens unter den Schutz und die Leitung der Götter stellt und somit einer theologischen Natur- und Geschichtsbetrachtung den Weg bereitet (Nägelsbach, Homerische Theologie, 28 ff.; Nachhomerische Theologie, 45 ff.). Zu letzterer hat sich aber doch erst mit wachsender Klarheit der denkende Geist in der hellenischen Philosophie erhoben. Bei **Heraklit von Ephesus** tritt, noch eingehüllt in phantastische Formen, der Gedanke einer weltregierenden Vernunft auf: nicht ein bewußter Wille, sondern eine aus der Harmonie der Gegensätze sich ergebende Ordnung der Dinge, welche sich durch einen nie rastenden Umwandlungsprozeß, durch den ewigen Kreislauf des Stoffwechsels im Universum bethätigt; daher des Menschen höchstes Gut die aus dem Vertrauen auf die göttliche Weltordnung entspringende Zufriedenheit (*εὐαρέστησις*). — Diese Ordnung im Weltall, die Heraklit in der Gesetzmäßigkeit der Verwandlung und Rückverwandlung geschaut hatte, bezog **Anaxagoras** auf die Harmonie der Gestirne, welche die ihnen gewiesene Bahn ohne Störung in unwandelbarer Stetigkeit befolgen. Von der geordneten Bewegung der zahllosen Weltkörper, von der harmonischen Bewältigung und dem gleichmäßigen Umschwung ungeheurer Massen, die sich zu einem schönen Ganzen (*κόσμος*) zusammenfügen, schloß er auf eine zweckmäßig anordnende und die Bewegungen beherrschende Vernunft (*νοῦς*), die zugleich Denkstoff und Kraftstoff, als reinstes, leichtestes, mit der Welt sich nicht mischendes Element, immerhin als raumerfüllende Substanz, nicht als geistige Persönlichkeit zu denken ist. — Indessen blieb der von dem antiken Griechentum zum erstenmal gemachte Versuch einer **theologischen Naturerklärung** zunächst auf die **anorganische** Welt beschränkt. Mit **Diogenes von Apollonia** wurde die Teleologie zur beherrschenden Auffassung auch für die **organische** Welt erhoben: der über umfassende physiologische Kenntnisse verfügende Denker suchte an dem Bau und den Funktionen des menschlichen Leibes im Einzelnen ein zweckmäßig gestaltendes Prinzip nachzuweisen. — Einen weiteren Schritt vollzog **Sokrates**. Während die vorsokratischen Naturphilosophen dem teleologischen Gedanken ausschließlich eine kosmologische Wendung gegeben hatten, wies Sokrates auf die für den Menschen ersprießlichen Naturzusammenhänge hin und machte, wenn wir der Darstellung Xenophons (bes. Memorabilien IV, 3) Glauben schenken dürfen, den Nutzen des Menschen zum Maßstab der Weltbetrachtung. Die Überzeugung, daß in der Welt und in den Schicksalen unseres

Lebens alles nach den besten Zwecken, mit höchster Weisheit und nach einheitlichem Plane geordnet sei, ruhte auf der Grundlage eines praktischen Monotheismus, den Sokrates niemals in einen prinzipiellen Gegensatz zum Glauben seines Volkes stellte, durch den er aber wenigstens mittelbar die herrschende Vorstellung der Göttervielheit für das religiöse und sittliche Bewußtsein seiner Zeitgenossen unschädlich und gleichgiltig machte. Übrigens berührte sich dieser sokratische Glaube mit den religiösen Anschauungen der griechischen Dichter, namentlich eines Sophokles, der die unverbrüchliche Gerechtigkeit und Weisheit der göttlichen Vorsehung durch Gehorsam, Bescheidenheit und Vertrauen anerkannt und geehrt wissen wollte. — Der subjektiv bedingte, in sittlicher Bildung sich auswirkende Monotheismus des Sokrates wurde von Plato zu einer teleologischen Metaphysik weiter gestaltet, die in der Ideenlehre eine objektive Grundlage erhielt: unter den Ideen, die als Urbilder und Zweckursachen der Erscheinungen zu fassen sind, gilt als die oberste Idee, welcher sich alle übrigen als Mittel unterordnen, die Idee des Guten, die mit der Weltvernunft (*νοῦς*), mit der Gottheit identisch ist. Ist auch hierbei weniger an eine geistige Persönlichkeit als an den absoluten sittlichen Weltzweck zu denken, brachte andrerseits Plato seine teleologische Naturbetrachtung vorwiegend in mythischer Form zur Darstellung, so erhob er sich doch zu dem Glauben an eine Großes und Kleines, zumal in Betreff des Menschen, umfassende Vorsehung: dem Gottgeliebten, dem Gerechten, wird alles, was ihm von den Göttern widerfährt, zum Besten dienen: *τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται, πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα*; Rep. X, 612E, cf. II, 379. — Die von Plato in mythischer Bildlichkeit entworfene Teleologie führte Aristoteles begrifflich durch: von der Stetigkeit der Bewegung in der Welt schloß er auf ein erstes Bewegendes (*πρῶτον κινοῦν*), das selbst ohne Bewegung, Leiden oder Veränderung seine *ἐνέργεια* oder Form, von allem Seienden das höchste und beste, die Gottheit selber ist, die nichts anders als Gegenstand voraussetzt, sondern sich selbst immer als gleichen Inhalt hat (*ἔστι δὲ νοήσις νοήσεως νόησις*). Dadurch, daß Aristoteles Gott als ein von der Welt verschiedenes, selbstbewußtes Wesen auffaßte, hat er den Monotheismus wissenschaftlich begründet und begrifflich formuliert, — eine philosophische Errungenschaft, die aber um einen teuern Preis bezahlt wurde. Durch und durch abstrakt gedacht, behauptet der Gott Aristoteles' ein völlig äußerliches, dualistisches Verhältnis zur Welt. Obgleich er als erstbewegende Kraft das Gesamtwesen der Natur in seinem Dasein und seiner Entwickelung bedingt, bleibt er doch in einsamer Selbstbetrachtung jenseits der Welt, namentlich tritt er mit dem Menschengemüt in keine lebendige Beziehung: der warme Vorsehungsglaube, der in den schlichten Gesprächen eines Sokrates und in der poetischen Gedankenwelt eines Plato einen naiven oder großartigen Ausdruck gefunden, hat in dem aristotelischen System, dem jeder religiöse Hauch fehlt, keine Stelle. — Dagegen spielte in dem vielgestaltigen Gebilde der stoischen Philosophie der Vorsehungsgedanke eine hervorragende Rolle. Im Gegensatz zu der streng antiteleologischen Richtung Epikurs, welcher, um den ruhigen Selbstgenuß des Weisen nicht zu stören, die Götter aus der Welt bannte und sie zu einem thatenlosen Egoismus verurteilte, faßte die Stoa die Gottheit als das Lebensprinzip, das sich in der Fülle der Erscheinungen entfaltet, als die Urkraft, die alles Dasein und Werden bedingt, als die zweckvoll schaffende und leitende Vernunft (*λόγος*), folglich ihrem Wesen nach allwaltende Vorsehung (*πρόνοια*). Da indessen Gott und Welt ein und dasselbe sind und nur für die denkende Betrachtung auseinander fallen, so gestaltet sich das alles bestimmende Gesetz der Vorsehung zur alles bezwingenden Macht, zur unverbrüchlichen Notwendigkeit (*ἀνάγκη*), zum unentfliehbaren Geschick (*εἱμαρμένη*, fatum): nach dieser unverbrüchlichen Ordnung wird jede einzelne Erscheinung in der unabänderlichen Reihenfolge der Ursachen und Wirkungen hervorgebracht. Diese Gleichung von Vorsehung und Schicksal kommt in Senecas Abhandlung **De Providentia**, dessen wichtigste Ausführungen übrigens dem Problem der Theodicee gewidmet sind, zu prägnantem Ausdruck (Kap. 1: **praeesse universis providentiam, et interesse nobis Deum ...** Kap. 5: **Fata nos ducunt, et quantum cuique restet, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit ... Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas.**) Dem Freunde und Gewissensberater des Lucilius kommt es vor allem darauf an, aus jenen Grundsätzen die praktischen Folgerungen zu ziehen (Kap. 5: **Ideo fortibus omne ferendum est; quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt ... Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi.** Vgl. **Epist. ad Lucil. 76. 107.** Es ist bekannt, mit welchem Pathos ein Seneca, ein Epiktet, ein Mark Aurel die Unterordnung des Einzelnen unter das göttliche Weltgesetz forderten und feierten, und

in welchem Umfang die auf dieser religiösen Basis gegründete Lebensauffassung sich zu einer über die trennenden Schranken des Volkstums und der Gesellschaft erhebenden wahrhaft kosmopolitischen Philosophie der Erlösung gestaltete. Immerhin blieb im Rahmen der stoischen Schulen die nähere Geltendmachung des Vorsehungsglaubens, namentlich die Anwendung der Teleologie mit Mängeln behaftet, die einen unleugbaren Rückschritt hinter der großartigen Konzeption eines Aristoteles bedingten. Während dieser überall die immanente Zweckmäßigkeit der Formgestaltungen betont hatte, verloren sich oft genug die Stoiker in philisterhafte Betrachtungen über den Nutzen, den die Naturerscheinungen für die Bedürfnisse der vernunftbegabten Wesen, „der Götter und Menschen" abwerfen (Cicero, De natura deorum II, 22, 57—64, 162; De Finibus III, 20, 67; De officiis I, 7, 22; De legibus I, 8, 25. Vgl. Lactanz, de ira Dei, Kap. 14: vera est sententia Stoicorum, qui aiunt nostra causa mundum esse constructum: omnia enim, quibus constat mundus, ad utilitatem hominis accommodata sunt. Bescheidener Seneca, de ira II, 27: „non nos causa mundo sumus, hiemem aestatemque referendi; suas ista leges habent, quibus divina exercentur. Nimis nos suscipimus, si digni nobis videmur, propter quos tanta moveantur. Nihil ergo horum in nostram injuriam fit; immo contra, nihil non ad salutem). — Das Gefühl der der Welt unmittelbar innewohnenden Gotteskraft, das die Stoiker beseelte, ging dem Neuplatonismus verloren, welcher die Transcendenz der Gottheit in einer noch über Plato hinausgehenden Abstraktion überspannte, und daher das Bedürfnis empfand, den zwischen dem Urwesen und den Menschen klaffenden Abgrund durch Mittler auszufüllen, unter denen die in Allegorien aufgelöste Götterwelt des Polytheismus ihre Unterkunft fand, und welche andererseits dem christlichen Vorsehungsglauben dienstbare Geister zur Vollstreckung der göttlichen Aufträge lieferte. Die griechischen, vornehmlich die stoischen Einflüsse münden in die apokryphische Litteratur des ATs, die eine eigentümlische Synthese hellenischer Gedanken und israelitischer Überzeugungen darstellt.

II. Der Vorsehungsglaube in der israelitischen und jüdischen Religion. — Litteratur: Die Werke über israelitische und jüdische Theologie und Religionsgeschichte s. bes. H. Schultz[5]. 1896, Piepenbring (franz.) 1886, Oehler[3] 1891, Riehm 1889, Smend 1893, Dillmann 1895, K. Marti 1897, Stade 1905; Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, Heft II, 1897; Schürer, Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi,[3] Bd II 1898; Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903; F. Weber, System d. altsynagogalen palästinensischen Theologie[2], 1886. — Der Vorsehungsglaube der alttestamentlichen Religion hat eine lange Entwickelung durchgemacht, deren Gang zu schildern eine der lohnendsten Aufgaben der Religionsgeschichte ist. Bis tief in die Königszeit hinab begegnen uns Anschauungen, die das Volk mit seinen Stammgenossen gemein hatte und welche eine niedere Stufe der Gotteserkenntnis darstellen. Aus diesen elementaren und rohen, durch den Naturboden der altsemitischen Völkergruppen bedingten Anfängen erwuchs ein Gottesglaube, den eine religiöse Geschichtsbetrachtung nur als das Ergebnis einer durch die natürlichen Faktoren des Volkstums hindurchwirkenden Offenbarung Gottes zu werten vermag. Die Träger dieser Offenbarung, die Propheten, Moses an ihrer Spitze, haben zunächst durch That und Wort, von Amos ab auch durch schriftstellerische Wirksamkeit, im Kampfe mit heidnischen Einflüssen von außen und mit mancherlei Schwierigkeiten und Hindernissen von innen, den ethischen Monotheismus Israels zur Geltung und schließlich zur unbestrittenen Anerkennung gebracht. Ein wesentliches Element dieses durch den Geist der Propheten beseelten Monotheismus bildet der Vorsehungsglaube, der in den uns erhaltenen litterarischen Denkmalen auf einen oft ergreifenden, einen weitgehenden religiösen Konsensus kundgebenden Ausdruck gelangte. Auf derselben Linie bewegen sich die Aussagen der Weisheitslitteratur und der klassischen Urkunde des alttestamentlichen Vorsehungsglaubens, des Psalters; von den Erzeugnissen der prophetischen Inspiration unterscheiden sie sich höchstens dadurch, daß die zeitgeschichtlich bedingte und national gefärbte Hülle hinter dem allgemein menschlichen Inhalt der Gedanken zurücktreten. Es läßt sich daher die Summe der israelitischen Religionsgeschichte unschwer ziehen und eine in ihren wesentlichen Zügen einheitliche alttestamentliche Vorsehungslehre entwerfen.

Wie Gott Himmel und Erde durch sein Wort ins Dasein gerufen hat, so ist auch die Fortdauer und die Fortentwickelung der Naturordnung durch seinen Willen bedingt. Als sein unmittelbares Thun werden z. B. die atmosphärischen Veränderungen angesehen: er zieht das Wasser in Wolken auf und läßt es in Tropfen niederträufeln (Hi 36, 27 f.; 38, 25 ff.); Eis entsteht von seinem Atem (Hi 37, 10), und sein Wort schmelzt es wieder

(Ps 147, 18); der Donner ist sein Brüllen (Hi 37, 2ff., Ps 29, 3ff.), und Blitze sprühen aus seinem Munde (Ps 29, 7). Nächster Zweck dieser Naturwirksamkeit Gottes ist die Erhaltung des Lebendigen: er tränkt die Erde mit Regengüssen, damit Nahrung sprosse für Menschen und Vieh (Ps 65, 10ff.; 104, 13ff.). So gestaltet sich die schaffende und erhaltende Thätigkeit Gottes zur Fürsorge für das in seiner Hand ruhende Menschenleben: Gott ist es, der den Menschen aus Mutterleibe zieht, und von Kindheit auf behütet (Ps 22, 10ff.); er hat dem menschlichen Leben sein unüberschreitbares Ziel gesetzt (Hi 14, 5); die dem Menschen zugezählten Tage (Ps 139, 6) sind in sein Buch eingeschrieben, aus welchem die Namen der Gottlosen ausgelöscht werden (Ps 69, 29; Ex 32, 32). Ist Gottes Auge auch auf das ganze Menschengeschlecht gerichtet, so ruht es doch im allerbesondersten Sinne auf dem Volke Israels und auf jedem Frommen in demselben. Israel ist das Volk, das Jahve sich zum Eigentum auserwählt, das er aus Ägypten geführt, und seither geschützt und getragen hat (vgl. das Deuteronomium; Ho 9, 10ff.; 11, 1ff.; Ps 105.). Zum Schutze seines Volkes und jedes Einzelnen im Volke gebietet Gott den Naturmächten, hält Pest und sonstigen Unfall von ihm ab (Ps 91), teilt das Meer vor dem Zuge seines Volkes her, beschert ihm wunderbare Nahrung (Ex 13—15, 16; Nu 11; Ps 105. 106. 107). Ebenso lenkt er auch die Gemüter der Menschen nach seinem Willen; er giebt ihnen Entschließungen ein, wie sie zu seinen Plänen taugen; er erweckt Helden und Propheten. Umgekehrt ist er es auch, der die Herzen verhärtet und in strafender Absicht böse Gedanken eingiebt (Ex 7, 3; 2 Sa 24, 1); aber das übel Gemeinte vermag er sowohl in seiner Ausübung zu vereiteln (Ps 2) als auch zum Guten zu wenden (Gen 50, 20). Hierbei muß alles Natürliche zum Mittel für die letzten großen sittlichen Zwecke des Gottesreiches auf Erden dienen. Fruchtbarkeit und Dürre sind Segnungen und Zuchtmittel in Jahves Hand, die Heuschreckenzüge sind seine Heerscharen (Jo 2, 11; Dt 18, 13—17; 28, 12—23).

Seinen Höhepunkt erreicht der alttestamentliche Vorsehungsglaube in der Vorstellung vom Wunder. Da indessen auch im gewohnten Laufe der Dinge nicht die Notwendigkeit eines Naturzusammenhanges, sondern das freie und absichtliche Thun Gottes angeschaut wird, so tritt der Unterschied des Ordentlichen und Außerordentlichen oder Wunderbaren nur als eine relativer hervor. Gott, der bei jedem Regen des Himmels Krüge ausgießt, ließ zu Noahs Zeit dessen Fenster nur etwas länger offen (Hi 38, 37; Gen 7, 11; 8, 2); in dem Feuerregen über Sodom zeigte sich die Macht und Planmäßigkeit nur besonders stark und deutlich, mit der Jahve in jedem Gewitter seine Blitze versendet (Gen 19, 24; Ps 18, 14; 77, 19; 97, 4; 135, 7; Jer 10, 3; 51, 16; Hi 37, 3; 38, 25). — Dieses unmittelbar göttliche Thun kam dem Hebräer ebensowohl in dem Übel, das der Weltlauf mit sich bringt, als in dem Erfreulichen, das er bietet, zur Anschauung. Aus des Höchsten Munde kommt das Übel und das Gute (Klagel. 3, 38); er bereitet Glück und schafft Unglück (Jes 45, 7); kein Unfall ist in einer Stadt, dessen Urheber nicht Jahve wäre (Am 3, 6). Er ist es, der das Herz Pharaos und der Ägypter, Sihons und der Kananiter verhärtet (Ex 4, 21; 14, 17; Dt 2, 30; Jos 11, 20), der Zwietracht stiftet zwischen Abimelech und den Sichemiten (Jud 9, 23), der die Söhne Helis zum Ungehorsam gegen den väterlichen Willen bewegt (1 Sa 2, 29), der dem König Saul einen bösen Geist sendet (1 Sa 16, 14; 18, 10; 19, 9), der David gegen die Israeliten reizt und ihm eingiebt, die Volkszählung vorzunehmen (2 Sa 24; 1 Sa 26, 9). — Das Übel verhängt Gott vorzüglich als Strafe, nicht bloß über heidnische Völker, über Sodomiter, Ägypter, Babylonier u. a., sondern auch über das erwählte Volk selbst, das Landplagen, wie Pest, Heuschrecken, Dürre, Mißwachs, ferner Kriegsunfälle, Niederlagen, Knechtschaft und Exil als Züchtigungen für seinen oder seiner Könige Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz anzusehen hat (Ex 20, 5; Le 26; Nu 11, 33; 2 Sa 24; Ez 18; Joel 1). — Aus dieser Anschauung, die sich in dem Gesetze der sittlichen Vergeltung einen festen Ausdruck gab, mußten je länger desto mehr Anfechtungen erwachsen, sofern diese Vorsehungslehre durch die Erfahrung Lügen gestraft wurde und damit das Glück oder Unglück mit der sittlichen Beschaffenheit des Einzelnen in Widerspruch trat oder zu treten schien. Den hieraus sich ergebenden Zweifeln und Fragen konnte das religiöse Bewußtsein Israels nicht ausweichen. Die ersten Versuche, die Konflikte des Vorsehungsglaubens mit den täglichen Lebenserfahrungen zu lösen, liegen in einigen Psalmen vor. Psalm 37 schlägt einfach die religiösen Zweifel nieder: das Glück der Frevler sei unbeständig, ihrem Schicksal sei das der Frommen vorzuziehen, diese werden schließlich doch triumphieren, jene untergehn. Ähnliche Gedanken spricht Psalm 49 aus, der die unterdrückten Frommen mit dem Wohlstand der Gottlosen zu versöhnen sucht: die reichen Gottlosen fallen dem Tode zur Beute, die

Frommen dürfen Rettung erhoffen. Psalm 73 tröstet sich gleichfalls mit der Versicherung, das Unglück der Gerechten sei nur vorübergehend und müsse in bleibendem Glücke enden; neben diesem durch die Erfahrung immer wieder erschütterten Postulat erhebt sich aber der Dichter zu dem beseligenden Bewußtsein, daß die Gemeinschaft mit Gott ein alles weltliche Glück weit übertreffendes und alles äußerliche Unglück reichlich aufwiegendes Gut sei (V. 23—26). — Stellt uns auch diese Aussage, zu welcher sich der Glaube trotz alles Dunkels hindurchkämpft, auf die Höhe des Alten Bundes, so bietet sie doch keine wirkliche Lösung der Welträtsel. Die Elemente zu solcher Lösung lieferte die Gen 50, 20 beurteilte Geschichte Josephs (das Leiden als Mittel für die Verwirklichung göttlicher Heilszwecke) und das dem Theodiceeproblem gewidmete Buch Hiob. Während die Reden Jahves (38, 1 ff.; vgl. 40, 4 ff.; 42, 3 ff.) alle quälenden Fragen durch den Hinweis auf die unbegreifliche Allmacht Gottes zum Schweigen bringen, fassen die Elihureden (Kap. 32—37) das unverschuldete Leiden des Frommen als Prüfung und Bewährung, die zugleich Läuterung und Züchtigung in sich schließt. Zu einer andern Stimmung, zu einer wesentlich pessimistischen Resignation gelangt der Prediger, der zwar den Glauben an die göttliche Weltordnung festhält, aber nicht im stande ist, die religiöse Lebensbetrachtung mit dem täglichen Lauf der Dinge in Einklang zu bringen: ist doch auf Erden alles eitel, mühevoll und dabei doch zwecklos. „So muß der Prediger als ein endgiltiger Verzicht darauf bezeichnet werden, mit den Mitteln der alttestamentlichen Religion, d. h. vor allem ohne den Glauben an einen jenseitigen Ausgleich, die Rätsel des Daseins zu lösen" (Kautzsch).

Die bis in die neutestamentliche Zeit hineinragende oder nachwirkende Entwickelung charakterisiert der Import griechischer, und zwar vorwiegend stoischer Gedanken in das religiös-sittliche Bewußtsein des jüdischen Volks. Die Ausdrücke *διατηρεῖν* für die Erhaltung und *πρόνοια* für die Vorsehung übernahmen aus der Stoa apokryphische Schriftsteller Sap. 11, 25; 14, 3; 17, 2; 3 Mak 4, 21; 5, 30; 4 Mak 9, 24; 13, 18; 17, 22. Denselben Titel *περὶ προνοίας* (Euseb. H. E. II, 18, 6; Praep. evang. VII, 20 fin; VIII, 13 fin.) führt eine Schrift Philos, die uns nur armenisch erhalten und von Aucher mit lateinischer Übersetzung herausgegeben worden ist [Schürer, op. cit. III, 531—32. Eine eingehende Untersuchung der Quellen und des theologischen Standpunktes des Werkes giebt Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie, 1892 (vgl. dazu Bruns, ThLZ 1892, 616 bis 620)]. Nach dem Buche der Sap. Salom. ist Gottes ewiger Geist in allem und hält alles zusammen (1, 7; 12, 1); durch seinen Willen besteht alles (11, 25); die ganze Verwaltung (*διοίκησις* 8, 1; 12, 18; 15, 1) und Lenkung (*διακυβέρνησις* 14, 3; vgl. 3 Mak 6, 2: *τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν κτίσιν*) der Dinge liegt in seiner Hand; er ordnet alles wohl (8, 1: *διοικεῖ πάντα χρηστῶς*, vgl. 2 Mak 15, 2; 3 Mak 2, 21). Weil er gerecht ist, ordnet er alles mit Gerechtigkeit, und hält es seiner Macht nicht gemäß, jemand zu verdammen, der die Strafe nicht verdient (Sap. 12, 15). Seine die ganze Schöpfung umfassende Barmherzigkeit zeigt sich in der Verzögerung und Milderung der über die Sünde verhängten Strafen (11, 23—26; 12, 2); allerdings haben letztere nur für das Volk Gottes die Gestalt väterlicher Züchtigungen (11, 10), doch gilt ganz allgemein der Satz: „Du schonest alles, was dein ist, Herr, der Lebensfreund" (*δεσπότης φιλόψυχος*, 11, 26). Neben diesem Gedanken der von Gott geübten Milde vertritt Sap. auch die Idee einer vollen Souveränität des absolut frei und widerstandslos wirkenden Gottes (11, 22; 12, 8—22; 15, 7; vgl. die zuweilen bis aufs Wort übereinstimmenden Äußerungen des Paulus Rö 9, 19—21. Hierüber Grafe, Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, 1892, S. 264 f.). — Von dem Siraciden wird die menschliche Freiheit nachdrücklichst hervorgehoben: Niemand darf sagen, daß ihn Gott zur Sünde veranlaßt habe; vielmehr hat Gott den Menschen seiner eigenen freien Entscheidung überlassen (*ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίας αὐτοῦ*), er hat ihm Leben und Tod vorgelegt, daß er greifen kann wonach er will (15, 11—17); anderswo leitet der Siracide das Böse wie das Übel aus dem durch die ganze Schöpfung gehenden Gesetze des Gegensatzes ab (*πάντα δισσά, ἓν κατέναντι ἑνός*, 42, 24—25); wiederum erklärt er: „Die Werke des Herrn sind alle gut und schaffen zu seiner Zeit allen Nutzen; und man darf nicht sagen: Dies ist schlechter, als jenes" (39, 33—44). — Was das im Buche Koheleth ungelöste Problem der Theodicee betrifft, so geschah die Fortbewegung im Judentum in erster Linie durch das Mächtigwerden des Unsterblichkeitsglaubens (2 Mak 7, 9. 11. 14. 20. 23. 29. 36—38). —

Die sehr umstrittenen Stellen, in denen Josephus den Pharisäern und Sadducäern

verschiedene Anschauungen über die göttliche Vorsehung und die menschliche Willensfreiheit zuschreibt (B. J. II, 8, 14; Ant. XVIII, 1, 3; XIII, 5, 9), hat Schürer zweifellos auf ihren richtigen Sinn zurückgeführt: die genannten Aussagen tragen zwar ein stark griechisches Gepräge, lassen aber hinter dieser fremden philosophischen Färbung echt alttestamentliche und jüdische Anschauungen erkennen. Streift man die griechische Form ab, so ergiebt sich als Lehre der Pharisäer, daß alles, was geschieht, durch Gottes Vorsehung geworden ist, daher auch bei den menschlichen Handlungen, sowohl den guten als den bösen, ein Mitwirken Gottes anzunehmen sei. Der schwächste Punkt in dem Bericht des Josephus ist gewiß der Schematismus, nach welchem die Essener ein unbedingtes Fatum lehren, die Sadducäer das Fatum gänzlich leugnen, die Pharisäer einen Mittelweg zwischen beiden einschlagen. Aber selbst daran kann etwas Wahres sein. Es mag sein, daß in der Anschauung der Essener der göttliche Faktor, in derjenigen der Sadducäer der menschliche Faktor im Vordergrunde stand. Jedenfalls haben die Pharisäer beide Gedankenreihen mit gleicher Entschiedenheit festgehalten: die göttliche Allmacht und Vorsehung, und die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit (Schürer, op. cit. II, 392 bis 394, 510). Wir haben bestimmte Zeugnisse dafür, daß das rabbinische Judentum das Problem der göttlichen Vorsehung und menschlichen Freiheit zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht hat. (Litteraturnachweise bei Schürer, op. cit. II, 394, Anm. 38). Vgl. überhaupt zum Lehrstück von der Erhaltung und Regierung der Welt F. Weber, op. cit.

III. **Der neutestamentliche Vorsehungsglaube.** — Litteratur: Die Werke über neutestamentliche Theologie von Baur 1864, B. Weiß 1868 (1895^{3}), O. Pfleiderer 1887, Beyschlag 1891—1892 (1896^{2}), Holtzmann 1897 — englisch: Alexander 1888, Weidner 1892, Adeney 1894 — franz.: E. Reuss 1852 (1864^{3}), Blanc-Milsand 1884, Chavannes 1889, J. Bovon 1893—1894, Fulliquet 1893. — Selbstverständlich kommen auch die Veröffentlichungen über einzelne neutestamentliche Lehrbegriffe in Betracht; endlich die dogmatischen Bearbeitungen des biblisch-theologischen Materials, namentlich in Hofmanns Schriftbeweis 1852—1855 (1857—1859^{2}) und in den dogmatischen Werken von Strauß 1840—1841, Kahnis 1874—1875^{2}, Biedermann 1869 (1884—1885^{2}), Dorner 1879—1881, Lipsius 1876 (1893^{3}). —

In lebendiger Kontinuität mit der alttestamentlichen Religion, aber zugleich als persönlichstes Erlebnis und als originale Offenbarung verkündigt Jesus Gott als den durch unbeschränkte Güte beseelten allmächtigen und heiligen Willen, als König, Richter und sittlichen Gesetzgeber, als gnädigen, die ganze Menschenwelt mit seiner Liebe tragenden Vater. In dieser religiösen Gewißheit wurzelt Jesu Vorsehungsglaube. Das Verhältnis seines Gottes zur Welt ist ihm ein durchaus lebensvolles: der Vater ist ihm in Wahrheit der „Herr Himmels und der Erde" (Mt 11, 25). Derselbe führt den ganzen gegenwärtigen Natur und Geschichte umfassenden Weltzustand dem idealen Vollendungsziele, dem Gottesreich, entgegen. Auf den *αἰὼν οὗτος* (Lc 16, 8), den gegenwärtigen, unvollkommenen und bösen Weltzustand, wird eine neue vollkommene, unvergängliche Weltordnung folgen, eine *παλιγγενεσία* Himmels und der Erde, die den Gegensatz beider aufheben wird in ein vollendetes Gottesreich (Mt 19, 28; Lc 20, 34—36). Die auf die Herstellung des Reichs hinzielende Schöpfung faßt Jesus als unmittelbares Objekt göttlichen Thuns und Waltens, in dessen Bereich alle Vorgänge, auch die geringfügigsten einen göttlichen Willensausdruck im Sinne der Heilsgedanken des Vaters bedeuten (Mt 10, 29 = Lc 12, 6); demnach bezieht er alles, was von der Natur überhaupt gelten soll, auf die persönliche Kreatur und weiter auf die zu Genossen des Gottesreiches heranwachsenden Menschen: eine Präformation des dogmatischen Schemas providentia generalis, specialis, specialissima (Holtzmann, op. cit. I, 164). Für das Leben und Hinsterben der Sperlinge gilt der Ausdruck „nicht ohne euern Vater" (Mt 10, 29); dagegen positiv: bei euch sind auch die Haare auf dem Haupte alle gezählt (Mt 10, 30). Das in der Aussage „ihr seid ja mehr wert als viele Sperlinge" (Mt 10, 31 = Lc 12, 7) enthaltene Citat bringt den Wert persönlichen Lebens relativ zum Ausdruck, wie ihn das Wort Mc 8, 36—37 = Mt 16, 26 = Lc 9, 25 absolut hinstellt. Der Gott, der die Vögel des Himmels nährt und die Blumen des Feldes kleidet (Mt 6, 25—30), giebt sich zwar in seiner Naturordnung in gleicher Weise allen Menschen dar, läßt seine Sonne aufgehn über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte (Mt 5, 45); den Gliedern seines Reiches erschließt sich aber seine Vaterherrlichkeit in besonderem Maße: sie lehrt er zu Gott als ihrem Vater beten (Mt 6, 9); auch das geringste in ihrem Leben hält er unter seiner Obhut (Mt 10, 29. 30); ihrem zuversichtlichen Gebet verleiht er gewisse Erhörung, wenn es nur recht andauernd ist und nicht ermüdet (Mt 7, 7—11 = Lc 11, 9—13; Mc 11, 23—24 = Lc 17, 6; Lc 11, 5—8 = 18, 1—7); er kennt und stillt ihre

Bedürfnisse und überhebt sie dadurch des heidnischen Sorgens (Mt 6, 31—33). Auch darum brauchen sie sich nicht zu bemühen, was sie reden sollen im kritischen Moment des Lebens, weil Gottes Geist ihre Vertretung vor Gott übernehmen wird (Mt 10, 19—20 = Lc 12, 11—12). Auch die Versuchungen, denen sie ausgesetzt sind, hängen schließlich von seinem souveränen Willen ab: er kann „hineinführen" und nicht hineinführen (Mt 6, 13), er kann sie auch „abkürzen", daß sie seinen auserwählten nicht übermächtig werden (Mt 24, 22). Selbst die Weltübel und der Welt Haß dürfen für sie kein Verzagen begründen; denn wenngleich die Menschen den Leib töten können und es eventuell auch unbehindert thun werden, so ist dennoch nur die über zeitliches und ewiges Leben letztentscheidende Macht zu fürchten (Mt 10, 28). Um dieser Macht willen darf die „kleine Herde" aller weiteren Furcht entsagen, denn es ist ihres Vaters Wohlgefallen, ihr das Reich zu geben (Lc 12, 32). Daß dieses Reich sich auch gegen alle widergöttlichen Weltmächte siegreich durchsetzen wird, ist Jesu bis ans Ende festgehaltener und bekannter Glaube. In dieser Zuversicht läßt er sich auch nicht irre machen durch die überlieferte Vorstellung, daß der Satan als Haupt eines machtvollen, die Menschen beeinflussenden Dämonenreiches wirksam ist (Mc 3, 23—26). Mit seinem Geisterblick schaut er es als schon vollendete Thatsache, daß der Satan aus seiner Machtstellung völlig und definitiv gestürzt ist, so daß keine Gewalt dieser Feinde irgend denen etwas anhaben kann, deren Namen im Himmel eingeschrieben sind, d. h. die Gott zu Bürgern seines himmlischen Reiches machen will (Lc 10, 18—28; vgl. Joel 12, 30), (Wendt, System der christlichen Lehre, T. I [1906], 127). In der Überwindung aller Erscheinungen des natürlichen Elends ebenso wie der sittlichen Verkehrung bekundet sich das Kommen des Gottesreiches (Mt 12, 28; 11, 2—6). Dieselbe Macht soll sich auch auf diejenigen übertragen, die als seine Gesandten die frohe Botschaft verkündigen (Mt 10, 8). Dem Vater im Himmel, bei dem kein Ding unmöglich ist (Mc 10, 27 = Mt 19, 26 = Lc 18, 27; Mc 14, 36), muß demnach alles dienstbar sein, — eine Aussage, in welcher eine praktische Theodicee beschlossen war, die unbeschadet aller Erkenntnis der unter die Herrschaft des Bösen gefangenen Welt, den kräftigsten Optimismus des Glaubens zu vollem hellem Ausdruck brachte (Holtzmann, op. cit. I, 166. 129; H. Monnier, La mission historique de Jésus 1906, 156—159). In demselben ist es auch begründet, daß Jesus, der den Zusammenhang von Übel und Sünde keineswegs leugnet (Mt 9, 2), dem Rückschluß von dem Grade des Übels auf den Grad der Schuld ausdrücklich wehrt und die Drohung mit gleicher Strafe nur als Impuls für die Erfüllung der göttlichen Forderung benutzt, Lc 13, 1—5 (Weiß, op. cit. § 32, A. 4). Alle in den Reden Jesu enthaltenen Aussprüche über die Vorsehung sind charakteristische Zeugnisse dafür, wie lebendig er Gott in der Welt waltend dachte. Er schaute dieselbe immer sub specie aeternitatis, d. h. im Lichte seiner Erkenntnis des Vaterwesens Gottes und des ewigen Lebens im Reiche Gottes (Wendt, op. cit. 126). Einen Bestandteil dieser religiösen Weltbetrachtung bilden auch seine Wunder; dieselben sind Werke, die Gott durch ihn vollbringt und für die er Gott gepriesen haben will (Mc 5, 19). Obgleich er selbst des göttlichen Wunderschutzes erforderlichen Falles gewiß ist (Mt 26, 53), darf er ihn nicht willkürlich herausfordern (Mt 4, 5—7); ja er erbittet die Wunder von seinem himmlischen Vater (Mc 7, 34) und preist ihn für den ihm geschenkten Segen (Mt 14, 19). — Die aus dem unmittelbaren Gottesbewußtsein Jesu stammenden religiösen Aussagen verdichteten sich im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter zu theologischen Sätzen, die mit den überkommenen Zeugnissen mancherlei aus andern Quellen herrührende Elemente verbanden. Dies gilt vor allem von Paulus. Die Stelle Rö 8, 28—39 bringt den religiösen Kern der paulinischen Vorsehungslehre zu ihrem treusten und ergreifendsten Ausdruck. Für den Gläubigen stellt sein jetziger Zustand als versöhntes Gotteskind ein Glied in der festgefügten Kette göttlicher Gnadenthaten dar, welche bis in die Ewigkeit des Heilsratschlusses der Erwählung zurückgeht und bis in die Ewigkeit des herrlichen Zieles der Christusgemeinschaft hinausreicht; eben darum, weil sie an dem freien Willensakt göttlicher Erwählung hängt, kann sie durch keine Macht der Welt und Zeit abgebrochen und vereitelt werden (Pfleiderer, Urchristentum 1887, 289). So gestaltet sich der Gedanke der Allwirksamkeit göttlicher Vorsehung im religiösen Bewußtsein des Gläubigen zu der von jedem Schuldgefühl befreienden, alle Weltübel überwindenden Gewißheit unwandelbarer Liebe und väterlicher Fürsorge Gottes. In der Plerophorie dieses Heilsglaubens hat Paulus kein Bedürfnis und findet keine Veranlassung auf die Probleme einzugehen, die den theoretischen Betrachtungen allerlei Schwierigkeiten bereiten, für die Frömmigkeit aber gar nicht vorhanden sind. So erscheinen dem Apostel in der Dar-

stellung und Begründung des Heilsstandes und des neuen aus dem Geiste stammenden Lebens, die Wirkung Gottes und die sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit des Gläubigen beide als selbstverständlich. Einerseits gilt uneingeschränkt das Wort Rö 9, 18 Gott erbarmt sich, welches er will, und verstößt, welchen er will (vgl. 9, 11). In dem ἐξ
5 αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Rö 11, 36) lautet das zweite und das dritte Glied so unbedingt wie das erste. Die Völker und Zeiten werden von Gott verschlossen unter den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme (Rö 11, 32). Der göttlichen Berufung wird das Gläubigwerden zugeschrieben (Rö 8, 29; 9, 26) und der Treue Gottes die Bewahrung und Vollendung der Gläubigen (1 Th 5, 23; 1 Ko 1, 8. 9).
10 Sowohl das Kommen der Versuchung als das Ende derselben hat Gott in seiner Macht (1 Ko 10, 13). Auch die äußeren Verhältnisse seines Lebens, selbst die Ausführung oder Vereitelung eines Reiseplanes, macht Paulus von dem Willen Gottes abhängig (Rö 1, 10; 1 Ko 4, 19). Andrerseits wendet sich der Apostel als Prediger und Seelsorger an den Willen des Menschen. Er ruft das Erbarmen Gottes an, um seinen Ermahnungen Ein-
15 gang zu verschaffen (Rö 12, 1); er fordert die Gemeinden auf, in einer ihrem Christenstand entsprechenden Weise zu leben und bietet damit, als das zugkräftigste Motiv, die Dankbarkeit gegen Gott auf (1 Th 2, 12; Phi 1, 27; Kol 1, 10); er leitet die geistige Nachbildung der urbildlichen Liebesthat Christi aus demselben Motiv der Dankbarkeit ab (2 Ko 5, 14—15). Ohne irgend ein Begehren nach reflexionsmäßiger Vermittelung zu
20 verraten, kann er mit der sittlichen Ermahnung an der Seligkeit zu arbeiten unmittelbar den religiösen Gedanken der Allwirksamkeit Gottes (1 Ko 12, 6: ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) verbinden Phi 2, 12—13. Die erhöhte Lebendigkeit, mit welcher solches Handeln erfolgt, gilt als Wirken Gottes im Menschen. Auch sonst erscheint das Thun des Guten auf seiten des Gläubigen als ein Thun Gottes in ihm. Nie stellt sich die Sache so,
25 daß nach dem synergistischen Schema zu der einen Erfolg bedingenden Kraft des Geschöpfes die göttliche Kraft addiert wird. (Holtzmann, op. cit. II, 168—170.) — Was für den Heilsstand und das innere Leben des Einzelnen gilt, das trifft auch für das ganze Menschengeschlecht zu. In den Briefen an die Galater und an die Römer giebt Paulus in der bruchstücklichen Form, welche die Natur und die Bestimmung solcher Briefe allein
30 zuließ, Skizzen einer religiösen Philosophie der Geschichte. Welche weltumfassenden Zerrüttungen auch die Sünde Adams angerichtet hat, der ewige Liebesratschluß Gottes, die Welt zu seinem Reich zu gestalten und die Menschen in diesem seiner Herrlichkeit teilhaftig zu machen, wird dadurch nicht aufgehoben (1 Ko 2, 7; Rö 8, 29). Dem letzten Ziele, das Gottes allmächtiger Gnadenwille festgesetzt, strebt die gesamte Kreatur, sowohl die
35 Menschenwelt, Juden und Heiden, den Plan göttlicher Erziehung ausführend, als auch die dem Gesetze der Vergänglichkeit unterworfene Natur zu (Rö 8, 18—23; 1 Ko 15, 24—28). — Die großartigste Konzeption der weltregierenden Verfahrungsweisen Gottes zur Verwirklichung seines Heils bringt Paulus Rö 9—11 in einer Ausführung zum Ausdruck, die Beyschlag mit Recht als „paulinische Theodicee" (1868. 1895², vgl. Neu-
40 testamentliche Theologie II² [1896], S. 112 ff.) bezeichnet. Den Anlaß zur Abhandlung bildet nicht eine dogmatische, sondern eine aus der geschichtlichen Lage sich ergebende konkrete Frage: wie ist es zu begreifen, daß Israel, das auserwählte Gottesvolk des ATs, jetzt in der eingetretenen neutestamentlichen Zeit dem Evangelium fremd bleibt, während die Heidenwelt als Trägerin desselben erscheint? Hierauf antwortet der Apostel zunächst:
45 Gott ist in seiner Reichsgeschichte immer so verfahren, daß er nach freier Wahl den einen zum Träger seiner Offenbarung bestimmte, den andern, der gleiche oder höhere Ansprüche darauf zu haben schien, dagegen zurücksetzte, — so den Ismael gegen den Isaak, den Esau gegen den Jacob; und wenn er in der Gegenwart die Heiden zu Trägern seiner Reichssache macht und die Juden dagegen verstockt, so verfährt er mit demselben Rechte freier
50 Gnadenwahl, mit der er zu Mosis Zeit Israel dazu erwählt und das pharaonische Ägypten verstockt hat. Diese verhängnisvolle Befangenheit gegen das Evangelium ist aber lediglich ein zeitweiliges, geschichtliches Verhängnis: Gott hat die Juden nicht straucheln lassen, damit sie zu Falle kommen, sondern damit das Heil zu den Heiden gelange: wenn deren Fülle eingegangen ist, dann wird auch Israels Gnadenstunde kommen und „ganz
55 Israel errettet werden" (Rö 11, 11—31; vgl. 2 Ko 3, 14—16). Die Betrachtung der unendlichen Höhe dieser Wege der weltregierenden Vorsehung Gottes zwingt dem Apostel ein Bekenntnis anbetender Bewunderung ab (Rö 11, 33—36; vgl. 1 Ko 1, 19—31; 2, 6—16). Im Glanze dieser Herrlichkeit wird der Gläubige inne, daß auch alle feindlichen Mächte der Durchführung des göttlichen Heilsplanes dienen müssen: an der Ge-
60 schichte der Menschheit bewährt sich dasselbe Gesetz der Weisheit und Liebe, das der

einzelne Gläubige in seinem eigenen Leben wahrnimmt, jenes *πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* (Rö 8, 28), das die kompendiarische Zusammenfassung des paulinischen Vorsehungsglaubens darstellt, und welches auch sein versöhnendes und verklärendes Licht auf alles Leid der Erde und alle Übel der Welt verbreitet: erweisen sich doch dieselben zugleich als eine Schule weltüberwindender Hoffnung, als ein Förderungsmittel zur endgiltigen Herrlichkeit, als eine Einführung in die Gemeinschaft des Leidens und des Todes Christi, die zur Gemeinschaft seines Lebens und seiner Herrlichkeit ausschlagen wird (Rö 5, 3—4; 8, 18; 2 Ko 4, 17—18; Phi 1, 29; 3, 10—11. 20—21; Ko 3, 1—4). — Ist in der nachpaulinischen Litteratur die Beziehung des Vorsehungsgedankens auf den Versöhnungsglauben auch nicht mit derselben Deutlichkeit wahrnehmbar als bei dem Apostel (vgl. indessen Eph 1, 10; 3, 9—12), so beruht er doch durchgehend auf der Voraussetzung der väterlichen Güte und Liebe Gottes. 1 Pt 5, 7 fordert die Gläubigen auf, alle ihre Sorgen auf den Herrn zu werfen, der für sie Sorge trägt. Hbr 13, 5—6 mahnt zur Genügsamkeit, unter Hinweis auf den bereits im alten Bunde (Gen 28, 15; Dt 31, 6; Ps 118, 6) zugesicherten Beistand der göttlichen Vorsehung. Ja 4, 13—14 warnt vor dem sicheren übermütigen Selbstvertrauen, mit welchem der eintägige Mensch seine Pläne faßt, statt sein Sinnen und Handeln in die Abhängigkeit Gottes zu stellen. — Höchst charakteristisch ist eine Aussage der Areopagrede des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte; dieselbe läßt eine Einwirkung stoischer Gedanken bestimmt erkennen: der die Bewegungen der Völkergeschichte ordnende und leitende Gott giebt allem Wesen Leben und Atem, und ist namentlich den Menschen als der Grund ihres Daseins und Lebens beständig nahe (AG 17, 26—28; vgl. auch 14, 15—17). — Auf Grund des Vorsehungsglaubens gewinnt der Christ auch die richtige Stellung zu den Weltübeln, den Leiden und Verfolgungen, welche er erfährt: sie erscheinen ihm als väterliche, heilbringende Züchtigung und Erziehung, *παιδεία* (Hbr 12, 5—11), als Bewährung des Glaubens und der Geduld (Ja 1, 2—4. 12), ja, wo sie im Namen Christi und für seine Sache erduldet werden, als Verherrlichung Gottes (1 Pt 4, 12—16). — Die heilsgeschichtliche Betrachtung der göttlichen Vorsehung schließt die kosmische Wertschätzung derselben nicht aus. Die das All zusammenhaltende Thätigkeit, welche im Buch der Weisheit dem göttlichen Geiste zugeschrieben war, wird Kol 1, 17; Hbr 1, 3, dem Sohne, Jo 1, 3 dem Logos beigelegt. In dieselbe Richtung weist der der philonischen Anschauung genau entsprechende, die jüdische Vorstellung vom Ruhen Gottes und infolge dessen das Sabbathgebot aufhebende Spruch *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται* Jo 5, 17. Auch sonst trägt der johanneische Gottes- und Vorsehungsgedanke alexandrinisches Gepräge: so wird ein positives Verhältnis zur Welt erst hergestellt durch Aufnahme des Logosbegriffs in den Gottesbegriff 5, 26; 6, 57; 1, 4 (Holtzmann, op. cit. II, 391—392). In demselben Maße entfernt sich der Verfasser von der genuin alttestamentlichen Position. Ebenso wird der jüdische, allerdings 5, 14 auch noch vorausgesetzte Grundsatz vom Übel als Strafe der Sünde, in der der Theodicee neue Bahnen öffnenden Stelle Jo 9, 3 (vgl. 11, 4 und bereits Am 13, 4) durchbrochen.

IV. Die Geschichte der Vorsehungslehre in der christlichen Kirche. — Litteratur: Die dogmengeschichtlichen Werke von Baur (Lehrbuch 1847, 1867[3]; Vorlesungen 3 Bde 1865 ff.), Hagenbach 1850 (1867[5]), Thomasius 1874—1876 (1886—1889[2]), F. Nitzsch 1870, Harnack, 3 Bde 1888 ff. (1894[3] ff.), Loofs 1889 (1907[4]), Seeberg 1895—1898; Klee (Kath.) 1837 ff.; Schwane (Kath.) 1862 ff., dazu die Monographien über die Theologie der Kirchenväter, Kirchenlehrer, Reformatoren; die Werke über die Geschichte der Theologie; auch die Verarbeitung des dogmenhistorischen Materials in den bereits erwähnten Schriften von Strauß, Kahnis, Dorner, Biedermann, — vgl. auch den Art. Vorsehung im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Bd 12. — Die Theologie der Apologeten, die das Christentum als einzig sichere und heilsame, weil geoffenbarte Philosophie fassen, giebt ihren eigentümlichen, aus der Kombination biblischer und hellenisch philosophischer Gedanken erwachsenen Inhalt ganz besonders in der Vorsehungslehre zu erkennen. Dieselbe tritt in bewußten Gegensatz gegen den heidnischen Polytheismus, den Dualismus der Gnostiker und Manichäer, den Fatalismus der Epikuräer und Stoiker. Der Eine Gott ist der Schöpfer der Welt, der Vater, der Regent des Weltlaufs und der Kirche, der die Christen zu seinem Volk erkoren, der in ihren Herzen Wohnung macht und ihr Leben leitet. Diesen Gott preisen die Apologeten mit den Worten der griechischen Weltweisen (Athenagoras, Legat. 5. 6; vgl. Theophilus von Antiochien, Ad Autol. 5; Irenäus, Adv. haer. 3, 25); auch darin tritt die Verwandtschaft ihrer Vorsehungslehre mit der antiken Philosophie hervor, daß sie vorwiegend kosmologisch interessiert ist. Dahin zielt auch die Verbindung der biblischen Gedanken mit der stoischen Lehre von dem in der Welt waltenden göttlichen

Logos. Als einzig vernünftige und durch das Christentum verbürgte, bildet die monotheistische Welterklärung ein wesentliches Glied in der Kette der rationalen, deshalb göttlichen *δόγματα*. In demselben Sinne erklären sich die Vertreter der nachfolgenden alexandrinischen Theologie. Nach Clemens Alexandrinus ist die Leugnung der Vorsehung nicht nur eine Verleugnung der christlichen Glaubenslehre (Strom. 1, 11, 52), sondern sie schließt auch die Leugnung des Daseins Gottes selbst ein und verdient daher nicht so sehr Widerlegung als Strafe (ib. 4, 15, 122); ja es ist strafwürdig, überhaupt Beweise für eine so evidente Wahrheit zu fordern (ib. 5, 1, 6). Um die Lösung des Problems der Theodicee bemüht sich Clemens, wie auch sein großer Schüler Origenes und die späteren griechischen Väter. Ihre im Einzelnen mannigfaltigen Versuche begegnen sich darin, daß sie einerseits die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit stark hervorheben, und andrerseits jede Schuld Gottes an dem Bösen dadurch ausscheiden, daß sie erklären, das Böse habe kein Sein und Wesen, sei nichts Positives, sondern eine reine Negation im platonischen Sinn (Origenes, in Johann. tom. II, c. 7; de princ. II, 9. 2; I, 5. 3; Athan., contra gentes, c. 6 und 7; Basilius, in Hexaem. hom. 2, 4; Gregor v. Nyssa, Orat. catech. c. 6). „Mit der Erlösung durch Christus und mit der Kirche wurde der Vorsehungsglaube nicht in eine feste Verbindung gesetzt; denn er galt eben als Voraussetzung derselben und als ein Stück der natürlichen Theologie" (Harnack, Dogmengesch. II, 124). Trotzdem wäre es einseitig und unbillig zu behaupten, daß das Interesse der Vorsehungslehre der griechischen Völker ein ausschließlich theoretisches war. In ihren paränetischen, asketischen und moralischen Schriften betonen sie vielmehr den Glauben an die Vorsehung als ein wirksames Motiv lebendigen Gottvertrauens inmitten aller Verfolgungen, frommer Ergebenheit in allen Leiden und Widerwärtigkeiten des Erdenlebens (Cyrill von Jerusalem, Catech. 8, 4; bes. Chrysostomus, Homil. de statuis; id., *περὶ εἱμαρμένης καὶ προνοίας* ad Stagir. LL 3; id, de diabolo tentatore hom. 3; id, liber ad eos, qui scandalizati sunt ob adversitates, quae contigerunt; seine letzten Worte bekanntlich: *δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν;* vgl. auch Theodoret von Cyrus, Schüler des Chrysostomus, *περὶ προνοίας* [zehn Reden]). — Die Zugehörigkeit der Vorsehungslehre zur natürlichen Theologie heben auch die abendländischen Schriftsteller nachdrücklich hervor. So nennen Tertullian und Minucius Felix die Ausrufe der Heiden quod Deus dederit, Deus videt, Deo commendo, Deus mihi reddet, ein Zeugnis der Seele für den Gott der Christen und seine allwaltende Vorsehung (Tertullian, De testimonio animae, auch Apol. 17; Minucius Felix, Octav. 18). Die Schrift des an Cicero geschulten, eine Synthese philosophischer Bildung und christlicher Gedanken anstrebenden Lactantius, de opificio dei, feiert die schöne und zweckmäßige Gestaltung des Menschen nach Leib und Seele, und liefert dadurch einen namhaften Beitrag zur Bearbeitung der Vorsehungslehre. Die gelegentliche, oft citierte Äußerung des Hieronymus, welcher es ungereimt findet, daß die göttliche Weltregierung auf das Kleinste sich erstrecke (Comment. in Abacuc 1, 14: Absurdum est ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices quotve moriantur), ist dogmenhistorisch nicht weiter beachtet worden. Maßgebend dagegen und höchst folgenreich wurde Augustins Stellung zur Frage. Durch die Zusammenfassung biblischer, speziell paulinischer, und neuplatonischer Gedanken gelangt er zu einer deterministisch orientierten Vorsehungslehre, die einerseits gegen die Epicuräer und Manichäer, andrerseits gegen die Pelagianer das einheitliche göttliche Walten in der natürlichen Schöpfung wie in der übernatürlichen Ordnung der Gnade zu wahren sucht. Der Begriff des Zufalls ist ein Erzeugnis der Oberflächlichkeit oder der Unwissenheit der Menschen; in Wahrheit sind alle in der Schöpfung wirkenden Kräfte der göttlichen Vorsehung unbedingt unterthan (In Ps. 148; De Gen. c. Manich.). Auf das Einzelne wie auf das Ganze erstreckt sich Gottes Vorsehung, die gerade in dem Unscheinbarsten die höchste Bewunderung verdient (De Gen. ad litt. 3, 14; Serm. 119). Wie der Begriff des Zufalls, so ist auch der des Schicksals unzulässig (De civ. Dei 1, 5). Von hier aus ist auch die Definition des Wunders als eines nicht gegen die in Gottes Willen begründete Naturordnung, wohl aber im Widerspruch mit unsrer beschränkten Naturkenntnis stattfindenden Vorgangs (Contra Faustum 26, 3; F. Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder 1865) zu erklären. Die Nachwirkung neuplatonischer Gedanken im Zusammenhang der christlichen Weltanschauung ist besonders in Augustins Theodicee wahrnehmbar: das Böse ist bloße Negation oder Privation des Guten (Enchir. ad Laurent. c. 11; de civ. Dei 11, 9. 22; 12, 7; Conf. 7, 12, 18). Im Organismus des Universums ist auch das, was für sich unvollkommen erscheint, wohl berechtigt und dient dazu, die

Vollkommenheit des Ganzen zu erhöhen (De civ. Dei 11, 23. 11; de natura boni, c. 15; epist. 5. 28; Enchiridion ad Laurent. c. 10ff.). Dies schließt die Deutung des Übels als Strafe nicht aus (In Joann. hom. 55; de civ. Dei 9, 3), aber auch dem Guten sind auf alle Fälle Heimsuchungen heilsam vel ad perficiendam vel ad confirmandam vel ad probandam virtutem (Contra Faustum 22). Das sitt- 5 lich Böse will Gott niemals positiv; er würde es aber auch nicht einmal zulassen, wenn er es nicht zum Guten zu lenken wüßte: so hat nach Gottes Ratschluß der Ehrgeiz der Römer dem Reiche Christi die Wege bereitet (de civ. Dei 7, 30). So dient jede Bethätigung der menschlichen Freiheit dem Plane der Vorsehung (ib. 5, 9). Die Bösen können, wenn sie auch noch so sehr gegen Gottes Willen handeln, die Absichten des 10 höchsten Weltregierers nicht vereiteln (De praedest. sanctorum 16, 33). Diese Gedanken sind in der apologetischen Schrift de civitate Dei (412—426) zu einem genialen System christlicher Geschichtsphilosophie erweitert worden. — Gleichfalls der Übergangszeit von der römischen Herrschaft zum Eindringen der Barbaren gehört Salvians Schrift de gubernatione Dei libri VIII, ein Denkmal großzügiger theologischer Geschichts- 15 betrachtung, welche als letztes Geheimnis der damals die Gemüter erschütternden Weltkatastrophen das Urteil ausspricht: die Weltgeschichte als Gottes Weltgericht. — Mit augustinischem Material operieren alle mittelalterlichen Kirchenlehrer, indem auch diejenigen, die sich in wesentlichen Punkten von ihm entfernen, sich auf seine Autorität berufen. Am engsten schließt sich dem großen Kirchenvater Thomas von Aquino 20 an, der das Lehrstück von der Vorsehung unter dem Titel De conservatione et gubernatione rerum im ersten Teil der Summa behandelt: bes. Qu. 103—117. Vor ihm hatten Anselm und Abälard namentlich zum Problem der Theodicee Stellung genommen. Beide lehrten, Gott habe die möglichst beste Welt geschaffen, wie er überhaupt alles so gut mache, als es nur sein kann (Anselm, Dial. de ver. c. 7: omne quod est, recti 25 est — Abälard, dem Timäus Platos zustimmend, Introd. ad Theol. III, 5: Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere, quam fecerit.). Im Gegensatz zu diesem Optimismus verwirft Hugo von St. Victor die Behauptung als gotteslästerlich, daß Gott nichts anderes und nichts besseres machen könne, weil dadurch der unendlichen Macht Gottes Maß und Ziel gesetzt werde (Liebner, Hugo v. S. Victor, S. 367—368). 30 Eine außerordentliche Erweiterung hat die Vorsehungslehre bei Thomas Aquinas erfahren. Obgleich die religiösen Motive und Faktoren der Lehre deutlich erkennbar sind, trägt dieselbe doch ein entschieden kosmologisches Gepräge und gestaltet sich zu einer großartig angelegten vernünftigen Welterklärung des Christentums. Schöpfung und Erhaltung sind identisch in Hinsicht der Thätigkeit Gottes, verschieden in Hinsicht der sekundären Ursachen, durch 35 welche die Thätigkeit Gottes in der Erhaltung vermittelt wird. Das Normale ist, daß die Kausalität Gottes in den causis secundis wirkt; ein Überspringen der letzteren seitens des allmächtigen Willens Gottes begründet ein Wunder. In der gubernatio ist zu unterscheiden die ratio gubernationis und die executio; in erster Beziehung handelt Gott immediate, in der zweiten mediantibus causis. So bewegt Gott Verstand und Willen 40 des Menschen, aber sic movendo non cogit voluntatem, quia dat et ejus propriam inclinationem. Der stark deterministische Zug, welcher die Gesamtanschauung des Thomas beherrscht, wird in der Praxis durch den kirchlichen Semipelagianismus gemildert, der eine relative Anerkennung des Freiheitsbegriffes verlangt. Treffend bemerkt Loofs, es sei für die Dogmengeschichte von großer Bedeutung geworden, daß Thomas seinen philosophischen 45 Determinismus mit der augustinisch-prädestinatianischen Tradition kombinierte: Prädestination und Reprobation sind ihm lediglich Spezialformen der göttlichen Providenz, d. h. der Bedingtheit alles Geschehens durch Gott, der principium et finis rerum ist. Auch in der Theodicee, die im 13. Jahrhundert gegenüber den dualistischen Sekten wieder kräftig bearbeitet wurde, schließt sich Thomas enge an Augustin an. Er hat den Gedanken nicht 50 gescheut, daß Gott quasi per accidens die corruptiones rerum bewirkt; denn die perfectio rerum universitatis requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, set etiam corruptibilia; daraus folge aber, daß die perfectio universi Wesen verlangt, welche vom Guten abfallen können, ex eo sequitur ea interdum deficere, P. I, Qu. 48, art. 2 (Harnack, Dogmengesch. III, 450—451). — Der Gegensatz des 55 Duns Scotus gegen den Determinismus des Thomas von Aquino ist nur ein relativer; seine Stärke liegt vor allem in der Kritik (vgl. namentlich die Kritik der Lehre Augustins und Anselms vom malum; Werner, Duns Scotus, S. 402ff.). — Die in der mittelalterlichen Entwickelung immer mehr hervortretende Ausscheidung augustinischer Gedanken rief auch im Bereich der Lehre von der göttlichen Vorsehung Reaktionen hervor, die Er- 60

wähnung verdienen. So machte Thomas von Bradwardina (gest. 1349) die deterministischen Gedanken des Thomismus mit Eifer gegenüber der jüngeren Scholastik geltend. Besonders war es Wiclef, der in seinem Trialogus einen entschieden deterministischen Standpunkt vertrat. Omnia quae eveniunt, de necessitate eveniunt. — Deus
5 necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum (4, 13; 2, 14). — Indessen, wie sehr die spekulative und dialektische Gedankenarbeit der patristischen und scholastischen Theologie sich dem Lehrstück von der göttlichen Vorsehung zugewendet hatte, eine kirchliche Lehrentscheidung ist im Schoße des Katholicismus über dieses Dogma erst in neuerer Zeit getroffen worden. Das Tridentinum hat sich über die Frage weder in
10 seinen Dekreten noch in seinen Canones ausgesprochen. Dagegen enthält der römische Katechismus einige Äußerungen, die dem Zweck und dem Charakter des Werkes entsprechend nicht in die theologischen Kontroversen eingreifen, den Vorsehungsglauben aber auf einen populären faßlichen Ausdruck bringen. In der Erklärung des 1. Artikels des Apostolicum betont der Katechismus, daß nicht nur das Dasein aller Dinge allein durch
15 die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes bewirkt werden konnte, sondern daß auch nach Vollendung des Schöpfungswerkes die göttliche Vorsehung alle geschaffenen Dinge beständig begleitet und sie mit derselben Kraft erhält, womit sie ins Dasein gerufen sind; daß diese Vorsehung sowohl alles erhält und regiert, als auch Ursache aller Bewegung und Wirksamkeit der Geschöpfe ist (I, 1, 5, § 47, Ed. Danz). Bei der Deutung des
20 Herrengebets bringt der Catech. rom. den Begriff mit dem Vaternamen Gottes in Verbindung: die Vaterschaft Gottes erhelle ex locis creationis, gubernationis et redemptionis (De oratione dominica, c. I, § 730; Ed. Danz, vgl. c. V, § 747; c. VI, § 750). — Einen zwar nicht durch Originalität der Gedanken, aber durch hinreißende Rhetorik ausgezeichneten Entwurf katholischer Geschichtsphilosophie giebt Bossuet in seinem
25 Discours sur l'histoire universelle (1681). — Im Gegensatz nicht sowohl gegen die Deisten des 18. Jahrhunderts als gegen den neueren Naturalismus und Materialismus gab, nach dem bereits durch Pius IX. im Syllabus versuchten Ansatz (Verurteilung der prop. II: neganda est omnis Dei actio in homines et mundum), das Vaticanum eine Erklärung ab, welche deshalb von grundlegender Wichtigkeit ist, weil sie die erste
30 offizielle durch die katholische Kirche aufgestellte dogmatische Definition der göttlichen Vorsehung enthält. Nach Verurteilung der verschiedenen Formen des Atheismus wurden dem ursprünglichen Schema der Konstitution De Fide, c. I: de deo omnium rerum creatore, folgende Sätze beigefügt und auch in den Text der Dekrete aufgenommen: Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat,
35 attingens a fine ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt. Durch letzteren Satz sollte nach der Erklärung des Referenten (Bischofs Gasser von Brixen) der zweifelhaften und unbestimmten Ausdrucksweise gewisser katholischer Theologen (unter andern Günthers) die Spitze abgebrochen, und die dogmatisch
40 feststehende Lehre von dem göttlichen Vorherwissen aller Dinge, auch der zukünftigen freien Handlungen (futura libera) klar hervorgehoben werden. Coll. Lac. 7, 105, emendatio 8ª; vgl. 85. 99. 109. 1671 (Wetzer und Welte, Kirchenlexikon² 12 [1899], 1109).

Die in der katholischen Kirche überlieferte Vorsehungslehre wurde durch die Refor-
45 mation nicht einer mit wohl erwogener Absicht geplanten und durchgeführten dogmatischen Umbildung oder Revision unterworfen. Auf diesem Gebiete waren sich die Väter der evangelischen Kirche keineswegs bewußt, zur Tradition eine gegensätzliche Stellung einzunehmen. Und doch bedeutet die Reformation eine wichtige Epoche, ja einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwickelungsgeschichte des christlichen Vorsehungsglaubens. Nicht
50 aus theoretischen Bedürfnissen und Interessen, sondern vom praktischen Gesichtspunkt des wieder klar formulierten Ideals evangelischer Frömmigkeit aus erfuhr jener Glaube eine Wandelung, die in dem grundlegenden Zeugnisse Luthers und in den klassischen Urkunden der von ihm ausgegangenen Kirchenerneuerung mit besonderer Gewalt und Deutlichkeit hervortritt, aber ebenfalls, wenn auch nicht immer in derselben Form und in gleichem
55 Zusammenhang, auf reformiertem Boden wahrzunehmen ist. Diese tief eingreifende Umwandlung liegt in dem Grundsatz enthalten, daß die einfachsten sittlichen Pflichten die obersten Religionspflichten des Christen sind, daß der wahre Gottesdienst sich innerhalb der natürlichen Lebensordnungen durch die Liebe zum Nächsten zu bethätigen hat, daß die Gemeinschaft mit Gott nicht jenseits der menschlichen Bestimmung zu erstreben ist, sondern
60 auf Grund der göttlichen Gnade und in der Kraft des göttlichen Geistes im Getriebe der

Welt ihre Verwirklichung findet. Demnach liegt der Schwerpunkt des christlichen Vorsehungsglaubens nicht in einer Theorie der Welterklärung, in einem philosophischen oder dogmatischen Versuch, die in Gott begründete Ordnung der geschaffenen Dinge zu deuten, sondern in der praktisch zu erlebenden Gewißheit der väterlichen Fürsorge und Leitung des in Christus uns offenbaren und auf unser Heil gerichteten Gottes. Diese Erkenntnis 5 aber ist nicht Sache der Vernunft, sondern des Glaubens, denn Gott in herzlicher Zuversicht und kindlichem Vertrauen als seinen allmächtigen Schöpfer und Erhalter, als seinen lieben himmlischen Vater anerkennen und erfassen, in keiner Not an ihm zweifeln, zu ihm sich alles Guten versehen, das vermag nur derjenige, der Christum als das Pfand der göttlichen Gnade ergriffen und in ihm Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit 10 gefunden hat. Der so geartete, auf den göttlichen Heilswillen in Christus sich gründende Vorsehungsglaube erscheint Luther geradezu als die kompendiarische Zusammenfassung des ganzen Christentums. „Solcher Glaub, der es wagt auf Gott, wie von ihm gesagt wird, es sei im Leben oder Sterben, der macht allein einen Christenmenschen und verlangt von Gott alles was er will" (Kurze Form . . . EA 22, 15). Dieser Glaube erzeugt auch 15 ein Theodicee, indem er dem Problem des Übels eine praktische Lösung giebt, welche die Geheimnisse und Rätsel nicht beseitigt, den Christen aber durch die Gewißheit einer Not und Tod, Sünde und Schmerz überwindenden Liebe zur Herrschaft über die Welt erhebt (**De libertate christiana, Op. lat.**, Erl. 4, 231; Luthers Briefe, de Wette 4, 53; **Cat. major II**, 17—23). In denselben Bahnen wandelt Melanchthon, sobald er sich 20 nur darum bemüht, den evangelischen Heilsglauben auszusprechen (**Loci** 1521, ed. Kolde, S. 176); hat er doch auch ganz im Sinne Luthers den Vorsehungsglauben in der Augsburgischen Konfession als Probe der erlebten Versöhnung gewertet: **Jam qui scit se per Christum habere propitium Patrem, is vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine Deo, sicut gentes . . . Sine** 25 **fide (humana natura) non invocat Deum, a Deo nihil exspectat, non tolerat crucem, sed quaerit humana praesidia, confidit humanis praesidiis** (Art. XX, 24. 37). Ebenso bezeugt die Apologie zu wiederholten Malen, daß dieser Glaube als **res supra naturam** nicht im Vermögen des sündigen Menschen liegt (II, 8. 18. 34. 35; III, 14. 46. 182; VIII, 73), vielmehr nur vom versöhnten, gläubigen Christen geübt werden kann 30 (II, 45; III, 4. 20). — Die Bedeutung, welche der Rechtfertigungsglaube für die lutherische Frömmigkeit hat, nimmt im Schoße der reformierten Kirche der Prädestinationsglaube in Anspruch. Beiderseits bildet das religiöse Interesse der Heilsgewißheit die Seele des neuen Glaubenslebens. Besteht demnach zwischen der Erwählungslehre und dem Lehrstück von der **Providentia** auf reformiertem Boden ein unleugbarer Zusammenhang, so 35 liegt gerade darin ein Beweis und eine Gewähr für den eminent praktischen Charakter des reformierten Vorsehungsglaubens. Bei Zwingli, dem Humanisten unter den Vätern der reformierten Kirche, verdeckt zuweilen die philosophische Formulierung der Gedanken die praktisch religiösen Motive der Vorsehungslehre, sie sind aber auch unter der spekulativen Hülle noch deutlich erkennbar. Seine Abhandlung über die Vorsehung, eine seiner 40 gereiftesten Schriften (**Op. lat.** ed. Schuler-Schultheß IV, 2, 79 sq.), führt Ideen aus, die er in einer Predigt vor Philipp von Hessen in Marburg (1529) ausgesprochen hatte. Gott ist das Sein schlechthin und das Gute schlechthin, alles Sein und alles Gute; hieraus folgt, daß außer ihm nichts existiert; alles, was ist, ist in ihm und aus ihm; Gott ist das Wesen von allem; Er ist die einzige im vollen Sinne so zu nennende Ursache 45 von allem, die endlichen Ursachen dagegen sind bloß Mittelursachen, nur die unselbstständigen Organe des unendlichen Geistes: ja die Natur ist Gott selbst (a. a. O. p. 90, 87. Vgl. **In Luc. VI**, a. 619). Es kann mithin nichts geben, was von Gott unabhängig wäre, was nicht durch die Vorsehung bestimmt wäre. Ist doch die Vorsehung **perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio** (a. a. O. 84). Wenn 50 die Vorsehung unabänderlich und allwirksam ist, so wird der freie Wille des Menschen in die göttliche Thätigkeit aufgehoben. Wie sollte demnach der Gläubige dazu kommen, sich für frei zu halten? Glauben heißt auf sein eigenes Verdienst verzichten; der Glaube, von Gott geschenkt, lehrt uns, daß Gott alles wirkt und wir nichts. Wir sind also nur Werkzeuge in der Hand Gottes; alles, was wir thun, ist in letzter Beziehung sein Werk, 55 und von einer Freiheit, die etwas anders, als Abhängigkeit von Gott wäre, kann nicht die Rede sein. Dieser, in seiner Formulierung durch den Stoicismus und den Neuplatonismus der Renaissance (Picus von Mirandula) beherrschte Determinismus, entsprang zwar in letzter Instanz einem religiösen Interesse, dem Bedürfnis, die Glaubens- und Heilsgewißheit auf Gottes unwandelbaren Willen zu gründen; er mußte aber schließlich 60

Gott selber zum Urheber des Übels und des Bösen machen. Zwingli schrickt vor dieser Konsequenz nicht zurück, deren Anstoß er durch die Erklärung zu beseitigen meint, der sittliche Maßstab sei nur auf den unter dem Gesetz stehenden Menschen, nicht auf den über das Gesetz erhabenen Gott anwendbar. Zwinglis Vorsehungsgedanke gewinnt erst 5 in dem Erwählungsglauben seine konkrete Beziehung und seine heilsgeschichtliche spezifisch christliche Bestimmtheit. — Ein Gleiches läßt sich, wenn auch nicht ganz unbedingt, von Calvin sagen. Allerdings erfahren in der Institutio die beiden Lehrstücke, das von der Providentia und das von der aeterna Dei electio, eine gesonderte Behandlung. Jenes wird in den drei Schlußkapiteln des ersten Buches dargestellt (c. 16: Deum sua virtute 10 mundum a se conditum fovere ac tueri, et singulas eius partes sua providentia regere; c. 17: Quorsum et in quem scopum referenda sit haec doctrina, ut nobis constet eius utilitas; c. 18: Deum ita impiorum opera uti, et animos flectere ad exsequenda sua iudicia, ut purus ipse ab omni labe maneat); das Erwählungsdogma wird im dritten Buche, im Zusammenhange der spezifisch christlichen Heilslehre, als Voraus- 15 setzung und Grundlage derselben entwickelt (Cap. 21—24). Es behauptet indessen bereits im ersten Buch der Gedanke des paternus Dei favor eine dominierende Stelle (I, 16, 1), und der Gegensatz zwischen dem carnis sensus und der fides, welche allein die specialis Dei cura wahrzunehmen vermag (ib., vgl. I, 17, 6: Berufung auf das christianum pectus, die pietatis regula, die pia sanctaque meditatio) bewegt sich 20 ganz in den Spuren der durch Luthers Geist beherrschten evangelischen Frömmigkeit (vgl. III, 8, 1). Dasselbe gilt von der Theodicee Calvins, die ihren schönsten Ausdruck in den 1554 gehaltenen Predigten über das Buch Hiob (CR Bd 33—35) gefunden und sich in dem an Rö 8, 36 sich anschließenden Satz zusammenfassen läßt, „Puisque Dieu nous aime, nous ne serons jamais confus: et tant s'en faut que nos afflictions 25 empechent nostre salut, qu'elles nous seront tournees en aide, et Dieu besongnera en telle sorte que nostre salut sera avancé par ce moyen-la" (CR 33, 87). In demselben Sinn spricht sich die gleichfalls mit Calvin in ursächlichem Zusammenhang stehende französische Konfession aus: „Dieu a des moyens admirables de se servir tellement des diables et des méchants, qu'il sait convertir en 30 bien le mal qu'ils font et duquel ils sont coupables ... Dieu qui a toutes choses suiettes à soy, vieille sur nous d'un soin paternel, tellement qu'il ne tombera point un cheveu de nostre teste sans son vouloir (Art. 8). Dieser durch den genuin evangelischen Glaubensbegriff vertiefte, aus der Versöhnung durch Christus abgeleitete Vorsehungsgedanke gelangt auch in der ersten Frage des Heidelberger Katechis- 35 mus zu deutlichem und beredtem Ausdruck: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? Daß ich mit Leib und Seele, beides im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin, der mit seinem teuern Blute für alle meine Sünden vollkommen bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst hat und also bewahrt, daß ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar 40 von meinem Haupte fallen kann, ja mir auch alles zu meiner Seligkeit dienen muß". Die speziell der göttlichen Vorsehung gewidmeten Fragen (27—28) ziehen das religiöse Ergebnis der Glaubenserkenntnis dahin, „daß wir in aller Widerwärtigkeit geduldig, in Glückseligkeit dankbar und auch zukünftig guter Zuversicht zu unserm getreuen Gott und Vater sein sollen, daß uns keine Kreatur von seiner Liebe scheiden wird, dieweil alle 45 Kreaturen also in seiner Hand sind, daß sie sich ohne seinen Willen auch nicht regen und bewegen können". (Vgl. auch Confessio Belgica, art. 14; allgemeinere, gegen die spezifisch christliche Begründung mehr neutrale Fassung Conf. helvetica posterior, art. 6). — Leider vermochte es die evangelische Kirche nicht, sich auf der durch die Reformation erreichten Höhe zu behaupten. Die Scholastik der protestantischen Orthodoxie wußte das 50 religiöse Interesse des reformatorischen Vorsehungsglaubens nur in geringem Maße zu wahren und auszusprechen. Indem sie diesen Glauben einfach zur natürlichen Theologie schlug und ihn von der Erfahrung der Versöhnung loslöste, entleerte sie ihn seines spezifisch christlichen Inhaltes und erschütterte seine im Evangelium ruhende Begründung (Ritschl, R. u. V. [2]I, 181 ff. 348 ff.; Geschichte des Pietismus I, 86; II, 7). Damit war auch 55 die Auflösung der in der Heilsoffenbarung wurzelnden praktischen Glaubensgedanken in theoretische Spekulationen über das Verhältnis Gottes zur Welt gegeben, und die kosmologische Lehrweise der großen mittelalterlichen Scholastiker erneuert. Fragestellung, Terminologie, Lösungsversuche weisen eine innere Verwandtschaft beider Gedankenwelten auf. Nach dieser Schultheologie gehört die Vorsehungslehre zu den articuli fidei mixti, 60 d. h. zu den Wahrheiten, die bereits der Vernunft zugänglich sind, aber erst aus der

hl. Schrift in ihrem vollen Umfang und ihrem letzten Grunde erkannt werden können. Als innergöttliches Thun umfaßt die providentia drei Momente: 1. die πρόγνωσις, praevisio, den Akt des göttlichen Verstandes, vermöge dessen er vorauserkennt, was den Geschöpfen zuträglich ist; 2. die πρόθεσις, propositum s. decretum, der Akt des göttlichen Willens, vermöge dessen er das als zuträglich Erkannte ins Werk zu setzen beabsichtigt; 3. die διοίκησις, decreti illius executio, die Erhaltung und Regierung der Geschöpfe selbst. Letztere bildet bereits den Übergang zur Vorsehung als Handeln gegenüber der Welt, die in ihrem Vollzug ein opus ad extra der Trinität ist: des Vaters (Jo 5, 17), des Sohnes (Jo 5, 17; Kol 1, 17; Hbr 1, 3), des hl. Geistes (Pſ 104, 30). Nach der vollendeten Gestaltung der Lehre seit Quenstedt, erweist sich die Vorsehung Gottes näher darin, daß Gott 1. das in der Welt Geschaffene erhält (conservatio), daß er 2. bei allem, was geschieht, mitwirkt (cooperatio, concursus), und 3. alles in der Welt lenkt und leitet (gubernatio). 1. Die conservatio ist die Erhaltung sowohl der einfachen Grundsubstanzen (im Gegensatz zur annihilatio) als des Weltzusammenhangs (im Gegensatz zur destructio). Da nämlich die geschaffenen Wesen nicht in sich selbst die Kraft ihres Fortbestehens haben, würde die Welt in das Nichts zurücksinken, wenn dieselbe Gottesmacht, die alle Dinge geschaffen hat, sie nicht auch allezeit erhielte. Deshalb die erhaltende Thätigkeit Gottes auch als creatio continuata gefaßt wird. 2. Ist die erhaltende Gegenwart Gottes eine aktive, so erstreckt sie sich auch auf alle in der Welt vorgehenden Veränderungen und Handlungen. Mit der Thätigkeit der endlichen Kraft wirkt die absolute Macht Gottes zum gemeinsamen Erfolg. So gewiß aber Gott in allem was geschieht gegenwärtig und wirksam ist, so ist doch die Art seines Wirkens eine höchst verschiedene, je nach der Beschaffenheit der mitwirkenden Ursachen (causae secundae). So wird z. B. Gott bei dem Vollzug der bösen Handlungen nicht in eine innerlich unmögliche Verbindung mit dem Bösen gesetzt, denn er wirkt nur mit der Handlung als Handlung, nicht mit der bösen Handlung als böser; bei dem physischen Akt ist Gott wirksam mitbeteiligt, aber nicht bei der sittlichen (oder vielmehr unsittlichen) Beschaffenheit der Handlung: Deus concurrit ad effectum, non ad defectum, — ad materiale, non ad formale. — 3. Das seinen ewigen Reichszwecken entsprechende regierende Wirken Gottes bethätigt sich in vierfacher Weise. Zunächst als Zulassung, permissio (von Luther 1525 und Melanchthon als frigidum glossema, von Calvin als Gotteslästerung verworfen), ein Geschehenlassen der freien Handlungen, denen Gott keinen Zwang anthun will, speziell des Bösen, das er oft bis zum Tage des Gerichts und der Strafe duldet: Gott überläßt das erwählte Volk den Begierden seines Herzens (Pſ 81, 13) und liefert die Heidenwelt der sündigen Macht aus (Rö 1 24, 28). Dann bewirkt Gott vermöge der Hinderung (impeditio), daß gewisse Handlungen nicht zu stande kommen, und beugt dadurch auch den eventuellen Folgen derselben vor: er hindert Abimelech sich an Sara zu versündigen (Gen 20, 6), Laban, Jacob ein Leides zu thun (Gen 31, 24), Bileam, dem Volke Israel zu fluchen (Num 22, 12 ff.), den assyrischen König Sanherib, Jerusalem einzunehmen (2 Kg 19, 35). Oder auch Gott giebt dem Thun der Menschen eine andere Richtung (directio), als ihre Absicht war: läßt er doch Gutes aus Bösem hervorgehen, wie die Geschichte Josephs lehrt (Gen 50, 20), oder, wie bei Saul und David, menschliches Thun einen unbeabsichtigten Erfolg finden (1 Sa 9, 17; 10, 21; 16, 7 ff.). Oder endlich er setzt der Leistungsfähigkeit, den Handlungen und den Widerfahrnissen der Kreaturen bestimmte Grenzen, innerhalb deren sie sich halten müssen: so werden den Nationen, die Gott als Zuchtrute gegen Israel gebraucht, unübersteigbare Schranken gesetzt (determinatio) (Jes 10, 12 ff.). — Die Vorsehung bezieht sich auf alles, auch auf das Geringste (Pſ 147, 9; Mt 6, 26 f.; 10, 29; Lc 12, 6), aber nicht auf alles in der gleichen Weise: die Kreatur überhaupt ist Gegenstand der providentia generalis oder universalis; die providentia specialis geht die Menschen an, jeden Einzelnen, die Bösen sowohl wie die Guten; die frommen und gläubigen Menschen, um derentwillen die Welt von Gott noch erhalten wird, bilden das Objekt der providentia specialissima. Gewöhnlich vollzieht sich die göttliche Vorsehung durch natürliche Mittelursachen, sie bringt aber auch außerordentliche Mittel, höhere Wunderkräfte in Anwendung: darauf beruht die Unterscheidung der providentia ordinaria und extraordinaria. — Dieses komplizierte Gebilde scholastischer Theologie, in welchem religiöse Glaubensgedanken mit philosophischen Interessen und Problemen zu einem oft disparaten Ganzen zusammengequält werden, blieb längere Zeit das Gemeingut der dogmatischen Schulen beider Konfessionen; denn die Differenzpunkte, welche die lutherische und reformierte Lehrweise charakterisieren, sind im Vergleich zur Gemeinsamkeit

der Gesamtauffassung, zur wesentlichen Identität der Methode, von untergeordneter Bedeutung. Um die hellen und vollen Klänge des evangelisch-reformatorischen Vorsehungsglaubens in jenem Zeitalter dogmatischer Verholzung wieder zu finden, muß man sich von dem Gebiete der Schultheologie entfernen und sich den unmittelbaren Erzeugnissen christlichen Geistes zuwenden, in welchen eine lebendige Frömmigkeit die Fesseln der überlieferten Schultheologie sprengte und sich auf die tiefsten Wurzeln ihrer Kraft besann. Im Kirchenlied und in der Erbauungslitteratur gelangte der spezifisch christliche Vorsehungsglaube zu vollem und reinem Ausdruck, der Höhenlage des echt reformatorischen Christentums entsprechend. Der Dichter der klassischen Lieder „Befiehl du deine Wege", „Warum sollt' ich mich denn grämen", „Ist Gott für mich, so trete", erblickte in der Gemeinschaft mit Gott durch Christus den wirksamen Erkenntnisgrund der Vorsehung Gottes und erschloß in der Versöhnung den Quell des religiösen Freiheitsgefühls, in welchem das Gemüt die Seligkeit des Gotteskindes und die Herrschaft über die Welt erlebt. Dadurch haben Paul Gerhardt und seine Genossen, P. Flemming („In allen meinen Thaten"), G. Neumark („Wer nur den lieben Gott läßt walten") sich als die echten Jünger Luthers erwiesen (s. die geistvolle Parallele der Vorsehungslieder Gerhardts und Gellerts, bei Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III³ [1888], 176—179). — Im Zeitalter des Pietismus knüpft sich an die Stiftung des Waisenhauses in Halle ein Streit, dessen Führung und Ergebnis auf den in den Kreisen der Pietisten, wie auch im Lager der Orthodoxie herrschenden Glauben ein belehrendes Licht verbreitet. Über die ersten zehn Jahre seit dem Bau des Hauses berichtet Francke selbst in „Segensvolle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden, liebreichen und getreuen Gottes, zur Beschämung des Unglaubens und Stärkung des Glaubens, entdecket durch eine wahrhafte und verständliche Nachricht von dem Waisenhause und übrigen Anstalten zu Glaucha vor Halle", wozu noch sieben Fortsetzungen der Nachrichten kommen (1701—1709). Die Schrift verzeichnet alle zur Errichtung der Anstalten gesandten Gaben, preist die wunderbaren Gebetserhörungen und Erlösungen, und feiert das ganze Werk als ein Denkmal der **providentia specialissima.** Die gegen diese Kundgebung gerichtete Polemik V. E. Löschers (1707) will zwar dem in dieser Stiftung bewährten Gottvertrauen seine Anerkennung nicht vorenthalten, sucht aber durch den Nachweis der gewöhnlichen Mittel, die dazu aufgeboten werden, die ganze Sache aus dem Gebiete der besondern göttlichen Fürsorge zu eximieren und in den Bereich des rein natürlichen Geschehens zu verlegen. Die den Löscherschen Ausführungen zu Grunde liegende Voraussetzung geht dahin, „daß die menschliche Vermittelung die Verknüpfung durch Gottes Segen und Leitung ausschließt, daß also etwas in dem Maß aus dem Umfang der göttlichen Providenz heraustritt, als es mit menschlichen Mitteln zu stande gebracht wird ... Löschers Kritik ist der beste Beweis dafür, daß in dem Gefüge der luth. Dogmatik die religiöse Weltanschauung ausgetrocknet war" (Ritschl, Gesch. d. Pietismus II, 278). — Die Hochhaltung des Vorsehungsglaubens ist auch eine wesentliche Signatur des Rationalismus (Ritschl, R. u. V. III³, 179), der dadurch nicht nur seinen positiven Zusammenhang mit der evangelischen Frömmigkeit, sondern auch, wenigstens in einer namhaften Zahl seiner Vertreter, seine angestammte Verwandtschaft mit dem Halleschen Pietismus kundgiebt. Allerdings ist die Färbung dieses Gedankens in beiden Richtungen verschieden. Wo der Rationalismus nur eine besondere Erscheinung des Geistes der Aufklärung, das heißt eine Emanzipation der allgemeinen Kulturinteressen aus dem Bann des kirchlichen Supranaturalismus darstellt, gestaltet sich die Lehre von der Providenz zu einem wesentlichen Stück der sog. natürlichen Theologie, die mit der ursprünglichen geschichtslosen Vernunftreligion zusammenfällt, wie sie in England durch die Deisten konstruiert, in Frankreich durch Voltaire als abstrakte Verstandsdoktrin vorgetragen, durch Rousseau als persönliche Überzeugung mit hinreißendem Pathos gepredigt wurde (Profession de foi du vicaire savoyard). Auch Lessings bekannter Aufsatz über die „Erziehung des Menschengeschlechts" trägt ein vorwiegend intellektualistisches Gepräge: handelt es sich doch weniger um eine weltregierende Thätigkeit Gottes, als um theoretische Unterweisung eines Lehrers, der seinen Schülern, um ihnen nachzuhelfen, Dinge im voraus mitteilt, auf welche sie mit der Zeit auch von selbst geraten wären. Den christlichen Kern des Vorsehungsglaubens des Rationalismus, der sich in der Führung des Lebens oft genug praktisch bewährte, darf die geschmacklose Form nicht verdecken, die dieser Glaube meistens annahm, sowohl die weichliche Sentimentalität als auch die kleinbürgerliche Nützlichkeitskrämerei, die in der Breittretung des sog. physikotheologischen Beweises für das Dasein Gottes sich nicht genug thun konnte. Was insbesondere das Problem der Theodicee betrifft, so hatte bereits Leibniz dem Optimis-

mus der im Zeitalter der Aufklärung herrschenden Popularphilosophie die Bahn gebrochen in seinem **Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,** Amsterdam 1710: die Thatsächlichkeit der Übel in der Welt bildet keine Instanz gegen ihren Ursprung aus allgütiger und allmächtiger Schöpferthätigkeit. Das physische Uebel ist in der sittlichen Weltordnung eine notwendige Folge des moralischen Uebels: es ist die natürliche Strafe der Sünde. Das moralische Übel aber hat seinen Grund in der Endlichkeit und Beschränktheit der Geschöpfe: diese ist das metaphysische Übel. Da nun Endlichkeit zum Begriffe des Geschöpfes gehört und Beschränktheit das Wesen aller Kreatur ist, wäre eine aus lauter vollkommenen Wesen bestehende Welt eine **contradictio in adjecto**: eine Welt ohne Übel ist demnach undenkbar. Andererseits unterliegt die Welt der Kategorie des Zufalls und der Kontingenz; sie existiert nicht mit metaphysischer Notwendigkeit, sondern durch eine Auswahl unter vielen Möglichkeiten. Die Güte und Weisheit, mit welcher Gott diese Wahl vollzieht, bürgt dafür, daß unsere Welt die beste unter den möglichen Welten ist. — Dieser durch das Erdbeben von Lissabon 1755 gewaltig erschütterte Optimismus (Lütgert, Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung, 1901) erfuhr durch Voltaires **Candide** (1759) eine Abfertigung, in welcher ironische Frivolität und scharfsinnige Reflexion zur Begründung einer skeptisch pessimistischen Weltanschauung einen unheimlichen Bund schließen. — Den denkbar tiefsten Kontrast mit dieser höhnischen Stimmung bildet der edle Ernst, mit welchem Kant dem physikotheologischen Beweis seine Anerkennung zollt, wenn er ihm auch ebensowenig strikte Beweiskraft zutraut wie dem kosmologischen und dem ontologischen. — Die Stellung der neueren Theologen und Philosophen zum Vorsehungsgedanken ist selbstverständlich durch ihren allgemeinen, deistischen, pantheistischen oder theistischen Standpunkt bedingt. Eine besondere Erwähnung verdient Schleiermachers Versuch, der im wesentlichen seine in der Einleitung des „christlichen Glaubens" ausgesprochene Ansicht über das allgemeine Verhältnis zwischen Gott und Welt, wie es im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausgedrückt ist, mit eingehender und umfassender Begründung vorträgt „Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist. Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang aufgehoben werde. Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, sind vollkommen ebenso in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrücken. Ob das, was unser Selbstbewußtsein erregt, mithin auf uns einwirkt, auf irgend einen Teil des sog. Naturmechanismus zurückzuführen ist, oder auf die Thätigkeit freier Ursachen: das eine ist vollkommen ebenso wie das andere von Gott geordnet" (Der christliche Glaube[2], § 46—49). Die Folgerungen aus diesen Prämissen hat Schleiermacher in seinem Wunderbegriff und seiner Auffassung vom Übel gezogen (a. a. O. § 13. 14. 47. 81. 82). Den Standpunkt der Hegelschen Spekulation vertritt Strauß, welcher die Weltregierung als „die den kosmischen Kräften und deren Verhältnissen selbst immanente Vernunft" bezeichnet, und das Gebet auflöst in „Kontemplation", kraft deren der Mensch „aus der Hitze und Unruhe" der Tagesarbeit sich „in die kühlende Tiefe des Einen Grundes aller Dinge versenkt" (Die christliche Glaubenslehre II, 384. 390). — Eine philosophische Grundlage für die Lehre von der göttlichen Vorsehung stellten die Bemühungen um die Darlegung der metaphysischen Bedeutung der Persönlichkeit im Kampfe gegen den Pantheismus her: in dieser Richtung wirkten J. H. Fichte, Chr. Weiß, Ulrici. Den schroffsten Gegensatz und die energischste Reaktion gegen den durch Spinoza oder Hegel bedingten Pantheismus repräsentiert auf dem Boden der evangelischen Theologie Ritschl, der in direktem Anschluß an die reformatorischen Grundgedanken den Vorsehungsglauben unmittelbar mit dem Glauben an die durch Christus vollbrachte Versöhnung verbindet und denselben als die Funktion faßt, die sich in der religiösen Herrschaft über die Welt, in den Tugenden der Geduld und der Demut und in dem vertrauensvollen Gebete bethätigt (Rechtfertigung und Versöhnung III, § 63—66; Unterricht in der christlichen Religion[4] 1890, § 17. 18). — Ueber den Stand der Frage auf philosophischem Gebiete orientieren die Einleitungen in die Philosophie von W. Wundt, O. Külpe, J. Volkelt, F. Paulsen, wie auch die betreffenden Beiträge in der von P. Hinneberg herausgegebenen Kultur der Gegenwart (Teil I, Abteilung 5: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Abteilung 6: System der Philosophie).

V. **Kritisches und systematisches Ergebnis.** — Jeder Versuch, die christliche Lehre von der göttlichen Vorsehung einheitlich darzustellen und überzeugend zu begründen, muß sich darum bemühen, den aus dem Evangelium geschöpften wesentlichen Glaubensinhalt in seinem religiösen Kern zu erfassen und auf seinen reinen und vollen Ausdruck zu bringen. Das Zeugnis von der dem an Christus Glaubenden gewissen Wirklichkeit gilt es von allen Fragen loszulösen und frei zu stellen, die über den Glauben hinausgehen und die nur insofern ein dogmatisches Interesse haben, als ihre falsche Beantwortung geeignet ist, das christliche Heilsbewußtsein zu trüben und die christliche Frömmigkeit zu gefährden. Zu dieser Fragestellung nötigt uns sowohl die in den Urkunden Alten und Neuen Testamentes verkündigte Heilsoffenbarung als auch die treibenden Grundmotive und das lebendige Interesse des reformatorischen Heilsglaubens. Es ergiebt sich in der That aus dem obigen biblisch-theologischen Entwurf (Num. II—III), daß über die Fassung und Beantwortung des Problems der göttlichen Vorsehung in der hl. Schrift ein durchgehender religiöser Konsensus herrscht, nach welchem die ganze Frage nicht in den Bereich der theoretisch-wissenschaftlichen Gottes- und Welterklärung fällt, sondern vor das Forum der subjektiven, praktischen, teleologisch orientierten religiösen Glaubensbetrachtung gehört. Andererseits liegt das neue, originelle, fruchtbare und wahrhaft fördernde und weiterbildende Moment der reformatorischen Auffassung (Num IV) darin, daß sie zwar nicht allseitig und vollständig, wohl aber prinzipiell mit dem Intellektualismus der mittelalterlichen Scholastik gebrochen und den persönlichen, sittlich-religiösen Charakter des christlichen Vorsehungsglaubens aus der Verquickung mit kosmologischen und metaphysischen Problemen errettet und zurückerobert hat. Der Rückfall der protestantisch-orthodoxen Schultheologie in die vorreformatorische Betrachtungs- und Behandlungsweise darf deshalb für die Gestaltung der evangelischen Vorsehungslehre nicht maßgebend sein; vielmehr ist es die Aufgabe der Glaubenslehre, den in der hl. Schrift gegebenen Andeutungen zu folgen und auf der durch unsre Reformatoren, vor allem durch Luther, gewiesenen Bahn fortzuschreiten. Nach diesem Kanon hat sich, bei der Formulierung ihrer Ergebnisse, die kritische und die systematische Arbeit zu richten. Die hier ausgesprochene Erkenntnis ist, nach Schleiermachers fruchtbarer, jedoch nicht widerspruchloser Anregung, auch unter dem kräftigen, oft aber einseitigen Vorgang Ritschls, von einer so beträchtlichen Anzahl neuerer Theologen vertreten, daß man, bei aller dogmatischen Abweichung im Einzelnen, doch von einer sehr entschiedenen Übereinstimmung ev.-prot. Theologie zu reden berechtigt ist (Ritschl, Lipsius[3], H. Schultz, Herrmann, Kaftan, Tröltsch, Harnack, F. Nitzsch, Reischle, Bornemann, Loofs, Häring, Wendt, Haupt, Kirn, Kähler, Seeberg, im weiten Umfang auch A. v. Öttingen und Pfleiderer).

Die Schultheologie der protestantischen Epigonen schwankt unsicher zwischen der teleologischen oder gläubigen und der kausalen oder natürlichen Weltbetrachtung; sie übersieht es, daß diese nur die unabtrennbar zusammengehörigen Seiten einer und derselben Weltansicht darstellen. Wohl fehlt ihr die Gewißheit nicht, daß die übergreifende göttliche Teleologie sich auch des mechanischen Naturzusammenhangs als eines Mittels zur Durchführung eines einheitlichen Heilszweckes bedient; allein es gelingt ihr nicht, diese Glaubensgewißheit bestimmt und klar in der Weise zu formulieren, daß sie vor ungebührlicher Grenzüberschreitung beider Gebiete geschützt bliebe. An der unklaren Verquickung beider Betrachtungsweisen hängen alle Fehler und Verirrungen, in welche die orthodoxe Scholastik, bei aller anerkennenswerten Vertretung der wesentlich christlichen Interessen gegen Deismus und Pantheismus, doch immer wieder geriet. Dieses folgenschwere Versehn zeigt sich bereits in der allgemeinen Definition der göttlichen Vorsehung. Die drei Akte, in welche unsere Alten die **providentia** zerlegen, sind keineswegs gleichartig: die Begriffe der **conservatio** und des **concursus** besagen die kausale Abhängigkeit des Weltgeschehens von Gott aus; die **gubernatio** dagegen ist eine teleologische Kategorie, welche die Hinleitung aller Wesen und Handlungen auf Gottes Ziele feststellt. Abgesehen von diesem *πρῶτον ψεῦδος* in der grundlegenden Definition, erweckt die dem formalen Zergliederungstrieb der Scholastik entstammende Verhältnisbestimmung die ernstesten Bedenken. Wie können die Substanzen erhalten werden, ohne daß ihnen zugleich die Kraft zum Wirken mitgeteilt wird? Besteht denn die Wirklichkeit der Substanz nicht eben in ihrer Wirksamkeit? In anderen Worten, die Unterscheidung von **conservatio** und **concursus** ist unbegründet. Damit fällt aber auch die Unterscheidung von **conservatio** und **gubernatio**: werden doch die Kreaturen nur in der Weise erhalten, daß sie zugleich fortentwickelt, d. h. gelenkt und regiert werden. — Die schärfste Kritik hat indessen der Begriff des **concursus** erfahren. Sollte damit gesagt sein, daß alles Geschehen zugleich natürlich bedingt und dennoch schlechthin abhängig von Gott zu setzen ist, so würde der

Ausdruck eine unabweisbare Wahrheit statuieren. Die Formel will aber etwas anderes und noch angeblich mehr aussagen. Sie begnügt sich nicht, das das festzustellen, sie beansprucht auch, das wie zu erklären; sie bleibt nicht bei dem Glaubensurteil stehn, daß der religiöse Mensch auch im Natürlichen seinen Gott erfährt; sie maßt sich an, zu bestimmen, wie sich der göttliche Faktor zum menschlichen verhält, und bleibt bei dieser Definition in einem unerträglichen Synergismus stecken. — Nicht geringere Schwierigkeiten bereitet die in jene vier Hauptmomente (permissio, impeditio, directio, determinatio) zerlegte gubernatio. Selbst wenn man zugeben wollte, daß der menschliche Geist befugt und fähig ist, die innergöttliche Wirkungsweise objektiv zu beschreiben, müßte jene Vierteilung als eine durchaus unglückliche bezeichnet werden. Ist nicht jede determinatio ihrem Wesen nach eine relative impeditio? Wirkt nicht diese wiederum beschränkend und bestimmend? Fordert nicht der Sonderbegriff der permissio, namentlich der Versuch, das Verhältnis des göttlichen Willens zu den bösen Handlungen der Menschen zu bestimmen, die wohlberechtigtste Kritik heraus? Ruht doch dieser Versuch auf der Voraussetzung, daß wir im stande sind, göttliches und kreatürliches Wirken gegeneinander abzugrenzen und schließlich diese zwei inkommensurabeln Größen auf denselben Nenner zu bringen. Und doch versagt hier zweifellos jede theoretische kausale Erklärung. Der Glaube muß den teleologischen Gesichtspunkt festhalten und bei der Aussage stehen bleiben, daß Gott auch das Böse zu einem Moment seiner Liebeszwecke macht und zur Durchführung seines Heilszwecks umbiegt und verklärt. Bei dieser allein richtigen Fragestellung ist jeder Unterschied zwischen zulassendem und bestimmendem Willen Gottes unvollziehbar, denn die Verwertung des Übels und der Sünde zum Bau des Gottesreiches ist etwas von Gott nicht Zugelassenes, sondern Gewolltes und Bestimmtes. In derselben Richtung ist die Lösung des Problems der Theodicee zu suchen. — Wie die scholastische Fassung der in ihren verschiedenen Elementen analysierten providentia einer aus den Interessen des Heilsglaubens erwachsenen Kritik nicht Stand hält, so muß zuletzt auch die traditionelle Erklärung der Vermittelungsweise und der Grade der Vorsehung zurückgewiesen werden. Zwar halten unsere Alten mit vollem Recht an der Annahme fest, daß die Vorsehung nicht nur auf den Weltgang im Großen, sondern auch auf das Kleine und Geringfügige sich erstreckt: das Allgemeine bestehe ja aus lauter Einzelnem, eine Leitung des Ganzen sei also undenkbar, wenn das Einzelne dem Zufall überlassen bleibe. Dagegen ist die Unterscheidung einer providentia ordinaria und extraordinaria eine höchst unglückliche. Wäre damit gemeint, daß der Wunderglaube (prov. extr.) nichts anderes ist als der auf bestimmte Umstände des Lebens und der Geschichte angewandte lebendige Vorsehungsglaube, so dürfte man diesen Gedanken freudig begrüßen. Die Schultheologie versteht aber jene Unterscheidung im Sinne eines theoretischen Grundsatzes über die objektive göttliche Seins- und Wirkungsweise; sie vergißt, daß das Wunder stets eine Aussage der religiös-teleologischen Weltbetrachtung ist und demnach nicht wie eine empirische, d. h. auf kausalem Wege konstatierbare Thatsache behandelt werden darf. Hat es der religiöse Glaube immer, auch bei dem Allernatürlichsten, unmittelbar mit Gott zu thun, so kann er den Unterschied von Thatsachen, die dem gewöhnlichen Weltlauf angehören und von solchen, die dem Reiche Gottes dienen, niemals anerkennen; vielmehr stellt er alles, auch die Bethätigungen der Naturgesetze und der menschlichen Freiheit, unter die Herrschaft des Willens Gottes. — Aus demselben Grunde ist jede Statuierung von Gradunterschieden in der Thätigkeit der göttlichen Vorsehung zu verurteilen: die berühmte Abstufung der providentia generalis, specialis, specialissima unterliegt den bedenklichsten Schwierigkeiten und Mißverständnissen. Soll sie besagen, daß Gott sich nur in geringerem Maße um die Vorgänge in der Natur oder in der außerchristlichen Menschheit kümmere, so spricht dagegen die in den Worten Jesu (Mt 5, 45; 6, 30; 10, 29) sich äußernde Frömmigkeit, welche niemand und nichts in der Welt von dem speziellen Walten Gottes ausschließen kann und will. Es muß deshalb diese Unterscheidung darauf zurückgeführt werden, daß nicht alles in gleich direkter und unmittelbarer Beziehung zum Gottesreiche steht. Nicht das Maß der göttlichen Kausalität, nicht die Intensität des göttlichen Wirkens, wohl aber die Bedeutung und das Schwergewicht für das Gottesreich ist verschieden. Der Mensch hat zum Heilsziel der göttlichen Weltleitung ein engeres Verhältnis als die unpersönliche Kreatur; auch erfreuen sich die Christen nicht eines höheren Maßes der Fürsorge Gottes, sondern sie haben nur den Vorzug, daß sie diese Fürsorge erkennen und auf sie als die feste Bürgschaft ihrer einstigen Beseligung und Vollendung zu vertrauen vermögen (Haupt, Beweis des Glaubens, 1888, 219—221; Kirn, Grundriß der evangelischen Dogmatik 1907[2], 62).

Haben wir uns durch diese an der überlieferten Lehre geübte Kritik den Weg zur richtigen Stellung und Lösung der Frage frei gemacht, so mögen einige, auf die biblisch-theologische Grundlage und die reformatorische Position zurückweisende Andeutungen zur Feststellung des systematischen Ergebnisses genügen. — Zahlreich und vielgestaltig sind die Versuche, den Vorsehungsgedanken aus der empirischen Weltbetrachtung abzuleiten und die im menschlichen Bewußtsein sich regende Ahnung einer zwecksetzenden Vernunft zum sog. physikotheologischen Gottesbeweis philosophisch weiterzubilden. Indessen wird Lotzes Bemerkung zu Recht bestehen, welcher aus der Geschichte feststellen will, daß eine rein empirische Betrachtung der Welt, sofern sie neben zweckmäßigen, auch zweckwidrige und zwecklose Erscheinungen wahrnimmt, viel eher zum Polytheismus oder zum Dualismus führen muß als zum ethischen Monotheismus. Wie dem auch sei, nicht auf diesen Boden begiebt sich der christliche Glaube; er verzichtet vielmehr prinzipiell darauf, die Überzeugung von der göttlichen Vorsehung mit den Mitteln der Weltbetrachtung zu stützen. Er knüpft zunächst an die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins an, die in den Bereich der Teleologie fallen. Allerdings nicht in dem Sinne, daß das Christentum den Vorsehungsglauben auf ethischem Wege durch die Vergeltungslehre oder den Gedanken der Würdigkeit begründen würde. Diese in verschiedener Form und Abstufung auf dem Boden der alttestamentlich-jüdischen Religion und des klassischen Altertums vertretene Erklärung entspricht nicht der Höhenlage der durch Christus vermittelten Gottesoffenbarung. Diese Offenbarung lehrt uns, das durch Jesus Christus verkündigte und in seiner Person prophetisch verwirklichte Reich Gottes als höchsten Weltzweck erkennen, welchem alle irdische Erscheinung und alles menschliche Leben und Handeln als Mittel und Werkzeug dienen muß. Diese praktische Anerkennung des Gottesreichs gestaltet sich für den Sünder zum Vertrauen auf die Schuld tilgende, sittliches und natürliches Elend heilende, weltüberwindende Gnade Gottes. Auf Grund der dem Glauben gewissen Thatsache, daß Gott seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat (Rö 8, 32), kann der Christ den Mut finden, an die väterliche Fürsorge Gottes für sich in seinem ganzen Leben zu glauben. Der christliche Vorsehungsglaube ist demnach Frucht und Probe der erlebten Versöhnung und Gotteskindschaft, er fällt zusammen mit der Gewißheit *ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* (Rö 8, 28). Diese Gewißheit hat der Christ, im Widerspruch gegen alle Mächte der Welt, die ihr täglich Hohn sprechen und sie zu vernichten drohen, zu behaupten und durchzusetzen, nicht als theoretische Erklärung eines durch die Wissenschaft dargebotenen Problems, sondern als praktische Lösung einer durch das Leben gestellten Aufgabe. In der Kraft des durch das Evangelium geweckten und aus demselben stets zu bewährenden Glaubens lebt der Christ der Überzeugung, daß alle Vorgänge und Dinge, das Einzelne wie das Ganze, Leid und Trübsal, ja Übel und Sünde, fähig und bestimmt sind, ein Moment im Bau des überweltlichen Gottesreiches zu werden. In welchem Sinne der christliche Heilsglaube alles unmittelbar auf den höchsten Gotteszweck zurückführt und dieser Erfahrung eine persönliche Wendung und Beziehung giebt, hat Luther wunderschön in seiner Erklärung des ersten und dritten Artikels des Apostolikums gezeigt. Die Bethätigung dieses Glaubens in der Welt, die dem Christen eine Welt Gottes geworden ist, vollzieht sich religiös in der dankbaren Anerkennung der in allem Geschehen wirksamen göttlichen Liebe und in der demütigen Übung des der göttlichen Erhörung gewissen Gebets, ethisch in der treuen und liebevollen Erfüllung der aus der praktischen Stellung inmitten des Welt- und Menschenlebens sich ergebenden Pflichten.

In diesen Sätzen sind Inhalt und Grund des Vorsehungsglaubens, wie derselbe dem einfachsten Christen im Erleben und Erfahren der Erlösung zugänglich ist, auf ihren unmittelbaren und reinen Ausdruck gebracht. Als praktische, durch das Evangelium geweckte und in demselben begründete Überzeugung ist der christliche Vorsehungsglaube einer theoretische Demonstration weder fähig noch bedürftig; er stellt aber den Theologen, der sich als denkender Christ des Glaubensinhalts auch durch wissenschaftliche Reflexion zu bemächtigen sucht, vor eine Reihe von Einzelproblemen, denen er nicht aus dem Wege gehen darf. Die Beantwortung der hierher gehörenden Fragen kann nur durch Bemühen um Herstellung einer christlichen Natur- und Geschichtsphilosophie erfolgen, d. h. durch den Versuch, das gesamte Werden in Natur und Geschichte als das Mittel für Gottes ewigen Zweck zu verstehen. Ein solcher Versuch erwächst dem Theologen aus seiner Glaubenserkenntnis als unumgängliche Aufgabe, deren Lösung er in der Zuversicht anstrebt, daß der Zug Gottes zu Christus auch in dem Vernunftleben der Menschen wirkt, demnach ein einheitliches Verständnis der Welt nur auf der Basis der in der christ-

lichen Gottesoffenbarung sich vollendenden religiösen Weltanschauung möglich ist. Von diesem Gesichtspunkt aus erfahren die aus dem christlichen Vorsehungsglauben sich ergebenden dogmatischen Probleme ihre richtige Beleuchtung. Die Fragen nach dem Verhältnis der Vorsehung zur naturgesetzlichen Ordnung (Wunder und Gebet), zur menschlichen Freiheit (Determinismus, Indeterminismus, Bestimmung und Zulassung), zu den Realitäten des Übels und des Bösen (Theodicee) erfordern in diesem Zusammenhang eine summarische Besprechung: 1. Das durch die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft gewonnene Weltbild ist eine Konstruktion unseres Geistes, um der gegebenen Erscheinungswelt denkend Herr zu werden. Demnach sind die Naturgesetze nicht objektive Größen, denen neben und über den Dingen eine reale Existenz zukommt, und die sich als Mittelglieder zwischen Gott und die Welt einschieben; sie haben nur begriffliche Geltung, als subjektive in unserm Geiste begründete, also psychologisch und logisch notwendige Formen und Normen zur Besitznahme der Erscheinungswelt und zur Erkenntnis einer geordneten Wirklichkeit. Als Schöpfungen unseres Geistes dürfen sie nicht metaphysische Bedeutung in dem Sinne beanspruchen, als ob unsere wissenschaftliche Konstruktion des Weltbildes die Totalität der Wirklichkeit darstellte und alle Möglichkeit des Seins erschöpfte (**Boutroux, La contingence des lois de la nature, 1896**[2]). Sobald die Berechtigung unbegründet erscheint, das unentbehrliche Forschungsprinzip der Naturwissenschaften in eine absolut giltige Weltanschauung umzusetzen, läßt sich die metaphysische Möglichkeit des Wunders nicht bestreiten. Dem religiösen Glauben genügt es aber nicht, Raum zu schaffen für Wunder im metaphysischen Sinne; es ist ihm vielmehr die Überzeugung wesentlich, daß der gesamte Naturmechanismus einen göttlichen Zweck verwirklicht, daß daher auch im einzelnen Falle Welt und Natur dem allmächtigen Liebeswillen Gottes dient, ohne daß der Gläubige, wenn er in einem bestimmten Ereignisse eine göttliche Fügung erfährt, sich anmaße zu erklären, auf welche Weise die Hilfe wie die Rettung stattgefunden habe. Mit dem so gearteten Glauben an den Gott, der Wunder thut, fällt die Gewißheit der Gebetserhörung zusammen (**E. Ménégoz, La notion biblique du miracle, 1894**, deutsch von Dek. Baur 1895); bezeugt sich doch der lebendige Vorsehungsglaube unmittelbar im Gebet, zumal im Bittgebet, das dem Gnadenwillen Gottes keine Gesetze vorschreibt, ihm aber die menschliche Bedingung seiner Wirkung giebt. — 2. Die zweite Frage, wie sich die Vorsehung mit der menschlichen Freiheit vertrage, ist objektiv unlösbar, sofern göttliches und kreatürliches Wirken inkommensurable Größen sind, die schlechterdings nicht auf denselben Nenner gebracht werden können. In dieser Verschiedenartigkeit des Wirkens ist es aber auch begründet, daß die Erklärung eines Ereignisses aus innerweltlichen Faktoren uns stets gestattet, dasselbe Ereignis ganz unter den Gesichtspunkt des göttlichen Thuns zu bringen. Letzteres ist aber die Betrachtung des Glaubens. Was sich als Theorie wissenschaftlich nicht entwirren läßt, bereitet der Frömmigkeit keinerlei Schwierigkeiten: der Fromme kann und will seine Freiheit gar nicht anders denken als in Gottes Freiheit, d. h. in eine höhere Notwendigkeit und Ordnung eingeschlossen und begründet. Das wissenschaftlich Unerreichbare, zugleich Unbeweisbare und Unwiderlegbare, erfährt und erlebt der Christ als Wirklichkeit: gerade dann, wenn er am kräftigsten sich seiner Freiheit bewußt ist, empfindet er am stärksten die Abhängigkeit von Gott und weiß sich von seinem Willen umfaßt und getragen. Niemals aber wird er den heiligen Gott zum Urheber und Mitschuldigen der Sünde machen; die Verantwortlichkeit und Schuld der Sünde ist aber kein Hindernis dagegen, daß dieselbe als vollendetes Ereignis sich dem göttlichen Plane einordnete und im Dienste der Vorsehung nicht als Mittel zur Durchführung des Gottesreichs und als Stoff zu sittlicher Bethätigung verwendet werden könnte. — 3. Was endlich das Problem der Theodicee betrifft, so liegt die der Frömmigkeit allein wesentliche Lösung prinzipiell im praktischen Vorsehungsglauben als Funktion des Heilsglaubens enthalten. Aus den Konflikten und Anfechtungen, die dem Christen die Erfahrung der Weltübel bereitet, ist er vor dem Zweifel und der Verzweiflung nur durch die in Christi Versöhnungsthat ihm erschlossene Offenbarungswahrheit gerettet und geschützt, daß alle Weltübel und Lebenshemmungen in der Hand des himmlischen Vaters Mittel zur Durchführung seines ewigen Heilszweckes sind. Diese Aussage ist keine theoretische Erklärung der qualvollen Welträtsel durch das Denken und für das Denken, sondern eine praktische Überwindung der feindlichen Weltmächte durch den Glauben und für den Glauben. Die Richtigkeit dieser Stellung und Beantwortung der Frage bewährt sich an der Thatsache, daß die religiöse Lösung des Theodiceeproblems dem einfachsten Christen zugänglich und verständlich sein muß. In der That, das arme Mütterchen, das die Kreuz- und Trostlieder P. Gerhardts

betet und aus denselben Geduld, Hoffnung und Vertrauen schöpft, hat thatsächlich den Konflikt aufgelöst, den die Erfahrung der Weltübel schafft. Von diesem praktischen Erlebnis des Christen, der alle Dinge und Vorgänge unter den göttlichen Heilszweck zusammenfaßt, sind die Spekulationen zu unterscheiden, „die sich um den einfachen Kern der schlichten Frömmigkeit und religiösen Erfahrungen herumlegen, und die sehr wohl auch entbehrt werden können, oder die offene Fragen in sich schließen können, welche bei allen starken religiösen Erregungen zurücktreten hinter dem Einfachen und unmittelbar Wirksamen. Aber sie können nicht ausbleiben und werden sich immer wieder geltend machen. Wir behalten gerade im ernstesten religiösen Leben und Denken viele offene Fragen und Rätsel übrig; aber wir müssen uns klar machen, daß es Fragen und Rätsel sind, und müssen unsere wissenschaftliche Phantasie auf die Wege ausschicken, wo wir annähernde Lösungen solcher Rätsel ahnen können" (E. Tröltsch, Christl. Welt, 1907, 349—350). Diesen Weg haben viele in der Richtung gesucht, die Paulsen lichtvoll und gewandt geschildert und formuliert hat. „Eine Welt, in der es Widerstände und Hemmnisse, Mißlingen und Übel gar nicht gäbe, wäre keine Welt für uns ... Wer Leben und Geschichte, menschliches Leben will, der will auch die Widerstände, will auch das Übel und Böse, nicht um ihrer selbst willen, aber als Bedingung menschlicher Willensbethätigung und Arbeit, als Übungsmaterial für Kräfte und Tugenden. Zur Übung der Kräfte zu dienen ist die Welt bestimmt, nicht zum passiven Genießen. Also wer beweisen will, daß die Welt schlecht ist, der muß beweisen, daß sie hierzu nicht taugt ... Oder wenigstens müßte er nachweisen, daß eine anders gestaltete Welt diesen unsern letzten Zwecken besser als die unglücklicherweise wirkliche entsprochen hätte." (Einleitung in die Philosophie, 14. Aufl. 1906, 351—352. Vgl. H. Schultz, Grundriß der christlichen Apologetik, 1902², § 10). Diese Betrachtungen P.s sollen „gegen den negativen Dogmatismus einer rein physikalischen Weltanschauung das Urteil in Freiheit setzen"; sie sind nicht im Sinne eines zwingenden theoretischen Beweises gemeint. „Es giebt keine Theodicee als Wissenschaft; aber ebensowenig giebt es eine wissenschaftliche Antitheodicee. Der Verstand verhält sich indifferent gegen das Problem, ob die Welt gut oder schlecht ist" (a. a. O. S. 352). **P. Lobstein.**

Vorstius, Conradus, gest. 29. September 1622. — Marci Gualtheri Oratio de vita et obitu C. Vorstii, Frederikst. 1624; H. C. Rogge, Het beroep van Vorstius tot hoogleeraar te Leiden (De Gids, 1873, II); A. Schweizer, Conradus Vorstius, Vermittlung d. reform. Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen (Theol. Jahrb. 1856, 1857); P. Bayle, Dictionaire historique et critique, Amst. 1740. IV, 469—474; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw. 2 dln., Leiden 1873, 74 I, 181—214; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, 's Hertogenbosch 1851, 56, III, 550—557; J. Reitsma, Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming en der Hervormde Kerk in Friesland, Leeuwarden 1876, blz. 342—362.

Konrad Vorst, arminianischer Theolog, ein Mann von Begabung und Gelehrsamkeit, bekannt durch seine mit aristotelisch-scholastischen Spitzfindigkeiten aufgestellten eigentümlichen Bestimmungen über Gott und dessen Eigenschaften, durch seine Hinneigung zum Socinianismus, durch die Streitigkeiten und Verfolgungen, die er sich wegen seiner Lehren und Meinungen zuzog, war am 19. Juli 1569 zu Köln geboren, der Sohn römisch-katholischer Eltern. Sein Vater, aus den Niederlanden herstammend, war ein Färber und hieß Diederik oder Theodor, seine Mutter Sophie Sterk. Späterhin traten seine Eltern zur protestantischen Kirche über. Als Konrad V. (als Gelehrter gewöhnlich Vorstius genannt) den ersten Unterricht erhalten hatte, kam er (1583) zu seiner weiteren Ausbildung nach Düsseldorf, wo er drei Jahre lang blieb, dann begab er sich wieder in seine Vaterstadt und trat im Jahre 1587 in das Kollegium St. Laurentii ein. Er beabsichtigte hier Baccalaureus und Magister zu werden, weil er aber auf das Tridentinische Glaubensbekenntnis nicht schwören wollte, konnte er seinen Zweck nicht erreichen; er beschloß nun, auch infolge der veränderten pekuniären Verhältnisse seiner Eltern, vom gelehrten Stande ganz abzusehen und Kaufmann zu werden. Zwei Jahre lang bereitete er sich für diesen Stand vor und legte sich mit Eifer auf das Studium der Arithmetik, des Französischen und des Italienischen, dann aber änderte er seinen Entschluß wieder, wandte sich dem gelehrten Studium von neuem zu, ging im Jahre 1589 nach Herborn und widmete sich unter Piscators Leitung der Theologie, der er auch in Heidelberg, wohin er im Jahre 1593 als Hofmeister einiger junger Leute gekommen war, oblag. Im folgenden Jahre (Juli 1594) promovierte er in Heidelberg als Doktor der Theologie, darauf ging er (1595) nach Basel und Genf, wo er sich durch seine Disputationen (de sacramentis und de causis salutis, Basel 1595)

bereits so auszeichnete, daß ihm auf Bezas Anregung eine öffentliche Lehrerstelle angetragen wurde. Er lehnte diesen Antrag ab und folgte vielmehr einem Rufe nach Steinfurt in der Grafschaft Bentheim, wo er (1596) am neugestifteten Gymnasium das theologische Lehramt übernahm. Hier zeichnete er sich so aus, daß neue Berufungen (nach Saumur in Juli 1602 und nach Marburg im Jahre 1606) an ihn ergingen, doch der Graf von Bentheim hielt ihn zurück.

Inzwischen war V. schon wegen seiner Schriften (de praedestinatione; de sancta trinitate und de persona et officio Christi; Steinfurti 1597) als Socinianer verdächtigt worden, und sah er sich sogar, auf Veranlassung des Grafen von Bentheim, genötigt (1599), sich vor der theologischen Fakultät zu Heidelberg, wo er den Doktor gemacht hatte, zu rechtfertigen und seine Orthodoxie nachzuweisen. Nachdem die Fakultät ihm angezeigt hatte, daß er einige Sachen gelehrt hatte, wodurch er die Socinianer zu begünstigen schien, er aber sein Bedauern darüber zu erkennen gegeben und seinen Abscheu vor dem Socinianismus ausgesprochen hatte, erklärte die Fakultät sich zufrieden, ließ ihn zu „ad osculum pacis" und gewährte ihm „tesseram hospitalitatis" (vgl. Ph. Pareus, Vita Davidis Parei, p. 55 sqq.). Die Socinianer jedoch bemühten sich jetzt vielfach, ihn für sich zu gewinnen; sie beschlossen (1600), ihn zur Leitung des Lubliner Gymnasiums zu berufen und ließen ihm auch (1601) eine theologische Professur durch Hieronymus Moscorovius anbieten. Er lehnte aber die neuen Berufungen ab, und sein Ansehen in Steinfurt stieg so, daß er hier im Jahre 1605 auch zum Prediger und Konsistorial-Assessor ernannt wurde.

Nach dem Tode des Arminius (1609) erhielt er im Jahre 1610 auf Empfehlung von Joh. Wtenbogaert, aber gegen den Rat von Gomarus, einen Ruf nach Leyden, wo die Remonstranten eine Hauptstütze in ihm zu erhalten hofften. Erst nach längerem Bedenken nahm er den Ruf an und mit den günstigsten Zeugnissen versehen, ging er nach Leyden. Nun hatte er aber seine schon im Jahre 1602 zu Steinfurt veröffentlichten Disputationes X. de natura et attributis Dei als Tractatus theologicus de Deo sive de natura et attributis Dei, decem Disputationibus in Schola Steinfurtensi publice habitis comprehensus, cum annotationibus ad uberiorem Disputationum exegesim (Steinfurti 1610) herausgegeben. (Kurz zuvor, ebenfalls 1610, war mit einer dedicatio an die Generalstaaten vom 20. Januar 1610 erschienen seine Schrift „Anti-bellarminus; hoc est compendiosum examen omnium fidei controversiarum quae hoc tempore inter Evangelicos et Pontificios agitantur; prout eas Rob. Bellarminus Cardinalis IV Disputationum suarum tomis complexus est".) Schon im November 1610 schrieb Wtenbogaert an V.: „libri tui de Deo et contra Bellarminum studiose a doctis hic Hagae perquiruntur et leguntur". Wegen seiner in diesem Traktat ausgesprochenen Lehren über Gott, über die Eigenschaften Gottes, über die Prädestination und über Christus wurde er von den Kontraremonstranten oder Gomaristen des Socinianismus und der ärgsten Heterodoxie angeklagt, namentlich machte man ihm den Vorwurf, daß er das vollkommen geistige Wesen Gottes, dessen Einfachheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart, die Dreieinigkeit, die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo, dessen Gottheit und vollkommene Genugthuung für unsere Sünden bezweifele und über die Prädestination irrig lehre (vgl. Sepp. t. a. p. blz. 187—201). Sogar der frühere Leidener Professor Adr. Saravia, der selbst nicht ganz orthodox war, schrieb aus Canterbury an Wtenbogaert: „mirabar in ecclesiis Christi inveniri theologum, qui adeo impias et absurdas de Dei essentia haberet opiniones", und warnte ihn vor V. (Rogge, Brieven en onnitgegen stukken van Joh. Wtenbogaert, Utrecht 1868, I, 193—205). Auch die Theologen von Heidelberg sprachen sich ungünstig über den Traktat aus, und V. schrieb: Protestatio epistolica contra theologorum Heidelbergensium de tractatu de Deo censuram, Hag. 1610. Seine Gegner in Leyden nahmen ihn mit Haß und Unwillen auf, ja sie wußten selbst den König Jakob I. von England in den Streit gegen ihn zu ziehen. Der König fertigte selbst ein Verzeichnis von Irrlehren aus dem Traktate de Deo des V. und ließ es durch seinen Gesandten Rudolph Winwood den Generalstaaten übermitteln, mit der Erklärung, daß er sich als ihren Feind ansehen müsse, sobald sie einen Ketzer, wie V. unter sich dulden würden. In London, Oxford und Cambridge ließ der König das Buch des V. verbrennen. Dieser verteidigte sich zwar in seiner Christiana ac modesta responsio ad articulos quosdam nuper ex Anglia transmissos, Lugd. Bat. 1611, dennoch mußten die Stände ihn entlassen, jedoch salvo stipendio, und er sah sich genötigt (ungefähr Mai 1612), als Verwiesener in Gouda zu leben. V. war so unbesonnen gewesen, daß er im J. 1611 eine neue Ausgabe von Faust. Socinus' Traktat de auctoritate S. Scripturae besorgte

und ihn auf dem Titel anpries als „opusculum his temporibus nostris utilissimum, quem admodum intelligi potest ex praecipuis rerum quae in ipso tractantur capitibus". In demselben Jahre erschien zu Rakau eine Ausgabe dieses Traktates mit dem Namen des Faustus Socinus Senensis. V. erklärte wohl, daß er nicht gewußt habe, daß Socinus der Verfasser war, aber er konnte und mußte doch wissen, daß dieser Traktat, wie Fabricius sagt, nichts anderes war als „ad doctrinam Socinianorum tacita isagoge". Durch diese Ausgabe also hatte er seine Sache nicht verbessert. Ununterbrochen dauerten denn auch die Angriffe gegen ihn fort, die selbst von einigen seiner früher in Steinfurt, aber jetzt in Franeker studierenden Schüler angefacht wurden, welche in Friesland ein anonymes Schriftchen („De officio Christiani hominis, cum privilegio summi Pontificis et Regis Catholici, Irenopoli, typis Theophili Adamidis") hatten erscheinen lassen, das antitrinitarische Lehren enthielt und an alle reformierten Kirchen die Mahnung richtete, sich der allgemeinen Glaubenssache anzunehmen. Zu den Hauptgegnern des V. gehörten unter anderen vornehmlich Joh. Bogerman, Prediger zu Leeuwarden, der mit seinen Kollegen öffentlich vor ihm warnte („Waerschouwinghe aen alle ghereformeerde kercken ende vrome inghesetene van de vereenichde Nederlanden", Leeuw. 1611) und Sibrandus Lubbertus, Professor zu Franeker („Declaratio responsionis D. Vorstii", Fran. 1611 und „Commentt. ad non agnitos XCIX errores, Lubberto a Vorstio objectos", Fran. 1613); in einer Reihe von Streitschriften (u. a. Catalogus errorum sive hallucinationum D. Sibr. Lubberti, Steinf. 1611; Prodromus plenioris responsi suo tempore secuturi ad declarationem Sibrandi Lubberti et ministrorum Leovardensium iteratam cautionem, Lugd. Bat. 1612; Responsum plenius ad scripta quaedam eristica, inprimis contra Ministrorum Leovardensium commonefactionem ampliorem, Lugd. Bat. 1612; Paraenesis ad Sibrandum Lubbertum, Goudae 1613) verteidigte sich V., meist mit großer Heftigkeit. Endlich wurde er durch die Synode von Dordrecht (5. Mai 1619) als Ketzer verurteilt und aller Stellen an der Universität und in der Kirche unwürdig erklärt. Zugleich wurde er aus dem Gebiet der Generalstaaten verbannt. Er floh nun von Gouda und hielt sich bis zum Jahre 1622 in der Verborgenheit, meistens zu Utrecht oder in der Nähe dieser Stadt, auf. Da gewährte der Herzog von Holstein den Arminianern eine Zufluchtsstätte; V. kam im Juli 1622 nach Tönningen, wo er krank wurde und schon am 29. September starb. In Friedrichstadt wurde er beerdigt. Der Rektor Markus Gualtherus hielt eine Leichenpredigt (s. oben). Kurz vor seinem Tode soll er noch ein Glaubensbekenntnis aufgesetzt und sich zur socinianischen Lehre bekannt haben. Sandius (Biblioth. Antitrinitat. p. 98) sagt, daß er dieses Bekenntnis gesehen hat, „in qua [Vorstius] haud obscure prodit quae ejus de Deo ac Christo Domino fuerit sententia".

V. hat viele Schriften herausgegeben. Paquot (Memoires, III, 78 suiv.) nennt mehr als vierzig Titel. Seine niederländischen Freunde gaben neun Jahre nach seinem Tode seinen Commentarius in omnes Epistolas apostolicas, exceptis II ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem et ad Hebraeos (Amst. et Hard. 1631) heraus. — Sein Sohn Wilhelm Heinrich V. (gest. 1. Okt. 1652) war seit 1642 Prediger der Remonstranten zu Leiden und stand im Verdacht des Socinianismus. Er war sehr erfahren in der rabbinischen Litteratur und seine Gelehrsamkeit wurde sehr gerühmt (s. über seine Schriften Bayle l. c. IV, 474). Ein anderer Sohn, Guernerus V., war ebenfalls Prediger der Remonstranten, hatte unter Barläus studiert, wurde im Jahre 1632 Prediger der Remonstranten zu Dokkum, im J. 1634 gefangen und durch den Hof von Friesland für fünf Jahre gebannt, 1635 zurückgekehrt abermals gefangen und zu derselben Zeit wieder gebannt, später Prediger zu Hoorn (1641), Leiden (1653), Rotterdam (1658), wo er 1680 emeritiert ist und im März 1682 starb. Er hat ein nachgelassenes Schriftchen seines Vaters herausgegeben: „Doodsteek der Calvinistische praedestinatie" in einem Band mit einer eigenen Schrift gegen Hachtingius „Noodsakelijke censuren". Bis 1716 haben Nachkommen des V. der Remonstrantischen Kirche in den Niederlanden im Predigtamt gedient. **Neudecker † (S. D. van Veen).**

Vossius, Gerardus Johannis, gest. 17. März 1649. — H. Witten, Memoriae Phil. decas quinta, p. 96 sq.; H. Tollius, Oratio de Gerh. Joh. Vossio, grammatico perfecto, Amst. 1778; J. G. de Crane, De Vossiorum Juniorumque familia, Fran. 1820; G. D. J. Schotel, De illustre School te Dordrecht, blz. 43; M. Siegenbeek, Geschiedenis der Leidsche hoogeschool, 2 dln., Leiden 1829, 32, I, 108, II, 110; Illustris Amst. Athenaei

Memorabilia, ed. D. J. van Lennep, p. 79 sqq. — Eine Gesamtausgabe seiner Werke erschien in 6 Bänden Amsterdam 1695—1701. Seine Briefe wurden u. a. von Colomesius („Vossii et clarorum virorum ad eum epistolae“, Augsburg 1691) herausgegeben.

Einen würdigeren Vertreter als Vossius haben die litterae humaniores kaum gekannt. Er war nicht einfach ein Mann, der sich damit beschäftigt hat, sondern ein Vertreter der artes ingenuae. Seine Biographen werden seine Lobredner. Er ist einer der wenigen Männer, deren Ruhm eben so laut von den nachfolgenden Geschlechtern als von seinen Zeitgenossen verkündigt wurde.

In einem Dorfe bei Heidelberg erblickte er im Frühlinge 1577 das Licht der Welt als Sohn von Johannes Vos und Cornelia van Biele. Sein Vater stammte aus dem südlichen Teile der Niederlande und war geboren zu Roermond. Infolge des Ausbruchs der Glaubensverfolgungen war er geflüchtet und, nachdem er Theologie studiert hatte, Prediger geworden. Seinen Familiennamen hatte er in Alopicius verwandelt. Weil er calvinisch gesinnt war, verließ er 1576 die Pfalz, wo damals das Luthertum als herrschende Macht sich geltend machte. Am 5. Mai 1578 ließ er sich an der kurz vorher gestifteten Universität zu Leyden als Student der Theologie einschreiben. Hierauf wirkte er an verschiedenen Orten, zuletzt (seit 1583) in Dordrecht, als Diener des Evangeliums, und entschlief den 22. Februar 1586, Gerhardus (dessen Mutter schon 1684 gestorben war) als Waise hinterlassend, den die Witwe des Dordrechter Pfarrers Jacobus Mylius zu sich nahm.

Dordrecht bot mannigfach Gelegenheit zur Ausbildung der glücklichen Anlagen des Knaben; in seinem 17. Lebensjahre wurde er sodann Zögling des sog. Staaten-Kollegiums zu Leyden; am 21. September 1595 trug er seinen Namen in das Album der Universität ein. Von allem, was Leyden dem begabten Jüngling bot, hat dieser wohl nichts höher gewürdigt, als den Freundschaftsbund, welchen er mit Hugo de Groot (Hugo Grotius) schloß, der ein Jahr früher unter die Zöglinge der alma mater aufgenommen worden war, ein Freundschaftsbund, welcher erst durch den Tod zerrissen wurde; ebenso vortrefflich als bescheiden schrieb Vossius von Grotius: „Quem scirem nihil immerito magnifacere praeter me unum“.

Unter günstigen Umständen begann Vossius seine Studien in Leyden. Das Staaten-Kollegium war eben auf einem besseren Fuß eingerichtet worden. Bonaventura Vulcanius, Petr. Bertius (damals Unterregent des Staaten-Kollegiums), Rud. Snellius lehrten an der Hochschule die alten Sprachen und die philosophischen Wissenschaften; Franciscus Junius Lucas Trelcatius und Franz. Gomarus die Exegese des A. und NTs. Mit welch gutem Erfolge er diesen Lehrern folgte, geht aus der von ihm im Jahre 1597 zu Leyden erschienenen Schrift hervor: Oratio panegirica de felici expeditione exercitus foederatae Belgicae, ductu Principis Mauritii etc., durch ihn gezeichnet mit dem Namen Gerardus Vossius Heidelbergensis. Im Jahre 1598 wurde er zum Magister Artium befördert und im folgenden Jahre hielt er, unter allgemeinem Beifall, Vorlesungen über einige Bücher des Aristoteles.

Wenn es nach dem Wunsch der Kuratoren der Hochschule gegangen wäre, so würde Vossius die Sparte des Älius Everh. Vorstius in der Physik übernommen haben, welcher damals (1599) zur medizinischen Fakultät übergegangen war. Doch glücklicherweise beriefen ihn die Vorstände der lateinischen Schule zu Dordrecht dorthin, um das vakant gewordene Rektorat dieser Schule zu übernehmen. Seitdem (1600) widmete er sein Leben völlig dem Dienste der Philologie und der historischen Theologie, zuerst als Rektor, dann als Leiter (Regent) des Staaten-Kollegiums zu Leyden (1615), hierauf als Professor an der Hochschule daselbst (1622), endlich als Professor an dem Athenaeum Illustre in Amsterdam (1632). Fast 15 Jahre wirkte er und zwar mit dem günstigsten Erfolge in Dordrecht. Hier gab er seine Institutiones Oratoriae, libri VI (1606, später vermehrt und verbessert) heraus und wurde ihm eine Professur der Theologie in Steinfurt angetragen, welche er ablehnte, da er, durch Vermittlung von Grotius, zum Leiter des Staaten-Kollegiums ernannt wurde, welche Stelle er bis 1619 bekleidete, unter den mühevollsten Umständen, welche durch die Streitigkeiten zwischen den Gomaristen und Arminianern veranlaßt waren; er für seine Person hielt sich so viel als möglich von ihnen zurück, seine Erbauung und Gemütserhebung suchte er in der Predigt und Abendmahlsfeier sowohl bei Remonstranten als Kontraremonstranten. Den Heißspornen jener Tage war eine solche Mäßigung ein Ärgernis. Auch über sein Haupt entlud sich der Sturm. Man übertrug dem Kollegium der Kuratoren der Hochschule, das zum Teil erneuert und durch etliche hinzugefügte Mitglieder verstärkt wurde, die Aufgabe, alles das zu thun, was die Lage und die Bedürfnisse des höheren Unterrichtes erforderten; dieses urteilte, daß sowohl der Regent Vossius als der Sub-

regent Kaspar Barläus von ihren Stellen entfernt werden müßten. Doch fehlte es nicht an Männern im Kollegium, welche den Vossius vor einem solchen Schicksal zu bewahren wünschten. Man gab ihm den Rat, selbst seine Stelle zur Verfügung zu stellen und auf diese Weise in gewisser Beziehung dem Schlage zuvorzukommen. Fragt man, was er nach dem Urteile der maßgebenden Personen, der Kontraremonstrantenpartei, Übles gethan hatte, dann erhält man eine vollständige Antwort aus den Verhandlungen der südholländischen Synode betreffs der Angelegenheiten, Sache und Lehre der Remonstranten, welche von Dr. N. C. Kist in dem „Archief voor kerkelyke geschiedenis" Dl. VII mitgeteilt sind.

Die durch Vossius veröffentlichten „theses theologicae de variis doctrinae christianae capitibus" (1615) und die „Historiae de controversiis, quas Pelagius, ejusque reliquiae moverunt, libri VII" (Amst. 1618 und 1665) wurden angesehen, als Ansichten enthaltend, die nicht mit denen der Kontraremonstranten übereinstimmten, während überdies bekannt war, daß Vossius in einzelnen Punkten mit den 5 Artikeln der Remonstranten übereinstimmte. Vossius wollte in keiner andern Eigenschaft vor der Synode erscheinen, als in der eines Gemeindegliedes; er war doch niemals ein Kirchendiener gewesen. Auch wollte er in keinem Falle als eine akademische Person erscheinen. Das letztere wünschten jedoch einige Kuratoren und Professoren, welche mit ihm für die Unabhängigkeit der Schule eiferten. Daß Vossius seiner Enthebung zuvorkam, hatte guten Erfolg; die kirchlichen Obrigkeiten gewährten sie, nachdem die theologische Fakultät erklärt hatte, daß keine Ursache vorhanden wäre, die Rechtgläubigkeit des Vossius in Zweifel zu ziehen. Sobald diese kirchliche Bewegung gegen Vossius zur Ruhe gekommen war, übertrugen die Kuratoren der Universität im Jahre 1622 ihm die Professur der Beredtsamkeit und der Chronologie, und ungefähr 3 Jahre später die der griechischen Sprache. Durch diese Vermehrung seiner Wirksamkeit und zugleich seines Einkommens empfing Vossius einen Beweis der Erkenntlichkeit der Kuratoren für ein Opfer, welches er gebracht hatte. Er hatte nämlich im Jahre 1624 eine Berufung an die Universität zu Cambridge ausgeschlagen, welche im Jahre 1626 noch einmal wiederholt wurde; ein Entschluß, welchen seine englischen Freunde mit Leidwesen vernahmen, wiewohl sie ihm ihr Wohlwollen nie entzogen. Es wurde ihm ein Kanonikat übertragen, dessen materielle Vorteile ihm als Hausvater sehr zu gute kamen. Leyden sollte ihn jedoch nicht länger als bis 1632 besitzen. Der Einladung der Regierung der Stadt Amsterdam, an dem daselbst neu errichteten Athenäum Professor zu werden, und zwar unter äußerst günstigen Bedingungen, glaubte er Gehör geben zu müssen. Er trat dieses Amt am 8. Januar 1632 mit der Inauguralrede „De historiarum utilitate" an. Der gut gewählte Gegenstand war des Verfassers der „De historicis graecis libri IV" (Leid. 1624; neue Ausg. von Westermann, Leipz. 1838) und der „De historicis latinis libri III" (Leiden 1627) vollständig würdig. Außer über die allgemeine Geschichte las er auch über die der christlichen Kirche; er interpretierte gelegentlich Xenophon und Aristophanes, Florus und Justinus. Samstags Abends hielt er Privatübungen, wobei die Anwesenden sich im Stil und Vortrage übten. In den öffentlichen Vorlesungen, welche nicht nur von Studenten, sondern auch von Männern reiferen Alters und höherer Stellung besucht wurden, trat Vossius infolge ausdrücklichen Verlangens der Regierung in einer Toga, Talar, auf. Wie er seine Vorlesungen hielt, berichtet Samuel Sorbière, welcher selbst während seiner Anwesenheit in den Niederlanden unter seinen Zuhörern saß. Dieser schreibt (Sorberiana, p. 229): „tres viros numerabam maximos ex innumeris e Suggestu praelegentibus, Dionysium Petavium, Vossium et Barlaeum, Heinsium non audiveram et Samuelem Petitum — dieser war sein Oheim — modeste praeteribam, quos inter Vossius eminebat, quantum lenta solent inter viburna Cupressi. —

Den 17. März 1649 rief ihn der Tod aus seinem Wirkungskreise ab und erlöste ihn von dem schweren Kreuze, welches er als Ehegatte und Vater hatte tragen müssen. Er war zweimal verheiratet, zuletzt mit einer Tochter des Franziscus Junius (Elisabeth). Er hat alle seine erwachsenen Kinder (8), bis auf eines, nacheinander zu Grabe getragen, und unter diesen diejenigen, welche durch Talent und Geistesgaben seinem Namen einen neuen Glanz hätten geben können. Denn es war Wahrheit, was Grotius scherzend von ihm bezeugte: „Liberis non minus quam libris seculum ornavit, ut dubium effecerit, scriberetne accuratius an gigneret felicius?" Sein Sohn Mattheus V. (geb. ca. 1610, gest. 20. Jan. 1646) war Geschichtschreiber der Staaten von Holland und Zeeland; Dionysius V. (geb. 11. März 1612, gest. 24. Oktober 1633) lehnte schon im Jahre 1632 eine Professur der Geschichte und Beredtsamkeit zu Dorpat ab und wurde im folgenden Jahre durch den König von Schweden zu seinem Historiographen ernannt; Gerardus V. jun. (geb. 1619, gest. 27. März 1640) gab schon in seinem 20. Lebensjahre eine von den Ge-

lehrten allgemein gelobte kritische Ausgabe des Vellejus Paterculus heraus. Der einzige Sohn, der bei dem Tode des Vaters noch am Leben war, war Isaac V. (geb. 1618, gest. 21. Febr. 1689). Er war erst Bibliothekar zu Amsterdam, machte Reisen nach England, Frankreich und Italien und folgte im Jahre 1648 einem Rufe der Königin Christine nach Schweden, der er Privatunterricht im Griechischen erteilte und deren Bibliothekar er wurde. Später (1670) ging er nach England, wo er als Kanonikus zu Windsor starb. Er war von etwas leichtem Schlag, unbeständig, gleichgiltig in Glaubenssachen, dem Vater also in vielen Stücken sehr unähnlich. Beider Lebensbild ist in einer sinnigen Weise gezeichnet in: Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts, bekannt unter dem Namen: Journal de Trevoux, Année 1713, p. 178 sqq., und daraus herübergenommen in Nicerons Mémoires XIII, p. 99 ss. Durch Reden von Freunden und Verehrern ist das Lob des G. J. Vossius verkündigt worden. Sein Amtsgenosse Albertus Rusius, Professor juris, hielt ihm eine oratio funebris, die jedoch nicht im Drucke erschien. Unter den Bewunderern der Person und der Gaben des Vossius nahm einen der ersten Plätze der berühmte holländische Dichter Joost van den Vondel ein. Die Inschrift, welche von diesem einem Bildnisse des Vossius, welches durch den Maler Sandrart verfertigt worden war, beigesetzt wurde, verliert durch jede Übersetzung. Die Schlußverse mögen in lateinischer Sprache also wiedergegeben werden:

„Quid chartis hominem cingis, Sandrarde, librisque?
Condita quaeque libris condita habet cerebro."

In den Jahren 1695—1701 erschien eine vollständige Ausgabe seiner Opera in sex tomos divisa. Größtenteils gaben diese Folianten einen Abdruck dessen, was schon früher erschienen war; nur einzelne Stücke erschienen hier zum ersten Male im Drucke. Die genaueste Angabe dessen, was er geschrieben hat, liefert der Catalogus dieser Opera bei Niceron l. c. p. 102 ss., welcher noch Werke von Vossius aufgenommen hat, welche nicht in den Opera enthalten sind. In diesen Opera fällt uns am meisten das Universelle der Wissenschaftlichkeit des Vossius auf. Man sagt, daß seine Bibliothek 24000 Bände umfaßt habe, und man behauptete, daß der Inhalt derselben ihm vollständig bekannt gewesen sei. Die außerordentlich reiche, viele wichtige, durch ihn selbst überall gesammelte Handschriften enthaltende Bibliothek des Isaac V. wurde im Jahre 1690 von seiten der Universität zu Leyden angekauft für 33000 Gulden (55000 Mk.).

Fragen wir, welche Verdienste G. J. Vossius sich bezüglich der Philologie erworben hat, so beantwortet uns dies seine Grammatica Latina, welche länger als zwei Jahrhunderte den Ehrenplatz in seinem Vaterlande eingenommen hat und in unzählbaren Auflagen neu gedruckt worden ist, seitdem sie zum ersten Male im Jahre 1618 erschienen war unter dem Titel: Ludolphi Lithocomi Syntaxis Latina ex recensione Vossii, womit er die Grundlage zur fruchtbaren Betreibung der alten Sprache gelegt hatte. Den Studien der lateinischen Sprache öffneten seine Werke eine reiche Quelle. Sie lieferten den Beweis, daß sie von einem Manne stammten, der in dem, was er schrieb, vollkommen zu Hause war und welcher keine Mühe sparte, um andere auf die Höhe zu führen, die er selbst erreicht hatte. Genialität mag seinen Werken fehlen; lehrreich sind sie dagegen auf jeder Seite. Hat er auch selbst mit der Textkritik sich nicht beschäftigt, so hat er doch anderen darin vorgearbeitet, daß er sie deklinieren und konjugieren gelehrt und ihnen die Gesetze der Syntaxis eingeschärft hat. Eben so hell glänzt sein Ruhm als Historiker. Was namentlich die historische Theologie betrifft, so ist sein Verdienst, daß er in einer Zeit, in welcher vorzugsweise dogmatische Arbeiten die Geister bewegten, sein Augenmerk auf die Geschichte des Dogmas gerichtet hat. Es mag wahr sein, daß wir über mehr Quellen verfügen und deshalb in mehr als einer Beziehung seine Arbeit verbessern können, es würde aber undankbar sein, das, was er gethan hat, gering zu schätzen. Vor allem müssen wir hierbei unsere Aufmerksamkeit richten auf seine „Dissertationes tres de tribus Symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano" (Amst. 1642), welche als Probe einer kritischen Behandlung dieses Gegenstandes bleibende Aufmerksamkeit verdienen; nicht weniger ist dies der Fall mit seinen „Libri IV de theologia gentili et physiologia christiana, sive de origine ac progressu idololatriae deque naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum" (Amst. 1642, ed. 2ª Francf. 1668, ed. 3ª Francf. 1675). Niemand war zu einer solchen Untersuchung geeigneter, als Vossius, welcher die alte Welt gleichsam aus der Nähe kannte. Er gab seinen Zeitgenossen die Frucht einer aufmerksamen Betrachtung von Erscheinungen, die, wie sehr sie auch von dem Wege der Wahrheit abweichen, doch als Zeichen geistlichen Lebens Beachtung verdienen. Wenn wir eine Bemerkung zu diesem Werk machen, dann ist es diese, daß es überladen

und wenig philosophisch ist. Im Jahre vor seinem Tode hat er herausgegeben „De baptismo disputationes XX“ (Amst. 1618) und nach seinem Tode sind erschienen „Tractatus theologici“ (Amst. 1701).

Von allem, was Vossius uns hinterlassen hat, ist nichts wichtiger als seine Epistolae. Die Sprache ist rein, edler aber ist noch das Herz, das in dieser Sprache sich offenbart. So wie er darin die Verdienste seines Schwiegervaters Franziscus Junius gegen die Angriffe des Scaliger und des de Thou (Jac. Aug. Thuanus) verteidigt, wie er darin über seine eigenen Schriften, Wirksamkeit und Schicksale spricht, mit seinen Freunden verkehrt, lernen wir ihn nicht nur als einen großen Mann, sondern vor allem als einen edlen, tiefreligiösen Menschen lieben. Dr. **Sepp** † (**S. D. van Veen**).

Vulgata s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 36.

W.

Waadtland, Freikirche s. d. A. Freikirchen Bd VI S. 254,16.

Wackernagel, Philipp, gest. 1877. — Quellen und Litteratur: Dem Folgenden liegen zu Grunde des Unterzeichneten Aufsätze in der Evangelischen Kirchenzeitung von 1872, 1875, 1878; in der Allgemeinen lutherischen Kirchenzeitung 1878, Nr. 2 und 3: und das ausführliche Lebensbild: Philipp Wackernagel nach seinem Leben und Wirken für das deutsche Volk und die deutsche Kirche. Mit einem Bildnis Wackernagels, Leipzig 1879. — Zu vgl. ist noch die Schrift: Wilhelm Wackernagel, Jugendjahre 1806—1833, von Rudolf Wackernagel (dem Sohne Wilhelms), Basel 1885. Noch zu vgl. AdB Bd 40, 1896 von Edw. Schröder.

Philipp W., der hervorragendste Hymnolog des 19. Jahrhunderts, der christliche Pädagog und Mitbegründer des deutsch-evangelischen Kirchentages, ist am 28. Juni 1800 zu Berlin geboren. Er war der Bruder des als Germanist und Litterarhistoriker rühmlich bekannten Wilhelm W., gest. am 21. Dez. 1869 zu Basel. Der Vater war Buchdrucker, später Kriminalkommissar; doch mit dem Franzosendruck seit dem Kriegsunglück 1806 wuchs auch der Notstand in Berlin und in der Familie. Ph. hat früh, schon in der Schulzeit, erfahren, wie köstlich es sei, das Joch in der Jugend tragen zu lernen. Im Kampf mit der Not des Lebens bildete sich die Festigkeit, Selbstständigkeit, ja Hartnäckigkeit in seinem Charakter aus, welche nicht ohne das im Elternhause waltende fromme Gottvertrauen mit dem allmählich immer tiefer erfaßten Glauben an seinen Heiland sich verband.

Als Schüler des grauen Klosters in Berlin unter des älteren Bellermann Direktorat war er, um sich freien Schulunterricht, teilweise freie Schulbücher und ein kleines Taschengeld zu verdienen, in den damals noch bei dem Gymnasium bestehenden Singechor, die Berliner Currende, eingetreten. Recht aus eigener Erfahrung schildert W. später in seiner Ausgabe von Luthers geistlichen Liedern (S. XVIII) diesen durch nichts zu ersetzenden Segen für eine Stadt, welchen Kinder und Dienstleute, wie die Bürger mitten in ihrer Arbeit empfangen. „Wo die Chorschüler nicht mehr singen, bekommt niemand das Wort Gottes auf der Straße zu hören.“ Soweit es die freie Schulzeit ermöglichte, versah er noch Schreiberdienst bei einem Justizrat. Nur die im Sommer völlig freien Nachmittage am Mittwoch und Sonnabend ließ er sich nicht nehmen. An ihnen „trabte er“ hinaus auf den Turnplatz Jahns, des Begründers der Turnerei in Berlin. Diese Zeit mit der leiblichen und geistigen Erfrischung und Kräftigung unter dessen Leitung gehörte zu den liebsten Erinnerungen aus der Jugendzeit.

Der Vater starb 1815. Ein Jahr später mußte der Sohn das Gymnasium verlassen, weil es der Mutter unmöglich war, ihn länger zu erhalten. Die Schreibfron mußte wieder ertragen werden. Durch Jahn wurde er an Professor Plamann empfohlen und von diesem als Lehrer und zugleich Schüler in sein Institut, welchem später auch Fürst Bismarck angehörte, aufgenommen. Von hier aus machte er nach drei Jahren die Prüfung zum Besuch der Universität; während dieser Zeit konnte er seinen Verkehr mit Jahn auf dem Turnplatz ungehindert fortsetzen. Auch die Mittel zum akademischen Studium sollte er dem Turnplatz, insbesondere seinem treuen Jahn verdanken. Der schlanke, hochgewachsene,

elternlos gewordene Jüngling wurde durch Jahn an den Professor der Mineralogie und Bergrat Karl v. Raumer empfohlen. Seitdem vertrat der treffliche Mann Vaterstelle an Philipp. Die sofortige Aufnahme in dessen Haus nach Breslau war für seine ganze weitere Entwickelung, ja für sein Leben von bestimmendem Einfluß. Seine soeben in Berlin begonnenen Studien setzte er mit freiem und frischem Mut hier fort; er richtete sie nicht 5 bloß auf die deutsche Sprache und Litteratur, sondern durch v. Raumers persönlichen Einfluß auch auf Mathematik und Naturwissenschaften, besonders Mineralogie und Krystallographie. Aber W.s Eifer auf dem Turnplatz machte ihn in der damaligen Zeit der „Demagogenriecherei" der demagogischen Umtriebe verdächtig, dem „Polizeirichter" fiel sein Tagebuch nebst allen seinen Liedern, Gedichten und wissenschaftlichen Abhandlungen in die Hände; 10 er selbst hatte ein Jahr Stadtarrest. Endlich widmete er sich, gleichfalls durch v. Raumer angeregt, hymnologischen Studien, und um ihn bei diesen festzuhalten, nahm ihm derselbe das Versprechen ab, nicht eher wieder selbst zu dichten, als bis er seine Arbeit am Kirchenliede vollendet habe.

Durch v. Raumers Berufung nach Halle wurde W. bestimmt, sobald sein Stadtarrest 15 aufgehoben war, seine Studien in Halle fortzusetzen und zu vollenden. Wie bei v. Raumer die Naturwissenschaften und die Pädagogik auf dem Grunde des lebendigen christlichen Glaubens ruhten, so auch bei W. Als v. Raumer Ostern 1823, wesentlich infolge des auch gegen ihn seitens der preußischen Behörden wegen seines Einflusses auf die Burschenschaften ausgesprochenen Mißtrauens, seine Stelle aufgegeben und eine Lehrthätigkeit an 20 einer Privaterziehungsanstalt in Nürnberg angetreten hatte, wurde im folgenden Jahre auch W., der inzwischen seine Studien vollendet und dessen „Geist sich gesetzt" hatte, an dieselbe Anstalt als Lehrer für Mathematik und Naturwissenschaften berufen. Hier wirkte er im schönsten Verkehr mit gleichgesinnten Amtsgenossen (außer mit v. Raumer noch mit Ranke, dem späteren Oberkonsistorialrat, Strebel, dem späteren Pfarrer und Schwager, u. a.), 25 und trat mit den hervorragenden christlichen Persönlichkeiten Nürnbergs wie mit den bedeutendsten Gelehrten des nahen und viel besuchten Erlangen (Schubert, Schelling, Pfaff, Krafft u. a.) in enge Berührung. Die Anstalt vermochte sich trotz der tüchtigsten Lehrkräfte nicht zu halten; v. Raumer mußte sie auflösen und folgte schon 1829 einem Ruf nach Erlangen als Professor der Mineralogie und Pädagogik; W., nachdem er kurz vorher 30 auf Grund einer Reihe gedruckter wissenschaftlicher Abhandlungen mineralogischen und botanischen Inhalts (gedruckt in der Isis und in Kastners Archiv) zum Doktor der Philosophie promoviert war, dann den Sommer über noch geschriftstellert hatte, war 1829 im Herbst an die städtische Gewerbeschule nach Berlin berufen und nach Ablegung seiner Oberlehrerprüfung daselbst definitiv als ordentlicher Lehrer angestellt. Seine mineralogischen, 35 besonders krystallographischen Arbeiten, welche er veröffentlicht hatte, zogen die Aufmerksamkeit des berühmten Mineralogen Weiß in Berlin auf sich; er wollte ihn für die Berliner Universität gewinnen; zuvor sollte er sich jedoch noch durch eine größere wissenschaftliche Arbeit bekannt machen und zu deren Vollendung eine Reise nach London antreten, um die dortigen Krystalle im Britischen Museum zu studieren. Leider mußte er die mühsam 40 ersparten Reisemittel zu einer längeren Badekur verwenden, um seine sehr erschütterte Gesundheit wieder herzustellen.

Wieder genesen verlobte er sich mit der Schwester des damaligen Erlanger Professors der Theologie A. Harleß, und schloß mit ihr 1830 den Lebensbund zu einer reich gesegneten Ehe. Diese Verbindung wurde der Anlaß, daß er seine Stellung in Berlin aufgab, 45 um zu seinem Schwager Strebel Ostern 1839 nach Stetten in Württemberg zu gehen und an der unter dessen Leitung stehenden Erziehungsanstalt als Lehrer für Mathematik, Naturwissenschaften und deutsche Litteratur zu arbeiten. Hier begannen die Arbeiten an seinen „Lesebüchern" für den deutschen Unterricht, welche in einer großen Zahl von Auflagen viele Tausende von fröhlichen Lesern und Leserinnen erworben haben, unter ihnen 50 für die Kinder in den frühesten Jahren seine „Goldene Fibel". Noch bedeutsamer war sein „goldenes Buch", die klassische Abhandlung: „Der Unterricht in der deutschen Muttersprache" (Stuttgart 1843). In dieser Stellung verblieb er fünf nicht leichte Jahre. Nach kurzer Zurückgezogenheit ins Privatleben auf ein stilles abgelegenes Landgut (Schloß Kalteneck) zur Herstellung seiner Gesundheit folgte er 1845 einem Ruf als Professor an das 55 Realgymnasium zu Wiesbaden und 1849 als Direktor an die Realschule in Elberfeld. Der schwierige Boden des Wupperthales, die nicht leichten örtlichen Verhältnisse, namentlich bei seiner ausgeprägten politisch konservativen und konfessionell lutherischen Richtung und dabei vor allem seine angegriffene Gesundheit, bestimmten ihn 1861, seine Stellung aufzugeben und sich in den Ruhestand nach Dresden zurückzuziehen, um ungehindert durch 60

Berufsthätigkeiten seinen litterarischen, zumeist hymnologischen Arbeiten, soweit es seine Gesundheit gestattete, sich hingeben zu können.

In allen diesen Stellungen, so lautet ein kompetentes Urteil, ragte W. hervor durch die Tüchtigkeit seines Unterrichts in der Beherrschung des Gegenstandes, in der Hingebung 5 an die Schüler, in der Aneignung des Stoffes, durch den sittlichen Ernst, die jugendlich turnerische Frische, welche auch die Spiele der Knaben und Jünglinge in ihrer tieferen Bedeutung erkannte und den Meister jugendlicher Bewegungsspiele zur Freude der Zöglinge oftmals in ihre Reihen stellte.

In die Zeit seiner Wirksamkeit zu Wiesbaden fiel das Revolutionsjahr 1848. In 10 dieser Schmerzenszeit schrieb er sein köstliches Büchlein „Trösteinsamkeit in Liedern“ (Frankfurt a. Main 1849) mit der von heiliger Vaterlandsliebe und Glaubensfreudigkeit glühenden Vorrede, wo es heißt: „Es ist der Geist der Lüge, welcher unser Volk beherrscht. Nicht seit gestern, seit jenen hohen Zeiten der Freiheit treibt er sein Spiel mit ihm und reicht ihm Stein für Brot und Schlange für Fisch. Wir haben erfahren, wovon wir hoffen 15 durften, es werde dem Ausgang aller Weltgeschichte vorbehalten bleiben, eine Organisation der finsteren Kräfte zum Angriff auf die heiligen Erbgüter des Volks, eine Verruchtheit, die sich der Schwäche derer, denen Gott die weltlichen und kirchlichen Ämter anvertraut, fürchterlich zu bedienen wußte. So seinem innersten Wesen, seiner Geschichte und seinem Glauben entfremdet, rings umgeben von den Karikaturen des Heiligsten, umstrickt von 20 den Lügen und Lagen seiner Feinde, hat es zuletzt, statt der wahren Revolution, da alles Volk sich zu Gott, dem Urquell des Heils, zurückwendet, die mißlungene Nachahmung der französischen Fratze derselben sich müssen äffen lassen. — Keiner unter denen, die zu dir von Einheit, Freiheit und Wohlstand reden, ruft dir dieses ewige wahre Wort ins Herz: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch 25 solches alles zufallen!“

Wir haben absichtlich dieses kleine Stück der Vorrede ausgehoben, teils um aus ihr Bild und Gesinnung des Redenden zu beleuchten, teils um die Stimmung zu zeichnen, aus welcher heraus für die Kirche ein durch ihn wesentlich gefördertes wichtiges Unternehmen erwachsen ist — die Bildung des deutschen evangelischen Kirchentages. Über den- 30 selben s. Bd X S. 476.

W.s Arbeiten und Verdienste um die Pädagogik wie um Mathematik, Naturwissenschaften, besonders um die Krystallographie, gehören nicht hierher; sie sind in seiner Biographie eingehend gewürdigt. Hier kann nur der von ihm vertretene Standpunkt kurz dargelegt werden.

35 W. trat der rationalistischen Pädagogik mit ihrem geschichtslosen Humanismus klar und scharf entgegen als Vertreter der einzig berechtigten, christlichen, national-deutschen Erziehung. Zur Hebung des deutschen Unterrichts, der schon mit der ersten Unterweisung durch die Mutter im Hause beginnen muß, und wozu seine „Goldene Fibel“ Handreichung bieten sollte, gab er seine „Deutschen Lesebücher“ und im Anschluß an sie ein „mittelhoch- 40 deutsches Lesebuch“, seine „Edelsteine deutscher Dichtung und Weisheit im 13. Jahrhundert“ (Frankfurt a. M. 1857) heraus, dazu jene vorher citierte Abhandlung „Über den Unterricht in der deutschen Muttersprache“. Diese Reform-Arbeiten, sowohl die Prinzipienlehre wie seine Sammlungen, werden unvergessen bleiben. Aus gleichem Gesichtspunkte will er auch den Geschichtsunterricht behandelt sehen: die Gegenwart ist die Frucht und das 45 Resultat der Vergangenheit, und „die Schule erfaßt letztere als Moment von Geschichte und Weissagung“. „Die biblische Geschichte muß den allein richtigen Anfang und die allein richtige Grundlage alles Geschichtsunterrichtes bilden“. Endlich auch für die Naturwissenschaften genügte ihm keineswegs der empirische Standpunkt der Beobachtung bloß sinnlicher Erscheinungen; es muß auch auf diesem Gebiete alles „geistlich gerichtet“ werden. 50 Er ist nicht bloß exakter Forscher, sondern auch Naturphilosoph wie Steffens, Schubert, und steht mit diesen und v. Raumer auf christlichem Grunde. Sein Grundsatz war: „Naturanschauung, aber an der Hand der Wissenschaft“; er lauschte daher selbst auf die Melodien in der Natur und hörte sie; es sollte der Jüngling selbstständig erkennen, aber der Ertrag der Wissenschaft ihm zu gute kommen. Seine naturwissenschaftlichen Studien 55 traten später zurück. Gewissermaßen als Vermächtnis für seine Freunde hat er seine Forschungen auf den verschiedensten Gebieten zusammenfassend die Harmonie von Natur und Offenbarung im christlichen Geiste dargelegt in einem kurz vor seinem Tode veröffentlichten, freilich nicht leicht verständlichen Schriftchen: „Über die ersten und letzten Dinge“ (Leipzig 1878).

60 Durch W.s Leben von seiner Jugend an zieht sich die Liebe zum Volksliede. Seine

Studien führten ihn in die Geschichte und besonders in die Sprache und Litteratur unseres Volkes und somit auch zu den klassischen Liedern desselben. Seine geistliche kirchliche Glaubensrichtung ließ ihn nicht an den Perlen des Volksliedes, den geistlichen Liedern, vorübergehen. Diesen in der Jugend in der Kurrende so viel gesungenen Liedern widmete er gleichfalls seine Forschungen. Durch K. v. Raumer, der gleichfalls solchen Studien sich ergeben hatte, wurde er darin gefördert und bestärkt. Mit dem reichen Wissen auf dem Gebiete der Sprache, Litteratur und des Volkslebens ging er an diese seine Studien. Vor ihm hat keiner so umfangreiche, eingehende, quellenmäßige und sorgfältige methodische Studien gemacht, keiner solche Liebe, keiner solche Gaben diesem Gegenstande gewidmet. Bis jetzt gab es noch keine Geschichte des geistlichen Liedes, wie er sie sich dachte: als des Lobes Gottes in heiliger Poesie, welche zugleich eine Geschichte des Geistes in Liedern, der Sprache und der Philosophie ist. Sie zu schreiben, war die Aufgabe, welche er sich gestellt. Keiner war so berufen dazu. Doch wollte er es nicht eher wagen, als bis seine Arbeiten einen gewissen Abschluß gefunden. Er hat sie nicht mehr vollendet. Wir haben nur Andeutungen und Gesichtspunkte in seinen Vorreden und Monographien. Es wird die Aufgabe der Zukunft sein, sie zu verwerten. Gleichzeitig verfolgte er aber bei diesen wissenschaftlichen Studien auch einen praktischen Zweck: nämlich die sichere Basis für die Herstellung der Gesangbücher unserer Kirche zu geben, um der Willkür auf diesem Gebiet ein Ende zu setzen — und diese Schätze unserem Volke wieder zugänglich zu machen.

Wir besprechen zunächst seine Arbeiten in der Reihenfolge ihrer Entstehung.

Schon 1832 fügte er der vorzüglichen „Auswahl deutscher Gedichte für höhere Schulen“ in der zweiten Ausgabe einen Abschnitt „geistlicher Lieder“ hinzu. Die erste reife Frucht seiner umfassenden Studien war: „Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Herman und Ambrosius Blaurer“ (Stuttgart 1841). Das Werk zerfällt in zwei Teile. Im ersten giebt es die Lieder chronologisch nach gewissen Gruppen geordnet, im Anhange eine diplomatisch genaue Beschreibung der Quellen, aus denen er sie geschöpft: die alten Gesangbücher und Gesangblätter, dazu die Vorreden jener und 39 weltliche Lieder, welche geistlich umgearbeitet worden. Obgleich das Kirchenlied erst mit der Reformation seinen Anfang nahm, und eine Frucht derselben war, sofern durch sie erst der Volksgesang in den kirchlichen, gottesdienstlichen Gebrauch kam, so liegen die Wurzeln desselben doch in dem alten vorreformatorischen geistlichen Lied, sowohl dem lateinischen als deutschen, auf welches für das richtige Verständnis des Kirchenliedes zurückgegangen werden muß. Die vorliegende Sammlung von 850 Liedern nach den ihm zugänglichen ältesten und besten Texten beginnt daher mit einer Sammlung lateinischer Hymnen und Sequenzen (65 und zwei im Anhang); dann folgen die deutschen Lieder und reichen bis auf Luther vom 8. Jahrhundert an (118, nebst 78 im Anhang), dann die der Reformationszeit, von Luther, den böhmischen Brüdern, der reformierten Kirche u. a. (536, nebst 19 im Anhang), endlich die der ältesten katholischen Gesangbücher (31). — Wir heben absichtlich diesen Grundriß des genannten Werkes hervor, weil er der Rahmen geblieben ist, nach welchem W. später sein Riesenwerk ausgebaut hat. — In der Vorrede entwirft er zugleich eine Geschichte des Kirchenliedes in großen Umrissen und Zügen, und zeigt, wie sie im einzelnen gelöst werden muß. Sie habe darzustellen eine Geschichte der ersten Einführung des deutschen Kirchengesanges überhaupt nach Landschaften und Städten, und nach den Umständen, unter denen sie geschah. Danach die Geschichte der Lieder, welche eingeführt und dann geblieben oder wieder abgeschafft sind, also verbunden mit einer Geschichte der Gesangbücher; da das Kirchenlied aber erst eine Frucht der Reformation ist, so ist in beiden Teilen seine Geschichte aufs engste mit der der letzteren in den einzelnen Landesteilen und Orten verbunden und mit der Geschichte des Blühens und Verfallens der Gemeinden, ihrer Absonderung oder ihres kirchlichen Lebens zu geben. Zugleich ist auf die Gesangbücher, die Bekenntnisschriften des Volkes, seines sich entwickelnden Geschmacks, wie der Aneignung der Lehre, im Unterschied von den Symbolen der Kirche mit ihrem unveränderlich feststehenden Inhalt, und auf die Gesangweisen, die Melodien, zu achten (vgl. dazu K. v. Raumer in ZPK 1841, S. 120 ff.).

Dies Erstlingswerk fand allseitig die verdiente Anerkennung, Berücksichtigung und mehrfach Nachfolger. Mit diesem Werk ist ein Wendepunkt in der Geschichte der hymnologischen Wissenschaft, der Anfangspunkt der neueren Hymnologie zu datieren. Von allen Seiten wurde eine Fortsetzung gewünscht. Aber weitere Nachforschungen, jede Reise zu den deutschen Bibliotheken, führten ihm eine so große Fülle neuen, bisher unbenützten und unbekannten Materiales zu, daß er, sehr bald von der Unzulänglichkeit dieses ersten Entwurfes überzeugt, eine völlige Umgestaltung desselben glaubte vornehmen zu müssen. Das

neue Werk sollte aus 3 Abteilungen bestehen: die Bibliographie, — die Lieder — die Geschichte umfassend. Nach dreizehnjährigen Forschungen konnte er das neue Unternehmen anfangen.

Bis dahin bot er der Kirche drei andere musterhafte Leistungen dar. 1. Das immer
5 allgemeiner ausgesprochene Verlangen, die geistlichen Lieder unserer großen Dichter in derselben Reinheit und Ursprünglichkeit zu haben, in welcher wir die Poesien der weltlichen Dichter durch die neueren wissenschaftlichen kritischen Ausgaben besitzen, und in welcher Form Kirche und Gemeinde allein ihr anvertrautes Erbe und Eigentum erkennen kann. Dies Bedürfnis bestimmte W., zunächst eine neue kritische Ausgabe der „Lieder Paul Ger-
10 hards" (Stuttgart 1843) getreu nach der bei seinen Lebzeiten erschienenen Ausgabe wieder abdrucken zu lassen. — 2. Für die dreihundertste Wiederkehr des Todesjahres Luthers bestimmt, aber erst 1848 vollendet, erschien eine neue Ausgabe der „geistlichen Lieder Martin Luthers" mit den zu seinen Lebzeiten gebräuchlichen Singweisen: nach Inhalt und Form, Druck und Ausstattung eine Prachtausgabe. Ihm schwebte das von Luther besorgte
15 „Valentin Bapstische Gesangbuch" von 1545 vor, welches neben der inneren Vollendung auch in den Äußerlichkeiten des Druckes denjenigen Grad von Schönheit bieten sollte, der damals möglich war. Auch W. ließ daher diese neue Liederausgabe nicht bloß typographisch meisterhaft herstellen und ausstatten, sondern er vermochte auch den bekannten Luthermaler, Gustav König, die Lieder mit Holzschnitten zu schmücken — wahre Kunstwerke,
20 welche durch ebenso ernste als geistvolle Auffassung ihres erhabenen Stoffes jedes tiefere Gemüt anziehen müssen. — Ihr reihte sich 3. die wichtige Arbeit über „Johann Heermanns geistliche Lieder" (Stuttgart 1856) an. Es ist die erste vollständige Liedersammlung dieses so hochbegabten und begnadigten schlesischen Dichters.

Gleichzeitig mit diesen Spezialstudien ging seine Arbeit an dem neuen Unternehmen,
25 eine zweite Auflage seines ersten Werkes vorzubereiten, von statten. Die erste Abteilung des geplanten Werkes erschien unter dem Titel: „Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jahrhundert" (Frankfurt a. M. 1855). Schon im ersten Anhange des ersten Werkes hatte er zum ersten Male den Anfang mit diesem ganz neuen Zweige der Hymnologie versucht; wie er ohne Vorgänger war, so wird er, was die Fülle des
30 Materials und die Genauigkeit der Behandlung betrifft, auch wohl keinen Nachfolger haben können. Damals beschrieb er 187 Gesangbücher und Gesangblätter, in diesem Werk waren es, ohne die Nachträge, 1148, und auch diese Sammlung wuchs später noch um 620 Nummern (vgl. Anhang 1877). Nur bei Kennern und Forschern konnte solche Arbeit Anspruch auf Anerkennung und Würdigung erheben; und hier ist nicht bloß bei den Hymnologen,
35 sondern auch bei den Germanisten eine Stimme.

Nichtsdestoweniger wollte sich für sein großes Werk — für die zweite Abteilung — kein Verleger bereit finden. Nach jahrelangem Bemühen willigte er in den Rat einflußreicher und sachverständiger Freunde, es auf Subskription herauszugeben. Ein von seinen Freunden, den hervorragendsten Theologen und Kirchenmännern, sowie den bedeutendsten
40 Sprachforschern (Uhland, die Gebrüder Grimm) unterzeichneter Aufruf hatte den Erfolg, daß die Verlagshandlung von B. G. Teubner in Leipzig den Druck übernahm. So erschien denn schon 1864 die zweite Abteilung unter dem Titel: „Das Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, mit Berücksichtigung der deutschen kirchlichen Liederdichtung in weiterem Sinne und der lateinischen von Hilarius bis Georg
45 Fabricius und Wolfgang Ammonius". Im allgemeinen ist die Anlage wie in der ersten Ausgabe, nur ist die Sammlung unvergleichlich größer, und außerdem bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts ausgedehnt. Das Material ist etwa um das Achtfache vermehrt. Statt der 850 Lieder dort haben wir hier 6783. Der erste Band bildet die Grundlage zu den folgenden; er enthält die lateinischen Sequenzen, welche späteren deutschen Liedern
50 zu Grunde liegen; statt der früheren 67 sind es jetzt 656. Sie bilden den Unterbau für die deutsche und bis in die reformatorische Zeit hineinreichende lateinische geistliche Dichtung. In der zweiten Abteilung wird die Bibliographie fortgesetzt. Im zweiten Bande (1867) folgt das deutsche geistliche Lied bis zur Reformationszeit aus den sieben Jahrhunderten von Otfried bis Hans Sachs, 1448 Lieder (früher 196); diese bilden die andere
55 Grundlage für das deutsche Kirchenlied, welches erst in der Reformation und durch sie geboren wird; es sind die im dritten Bande (1870) enthaltenen Lieder von Luther bis Hermann (1532—1553) statt der früheren 546 jetzt 1487, von 169 (früher 78) meist bisher noch nicht bekannten Dichtern, zum Teil von großer Bedeutung. Der vierte Band (1874) bringt die Lieder des zweiten Geschlechts der Reformationszeit, von Paulus Eber bis
60 Bartholomäus Ringwalt (1554—1584) in 1587 Liedern, endlich im fünften Bande (1877)

die des dritten Geschlechtes, von 1578—1603; außer den lutherischen (790) noch die Lieder der Schwenkfelder (232), der Wiedertäufer (126), der römischen Kirche (457, früher nur 31), ebenfalls meist von bisher unbekannten Personen.

Es war dem Verfasser vergönnt, dies ganze Werk zum Abschluß zu bringen; es fehlte dem letzten Bande nur die orientierende Vorrede. Die Lieder liegen vor nach den besten 5 Quellen mit den in den ältesten Texten enthaltenen Varianten diplomatisch genau, korrekt und schön gedruckt.

Dagegen hat W. die dritte Abteilung — die Geschichte des Kirchenliedes — nicht mehr schreiben können. Andeutungen enthalten die oft recht ausführlichen und auch in anderer Beziehung sehr wertvollen und bedeutsamen Vorreden zu den vier Bänden. Er hat der 10 Kirche und nicht bloß der hymnologischen Wissenschaft einen Dienst von bleibender Bedeutung geleistet. Auf dem von ihm gelegten Grunde, den spätere Forschungen höchstens in Einzelheiten werden zu erweitern oder nur zu berichtigen haben, hat die Wissenschaft die Geschichte des Kirchenliedes aufzubauen nach den Grundlinien, welche er gezogen hat.

Schließlich müssen wir noch zweier seiner Arbeiten gedenken: mit der einen ist er 15 über die Grenze der deutschen Liederdichtung hinausgegangen in seinen „Beiträgen zur niederländischen Hymnologie" (Frankfurt 1867), um auf diesem stammverwandten Gebiet zu ähnlichen Forschungen anzuregen; er beschrieb die alten niederländischen Gesangbücher und bietet die Lieder der niederländischen Reformierten aus der Zeit der Verfolgung. In der anderen Arbeit: „Gesangbuch für Kirche, Schule und Haus" (Stuttgart 1860) hat 20 er praktisch gezeigt, wie eine Gesangbuchsredaktion im ganzen und einzelnen zu geschehen habe. Es ist zwar nur eine kleine Sammlung von 223 Liedern, aber es sind doch die trefflichsten Lieder (wenn auch nicht alle) in musterhafter Textbearbeitung mit ihren rhythmischen Singweisen.

W. hat alle Seiten und Zweige der Hymnologie, man kann sagen grundlegend und 25 vorbildlich behandelt. Er hat diesem Zweige der Theologie diejenige Achtung gebietende Stellung erkämpft, welche sie den oberflächlichen Schreibern und Herausgebern gegenüber als Wissenschaft beanspruchen muß. Die gegebene Anregung hat gute Früchte gebracht: wir erinnern an die bedeutsamen Arbeiten von Mützell, Bachmann in Berlin, Schneider, Thilo, Schircks, Schauer, Stip, Fischer, Linke, Bachmann (in Rostock), Laurmann, Bode 30 und für die Melodien Karl v. Winterfeld, Gottlieb von Tucher u. a.

Auch in praktischer Hinsicht hat er die richtigen Bahnen gewiesen und betreten. „Das unwissende Geschrei über Gesangbuchsnot, noch mehr die unberufene Abhilfe derselben fordert zu einer freien, von allen Bedürfnissen absehenden Behandlung des Gegenstandes auf. Gewiß wird nun die Geschichte des Kirchenliedes, vornehmlich aber die Feststellung der 35 ursprünglichen Liedertexte, uns vor den Erfindungen und Bethörungen jener eitlen Eiferer, namentlich der Dichter unter ihnen (und hier meint er, wie er anderswo eingesteht: Knapp und Stier) und von ihrem Einfluß auf die Gesangbücher sicherstellen." Wir erwähnen hier nur seine Mitarbeit an dem „Elberfelder Gesangbuch", an dem „Eisenacher Entwurf" und ein Referat auf dem Bremer Kirchentag von 1852 „über die Abfassung eines all- 40 gemeinen deutsch-evangelischen Gesangbuches", eine begeisterte und begeisternde Rede über das Wesen des deutschen Kirchenliedes, und dann den heilsamen Einfluß, den seine Arbeiten auf alle neueren Gesangbücher seit 1841 gehabt haben: das von Buffalo (1842), in Bayern (1555), Elberfeld (1857), in der Pfalz (1859), Bernburg (1859), Thüringen (1861), Straßburg (1864), Stollberg-Roßla (1866), Wernigerode (1867), Schleswig-Hol- 45 stein (1869), Mecklenburg-Strelitz (1872—74), die Bearbeitung des alten Porstschen, des Rostocker (1877), die neuesten Provinzialgesangbücher in Preußen, ferner im Königreich Sachsen u. a. Dieser ihm von weit und breit, bis aus Amerika in Dank und Anerkennungsschreiben bezeugte Einfluß bestärkte ihn auch in der Richtigkeit seines Verfahrens, daß es „wohlgethan sei, diesem Gegenstande seine Aufmerksamkeit zuzuwenden". Er war 50 in dieser Sache nicht, wie man wohl gesagt, ein echter deutscher Idealist, der Zeit, Kraft, äußere Mittel im Dienste dieser hohen Sache verzehrte; er hatte ein eminent praktisches Ziel im Auge, und seine Arbeit hat der Praxis, wie gezeigt, reiche Früchte gebracht.

Was seinen Charakter anlangt, so hat er sich selbst in dem Bilde gezeichnet, welches er von einem Hymnologen rechter Art entworfen: „Zusammenwirkung deutscher Lauterkeit, 55 deutschen Gemüts, deutschen wissenschaftlichen Sinnes, deutscher, sage lutherischer Tiefe und Treue". Seine echt deutsche patriotische Gesinnung hat er von Jugend an mit Begeisterung bezeugt; er hat verstanden, durch Wort, That und Schrift auch die Jugend wie sein abgefallenes Volk für König und Vaterland zu begeistern. Sein wissenschaftlicher Sinn — seine Werke auf so entlegenen, sonst wohl kaum je zusammen bearbeiteten und wissen- 60

schaftlich erforschten Gebieten: Mineralogie, Krystallographie, Botanik, Mathematik, Pädagogik, deutsche Sprache und Litteratur, Theologie, und speziell Hymnologie und Kirchengeschichte geben davon Zeugnis. Sein deutsches Gemüt ließ ihn in die Schätze der deutschen Poesie, besonders des Volksliedes, sich versenken, es erfassen und erschließen. Der geistvolle, scharfdenkende Mann war doch von Jugend an ein treues Glied und freudiger Bekenner seines lutherischen Glaubens. Seine lutherische Tiefe und Treue spricht sich nicht bloß in seinen Vorreden aus, sondern ist seinem ganzen Werk aufgeprägt. Mit Entschiedenheit hielt er an dem lutherischen Bekenntnis fest, als der Wahrheit zur Gottseligkeit, und mit seiner Lauterkeit war er feind aller Unklarheit und Verschwommenheit, allen Sentimentalitäten. Daher von Anfang an Gegner der Union, wie energischer Feind des jesuitischen Romanismus und des glaubens- und geschichtslosen Humanismus.

Leiblich groß, schön und edel in seinem Angesicht, ebenso geistig groß angelegt und edel in seiner Gesinnung. Was er war, war er ganz. Darum energische Hingebung gepaart mit gleich energischer Abwehr, insbesondere der Sünde des alten Menschen. Sein Leben ein Kampf von frühester Jugend an; seine Kampfnatur ließ ihn vielfach schroff erscheinen, so daß er viele abstieß, ohne daß er es wollte; noch weniger wollte er verletzen. Er war ein markiger, decidierter Geist, krystallartig, daher durchsichtig, klar, aufrichtig, aber auch scharfkantig; eine Natur zum Herrschen angelegt, die, wo sie sich nicht verstanden oder gehemmt sah, wo sie die eigenen Überzeugungen nicht zur Geltung bringen konnte, lieber die geknüpften Beziehungen abbrach (in Stetten, Elberfeld, in der Eisenacher Gesangbuchskommission). Diese Härten traten auch in seinen Worten hervor; er hat manches scharfe Wort geredet, wo er glaubte, daß es nur wahr und recht sei, aber ein unreines nie. Aber energische, bahnbrechende Charaktere erreichen ihr Ziel nicht ohne Begeisterung, aber auch nicht ohne Rücksichtslosigkeit; sie gleichen den Krystallen; die schönsten haben die schärfsten Kanten und Ecken. Wie wehe es ihm jedesmal that, wenn er wehe gethan, wissen nur die, welche ihm am nächsten standen. Aber nur wer ihm näher stand, konnte die verborgene Tiefe seines lauteren Gemütslebens erkennen. Er gehörte zu denjenigen Naturen, deren Sinn und Trieb auf litterarisches Gestalten ging. Hier verletzten ihn nicht die Gegensätze der Wirklichkeit, welche sein Eigenwille, oft Eigensinn, nicht ertrug. Dabei blieb er bis in sein Alter eine Kindesnatur im edelsten Sinne.

Sein riesenmäßiges rücksichtsloses Arbeiten hatte schon früh seine sonst kräftige Gesundheit untergraben. Schon 1873 legte die „Herzbräune“ den Keim zu seinem Tode; Atemnot, Herzleiden mit neuralgischen Schmerzen begleitete sein unausgesetztes Arbeiten die letzten vier Jahre. In diesen Leidenszeiten lebte er von der Frucht seiner Arbeit: „mit meinen Liedern schlaf ich ein, mit meinen Liedern wach ich auf“. Mit ihnen ist er auch nach langen schweren Leiden zur Ewigkeit sanft, ohne daß die Seinen es ahnten, eingeschlummert am 20. Juni 1877 zu Dresden. D. **Ludw. Schulze.**

Waeijen, Johannes van der, gest. 4. Nov. 1701. — Ant. Schultingii Oratio funebris in obitum Johannis van der Waeijen, Fran. 1702; E. L. Vriemoet, Athenarum Frisicarum libri duo, Leov. 1758, p. 557—577; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, s'Hertogenbosch 1851—56, III, 570—576; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw, Leiden 1873, 74, passim; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, Leeuw. 1878, 89, II, 266—274.

Hochgeehrt in seinem Leben, ist Joh. van der Waeijen heute so gut wie vergessen. Sein Schüler und Amtsgenosse Ruardus Andala (Oratio funebris in obitum J. van der Waeijen Fil., Fran. 1717) bezeugt von ihm: „Audivi ego ipsum per pluros annos, audivi alios, audivi Theologos Ultrajectinos, audivi Lugdunenses, sed si spectem perspicuitatem, facilitatem et soliditatem in docendo, si vim et potentiam, promtitudinem et facundiam in dicendo, nullum ei parem audivi, nullibi Waeyenum P[atrem] reperi . . . Hujus fama omnes Europae partes velocissime pervagata primum impulsi magno numero hoc confluxerunt adolescentes, juvenes, Viri, etiam eximii, docti, eruditi, non tantum Belgae ex omnibus Belgii Foederati Provinciis, sed et Germani, Borussi, Poloni, Hungari, Transylvani, et plurimi alii“. Ein anderer Zeitgenosse (H. L. Benthem, Holländischer Kirch- und Schulen-Staat, Francf. und Leipzig 1698, II, 304) sagt: „Er hat eine beredete Zunge erlanget, und muste ich mich über seine Fertigkeit im Latein-reden verwundern. Dieselbe ist so groß, das er auch denen Frantzosen, Ungern, Siebenbürgern und Polen, welche sich studirens halber zu Franeker auffhalten, zu gute und Gefallen in Lateinischer Sprache prediget. Seine erudition wird von einer artigen Höfligkeit begleitet;

und habe ich nicht viel Theologos in diesen Landen angetroffen, die ihm hierin gleich. Es kan solches nicht wohl anders sein, denn er nicht nur gereiset, sondern auch viel zu Hofe und mit großen Leuten umgegangen". Heute spricht niemand mehr von ihm, und was er geschrieben hat, liest man nicht mehr.

V. d. Waeijen wurde am 13. Juli 1639 zu Amsterdam geboren, wohin seine Eltern, Jac. v. d. W. und Geertruid Spiegel, um des Glaubens willen aus Antwerpen geflüchtet waren. Nachdem er in seiner Geburtsstadt die lateinische Schule besucht hatte, studierte er seit Februar 1655 zu Utrecht unter Voetius und Essenius, dann zu Leiden Philosophie unter Adr. Heereboord und Theologie unter Heidanus, Coccejus und Hoornbeek. Im Juni 1659 Proponent geworden, machte er eine Studienreise und hörte u. a. zu Heidelberg Höttinger, in Genf Turretinus und in Basel Buxtorf, Wetstein und Werenfels. 1662 wurde er Prediger zu Spaarndam, von wo er 1665 nach Leeuwarden verzog. Hier war er sehr geachtet am Friesischen statthalterlichen Hof. In dem traurigen Jahr 1672 that er zeitweise Dienst als Feldprediger, und Prinz Wilhelm III. schrieb es, nächst Gott, vor allem ihm zu, daß die Soldaten das bedrückte Vaterland so mutig verteidigt hatten. Dem hatte er es zu verdanken, daß er 1672 nach Middelburg berufen wurde, wohin er im September dieses Jahres zog.

Bisher war er allgemein bekannt als Voetianer. Daß er seine besten Kräfte angespannt hat, um die erwünschte Versöhnung zwischen Voetius und Maresius (s. oben S. 720, 60) zu stande zu bringen, sieht man aus seiner Epistola ad amicum de reconciliatione... D. Gisb. Voetii et D. Sam. Maresii (1669). Daß er kein Coccejaner war, sehen wir aus seiner „Pro vera et genuina Reformatorum sententia, praesertim in negotio de interprete Scriptura adversus Lud. Wolzogium" (Amst. 1669), während er auch die Cartesianischen Ansichten von Balth. Bekker bestritt (s. Bekkers Admonitio sincera et candida de philosophia Cartesiana, ed. 2ª Amst. 1693). Mit seinem Leeuwarder Amtsgenossen Herm. Witsius schrieb er gegen die Labadisten (Ernstige betuiginge van J. v. d. W. en H. W. aan de afdwalende kinderen der kerke, tegen de gronden van Labadie, Amst. 1670).

Zu Middelburg stellte es sich aber heraus, daß v. d. Waeijen Coccejaner geworden war. Anonym gab er 1674 eine kleine Schrift heraus über „Het lijden van Christus in Gethsémané" (mehrmals wieder gedruckt), und im folgenden Jahre eine andere „Over Ps. XVIII, 24" (Middelb. 1675), die durch den Leidenschen Hochlehrer Ant. Hulsius bekämpft wurde, worauf v. d. W. seine „Disputatio van Hulsius over Ps. XVIII, beantwoord door J. v. d. Waeijen" (Middelb. 1675) erscheinen ließ. Auch andere Voetianer traten gegen ihn auf. Sein eifriges Eintreten für die Cartesianisch-Coccejanischen Ansichten, vor allem bei Gelegenheit der Ernennung von Willem Momma zum Professor in Middelburg, war die Ursache dafür, daß er und Momma unter dem Einfluß des Statthalters Wilhelm III. durch die Staaten von Zeeland am 11. Dezember 1676 ihrer Ämter entsetzt und aus Zeeland verbannt wurden (siehe: J. v. d. Waeijen, Regtzinnige Leere, en opregt Bedrijf, aan de Gemeente van Middelburg voorgestelt, in en omtrent de beroeping van W. Momma, tegen verscheidene Lasterschriften verdeedigt, Amst 1678).

Er ließ sich jetzt zu Amsterdam nieder, aber bereits im Herbst 1677 wurde er, vor allem durch den Einfluß des Friesischen Statthalters Heinrich Casimir II., der mit Prinz Willem III. in Zwietracht lebte, zum Professor der Hebräischen Sprache zu Franeker ernannt. Zugleich wurde ihm eine theologische Professur übertragen, obwohl in der theologischen Fakultät keine Vakanz war. Die Mitglieder der Fakultät Nic. Arnoldus, H. Witsius und Joh. à Marck, waren hierüber sehr entrüstet und legten gegen diese Ernennung Protest ein. Es half ihnen aber nichts, denn am 6. Dezember 1677 trat v. d. Waeijen sein Amt an mit einer Oratio de ecclesiae ex utraque Babylone exitu et eorum inter se convenientia (Fran. 1678 und in seinen „Varia sacra", pag. 625 ff.). Kurz darauf wurde er zum Hofrat ernannt, in welcher Eigenschaft er bei Hofe eine nicht unwichtige politische Rolle gespielt hat, er wurde selbst „einer der ersten Intriganten und Rädelsführer am Hofe des Friesischen Statthalters" genannt. Doch machte er sich verdient, indem er die Versöhnung zu stande brachte zwischen Heinrich Casimir II. und Wilhelm III. Seine Stellung in Franeker wurde in mancher Hinsicht sehr glänzend. Der Senat beförderte ihn 1679 zum Doct. Theologiae. 1680 legte er seine Professur im Hebräischen nieder, um sich ganz dem Unterricht in der Theologie zu widmen, bei welcher Gelegenheit sein Gehalt ansehnlich erhöht wurde. Im selben Jahr wurde er überdies zum Universitätsprediger ernannt, wieder mit Erhöhung des Gehalts.

1689 wurde er auch noch zum Historiographen von Friesland ernannt mit einem Gehalt von 600 fl., wofür er aber nichts gethan hat.

Sein Einfluß war inzwischen ungewöhnlich groß. V. d. Waeijen galt als das Haupt der Coccejaner in Friesland und wurde als solcher heftig bestritten, u. a. durch den bekannten Henr. Brinck. Von allen Orten Europas kam man, ihn zu hören. Mit Eifer widmete er sich dem Unterricht, den er so vielseitig wie eben möglich zu geben strebte. Sein Reichtum setzte ihn in Stand, eine kostbare Bibliothek anzusammeln (s. Benthem a. a. O. II, 306). Dreimal war er verheiratet. Nach einem sehr wirkungsreichen Leben starb er am 4. November 1701. Er erlebte es noch, daß sein Sohn (aus seiner zweiten Ehe mit Cornelia Veth), Joh. v. d. W. fil. (geb. zu Middelburg am 20. Okt. 1676, gest. 9. Dez. 1716) am 29. September 1701 zum außerordentlichen Professor in der Theologie zu Franeker ernannt wurde. 1704 wurde dieser ordentlicher Hochlehrer. Nur zwei Reden hat dieser Sohn herausgegeben, darunter seine Inauguralrede „De impotentia hominis animalis ad capienda ea, quae sunt spiritus Dei" (Fran. 1707). Er starb, ohne Kinder zu hinterlassen. (S. über ihn: R. Andala, Oratio funebris in obitum Joh. van der Waeijen Fil., Fran. 1717.)

V. d. Waeijen hat viel geschrieben. Dogmatischen Inhalts sind u. a. seine „Summa theologiae Christianae, pars prior" (Fran. 1689), wovon Witsius keine hohe Meinung hatte, laut seiner öffentlichen Erklärung: „gavisus equidem fuissem, si plura mihi discere licuisset ex ea, quam nuper edidit summa theologiae Christianae"; „Theologiae Christianae enchiridion" (Fran. 1700); „Varia sacra" (Fran. 1693), enthaltend verschiedene dogmatische und exegetische Abhandlungen. — Seine Erklärungen zu verschiedenen Büchern der Bibel blieben handschriftlich; nur eine „Disputatio continens analysin, Epistolae ad Galatas" (Fran. 1681, Holl. Übers. Leeuw. 1682) gab er heraus. — Dreimal war er Rector Magnificus, und aus seinen drei Rektoratsreden „De incremento cognitionis exspectando tempore novissimo" (Fran. 1686), „De semihorio silentii" (Fran. 1688) und „De numero septenario" (Fran. 1696, ed. alt. 1699) kann man ihn als Redner kennen lernen. Was er auf homiletischem Gebiet seinen Schülern gab, zeigt sein verdienstlicher „Methodus concionandi" (Fran. 1704, ed. 2ª 1718), nach seinem Tod durch seinen Sohn herausgegeben. — In seiner Polemik gegen Andersdenkende gebrauchte er oft große Worte und hatte er eine scharfe Feder, während seine Argumente meistens nicht sehr kräftig waren. Gegen F. Spanheim d. J. gab er heraus: „Epistola apologetica ad Philalethium Eliezerum (Willem Anslaer) adv. nuperas Frid. Spanhemii litteras" (Fran. 1683); gegen Balth. Bekker: „De betooverde weereld van B. B. onderzogt en weederlegt" (Fran. 1693); gegen Pontiaan van Hattem: „Brief ter wederlegginge van sekere brief bij P. v. H. met een Voorrede, daar in eenige gedachten, noopens de so genaamde Hebreën." (Fran. 1696; Amst. 1733); gegen Joh. Clericus: „Dissertatio de λόγῳ, vocabulo non ex Platone primum repetito, et in religionem illato" (Fran. 1698); gegen Phil. à Limborch: „Limborgianae responsionis discussio" (Fran. 1699); und gegen Joh. Spencer: „Joh. Spenceri Dissertatio de Hirco Azazel excussa, principe, de Hebraeorum ritibus maximam partem ex Aegypto arcessendis, errore, breviter quoque confutato (in seinen Varia sacra p. 265—622).

V. d. Waeijen war wohl ein sehr tüchtiger Mann, aber was er hinterlassen hat, hat wenig bleibenden Wert. Durch seinen heftigen Ton bei der Bekämpfung eines Gegners, durch seine Unbeständigkeit und durch seine politische Thätigkeit machte er sich während seines ganzen Lebens viele zu Feinden. Nach seinem Tode wurde er ziemlich schnell vergessen. **S. D. van Veen.**

Wagen bei den Hebräern. — Litteratur: Lydius, De re milit. bei Ugolino thes. XXVII p. 260 ff.; Wichmannshausen, De curribus bell. in oriente usit., Viteb. 1722. — Weitere meist veraltete Schriften bei Leyrer in der vorigen Aufl. dieses Werkes und bei Fabricius, Bibl. ant. p. 825 ff.; H. A. White in Hastings Dict. I, 372 s. v. chariot; I, 357 s. v. cart.; Siegfried in Guthes WB[1] p. 707: Roskoff in Schenkels BWB V, p. 631 ff. Die Archäologien von Nowack I, Benzinger 2. A. — Kamphausen bei Riehm II[2], A. Jeremias ATLO[2], p. 206; F. Sengstake, Dreschschlitten und Dreschwagen in Globus LX, 5. — Die Artikel in Cheyne u. Black (in der kgl. Bibliothek zu Berlin nicht vorhanden!!).

Über die Kriegswagen, von denen bereits Bd XI S. 114, 53 ff.; 116, 40 ff. die Rede war, ist hier noch folgendes nachzutragen. Israel kannte dieselben offenbar längst, ehe es den Gebrauch bei sich selbst einführte. Ex 14, 6 ff.; 15, 4 erwähnt Wagen und Reiterei zur Zeit Pharaos; kanaanitische Herrscher gebrauchen sie Jos 11, 4 ff. und sind

dadurch den Israeliten überlegen Ri 1, 19 vgl. Jos 17, 16ff.; Ri 4, 3. 13; 5, 28. Entweder handelte es sich um eiserne oder mit Eisen beschlagene Streitwagen Jos 11, 9, wie sie die bekannten Darstellungen auf ägyptischen und assyrischen Denkmälern uns zeigen (vgl. die Abbildungen bei Riehm). Die Übersetzung der Vulg. an einigen dieser Stellen **currus falcati** erweckt falsche Vorstellungen, da nach **Xenoph. Cyrop. IV, 1, 27** erst Cyrus diese Mordwerkzeuge ersonnen hat. Seit Sauls Zeit beginnt ein ausgedehnter Handel mit Wagen und Rossen zwischen Israel und den Chetitern und Syrern, das meiste derartige Kriegsmaterial aber scheint Ägypten geliefert zu haben. Ein ägyptischer Wagen kostete 600 Silbersegel, ein Roß 150, vgl. 1 Kg 10, 28f.; 2 Chr 1, 16. Die Ersatzfrage bezüglich der Bespannung der Kriegswagen wirkte zu Zeiten auf die Haltung der Politik kräftig ein, so zu Jesajas Zeit Jes 30, 2. 16; 31, 1; 36, 9. Die ganze Karosserie erschien als fremdländischer Import; Ez 17, 15 wird die Vermehrung des Pferdebestandes übel vermerkt; den Propheten gilt der Gebrauch von Wagen und Reiterei als Zeichen schwindenden Gottvertrauens und wachsenden Vertrauens auf Menschenhilfe Ho 1, 7; 14, 4 u. ö., daher werden Wagen im messianischen Reiche nicht mehr geduldet werden Mi 5, 9; Sach 9, 10. In späterer Zeit werden besonders die syrischen Streitwagen erwähnt Da 11, 40; 1 Mak 1, 17; 8, 6. — In Friedenszeit war der Gebrauch des Kriegswagens ein besonderes Vorrecht der Großen, vgl. die Ehrung Josephs Gen 41, 43; Absalom und Adonijah legen sich Wagen, Pferde und Läufer zu, um ihre Herrscheransprüche darzuthun 2 Sa 15, 1; 1 Kg 1, 5, vgl. Jes 22, 18; Jer 17, 25; 22, 4 Ob im NT AG 8, 28 ein solcher Prunkwagen gemeint ist (White), ist zweifelhaft, denn Staatskriegswagen pflegten keine Sitze zu haben. — Die der Sonne gewidmeten Wagen waren wohl auch Kriegswagen 2 Kg 23, 11 vgl. Jeremias **ATLO**[2], S. 106 Anm., 549; **KAT**[3], S. 369f.; Guthe BWB[1] p. 66 und die Stellen Henoch 72, 5. 37; 75, 4; Apk Bar. 6. — Über den visionären Wagen Ez 1 und die Spekulation darüber vgl. Schürer II[4], S. 347. — D i e W a g e n f ü r P e r s o n e n - u n d G ü t e r t r a n s p o r t sind von den Kriegswagen sehr verschieden. Die Gegenden von Judäa und Mittelpalästina sind trotz einiger schon früh vorhandener Kunststraßen vgl. Nu 20, 19; Ri 20, 31; 1 Sa 6, 12 für einen ausgedehnten Wagenverkehr nicht besonders geeignet. Primitive Karren zu landwirtschaftlichen Zwecken, auf 2 oder 4 Rädern laufend, wie sie noch heute dort zu finden sind, scheinen jedoch seit sehr alter Zeit in Gebrauch gewesen zu sein. Diese, uns auch von ägyptischen und assyrischen Darstellungen bekannten Gefährte, deren Räder bald massiv, bald mit 6 oder 8 Speichen versehen waren, wurden meist von 2 Ochsen gezogen Nu 7, 3; 7, 7f.; 1 Sa 6, 7. 10. Diese Wagen werden als עגלה bezeichnet Gen 45, 21. Der darauf befestigte Kasten hieß ארגז 1 Sa 6, 8. 11. 15 (falls darunter nicht ganz etwas anderes zu verstehen ist vgl. Klostermann Büch. Sa S. 18). Quer an der Deichsel saß das hölzerne Joch, das den 2 Stieren oder Kühen 1 Sa 6, 7 bezw. Pferden oder Mauleseln Jes 21, 6ff. auf den Nacken gelegt wurde. Das eiserne Joch Dt 28, 48; Jer 28, 13 ist nur ein Bild des harten Druckes, genau so wie 2 Chr 10, 11 die Skorpionpeitsche nicht etwa ein Werkzeug der Wagenlenker war (so noch wieder Siegfried bei Guthe), sondern das Schröpfinstrument zum Schlagen der Schröpfwunde, dessen Anwendung die härteste Grausamkeit gewesen wäre (vgl. Beiträge zur Assyriologie **IV**, S. 224). Daß in Ps 46, 10 עגלות auch den Kriegswagen bezeichnet, ist höchst unwahrscheinlich, vielmehr dürfte nach **LXX** mit Baethgen עֲגִלוֹת zu lesen sein. In Nu 7, 3 sollen die עגלת צב, auf denen das heilige Gerät transportiert wird, nach hergebrachter Deutung verdeckte Wagen sein (**LXX**: *ἅμαξαι λαμπηνικαί*) vgl. Jes 66, 20 oder auch Sänftenwagen mit abnehmbarem und tragbarem Kastenteil; dagegen die ansprechende Vermutung von Buch. Gray, **Numbers** p. 76, daß צב eine in den Text gedrungene Glosse sei; צב wäre dann ein sonst nicht belegtes Wort der Vulgärsprache und würde ganz und gar dem assyrischen **sumbu** entsprechen. — Hier mögen auch noch die in 1 Kg 7, 27—37; Jer 27, 19; 52, 17 u. ö. genannten Kesselwagen Erwähnung finden, über welche Hommel in Auff. und Abhandlgg. **II**, S. 228 (Bild S. 226) ausführlich gehandelt hat, vgl. auch Stade **ZAT**. 21, S. 145ff. — Der Am 2, 13 erwähnte Dreschwagen vgl. Jes 28, 27 wird von White als eisenbeschlagener Holzrahmen beschrieben, in welchem 2 oder 3 parallele Rollen fahrbar befestigt sind vgl. Sengstake a. a. O. und die Abbildung bei Benzinger[2] S. 142. — Für den Personentransport war die עגלה entweder mit 4 oder mit 2 besonders hohen Rädern versehen. Obwohl für die Reise- und Staatskarosse dieselbe Bezeichnung רֶכֶב und מֶרְכָּבָה vorkommt, wird doch der Zusammenhang stets entscheiden müssen, ob es sich um einen prunkvollen רכב handelt, dessen Lenker und Benutzer standen, oder um einen Wagen mit Sitzgelegenheit (vgl. AG 8, 28), der sonst עגלה hieß.

R. Zehnpfund.

Wagenmann, Julius August, gest. 1890. — Nekrolog von Dekan Schmoller in der Sonntagsbeilage zum Schwäbischen Merkur vom 11. Oktober 1890; Tschackert in AdB 40 (1896) S. 477 ff. Mitteilungen seiner Tochter Frau Rechtsanwalt Dr. Daur.

W. wurde am 23. November 1823 zu Berneck, OA. Nagold, im Schwarzwaldkreis Württembergs geboren, als ältester Sohn des Pfarrers Mag. August W., der seinen Sohn noch um 2 Jahre überlebt hat. Er besuchte zuerst die Lateinschule, dann — seit 1837 — das Seminar zu Blaubeuren, dem er stets ein besonders liebevolles Andenken bewahrte. Schon damals zog der Reichtum seines Wissens die Aufmerksamkeit auf sich und gewann die Schlichtheit und Liebenswürdigkeit seines Wesens ihm dauernd treu gebliebene Freunde. Seit 1841 (bis 1845) im Stift zu Tübingen, löste er gleich im ersten Jahr die philologische Preisaufgabe: „Untersuchung über die römische Satire". Unter seinen Lehrern waren besonders Baur und Landerer von Einfluß auf ihn; er endete als Erster im theologischen Examen. Nach kurzem Vikariatsdienst wurde er 1846 Repetent am Seminar in Blaubeuren, im Herbst 1849 Repetent in Tübingen; als solcher hielt er auch Vorlesungen über württembergische Kirchengeschichte. Seine Kandidatenreise führte ihn im Herbst 1851 hauptsächlich nach Berlin. Im Dezember 1852 wurde er Helfer, 5 Jahre später Oberhelfer in Göppingen; hier gründete er 1853 auch seinen Hausstand. So gewissenhaft und treu er sich dem Pfarramt widmete, so wiesen ihn Neigung und Befähigung doch noch mehr auf eine wissenschaftliche Thätigkeit; daher folgte er gern einem durch Dorners Vermittlung und auf Landerers Empfehlung an ihn gelangten Ruf in die kirchengeschichtliche Professur zu Göttingen. Hier las er Kirchengeschichte und Dogmengeschichte, auch niedersächsische Kirchengeschichte, einige Male auch Leben Jesu. Die Fülle seines Wissens trat überall hervor, sie hemmte selbst in gewisser Hinsicht durch den Reichtum des Mitgeteilten den einheitlichen Eindruck seiner Vorlesungen. Mit erstaunlicher Gedächtniskraft hielt W. alles fest, was er gelesen, — und dessen war unendlich viel aus den verschiedensten Gebieten (auch dem der Kunst, für die er ein reiches Verständnis besaß). Daher „verfügte er über ein historisches Wissen, wie es selten angetroffen wird: Personen und Thatsachen, Zahlen und Daten, Büchertitel und Editionen, der ganze Apparat kirchenhistorischer Gelehrsamkeit war ihm in staunenerregender Vollständigkeit gegenwärtig; er glich einer wandelnden Realencyklopädie der Theologie" (Tschackert S. 477). Stets wußte er Belehrung zu geben, mit welcher Frage auch man an ihn herantrat, und stets war er willig dazu. Er machte auf noch zahlreiche unerledigte Probleme der kirchenhistorischen Forschung aufmerksam, orientierte über den Stand der Frage, über Quellen und Litteratur. — Über der Vielseitigkeit seines historischen Interesses kam er nicht zur Konzentration auf ein bestimmtes Forschungsgebiet. Er, der es so trefflich verstand, anderen ein Wegweiser für wissenschaftliche Arbeit zu sein, ist selbst nicht zur Abfassung eines größeren wissenschaftlichen Werkes gekommen. Um so mehr durften an ihn herantretende Aufgaben auf Erfüllung rechnen. Die Redaktion der „Jahrbücher für deutsche Theologie" hat er in der spätern Zeit bis zu ihrem Eingehen 1878 auch im Namen der Mitherausgeber thatsächlich geführt. Von 1870—1878 (ausgenommen 1871) erschienen darinnen von ihm Säkularerinnerungen, die alle Jahrhunderte der Kirche umspannten. 1875 (Bd 20, 128 ff.) schilderte er „die Stiftung der Universität Leyden in ihrer kirchen- und kulturhistorischen Bedeutung", 1876 „Die Julius-Universität Helmstedt und ihre Bedeutung für die Geschichte der Theologie und Kirche" (Bd 21, 224 ff.). In „Arno der Heilige, ein deutscher Reichskanzler vor achthundert Jahren" (1875, Bd 20, 661 ff.) vertrat er im Gegensatz zu einer Äußerung seiner Säkularerinnerungen eine anerkennendere Auffassung dieses Kirchenfürsten. Der Aufsatz über „Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift" (1878, Bd 23, 269 ff.) gab die auf Porphyrius zurückgeführten Stellen in deutscher Übersetzung wieder. — In vorzüglichem Maß kam W.s litterarische Thätigkeit dieser Realencyklopädie zu gut. Er hat für die erste Auflage 67 Artikel verfaßt, für die zweite (unter Einrechnung von 42 Um- oder Neubearbeitungen) sogar 144. Unter den Artikeln befinden sich die über Patristik und Symbolik. Im übrigen aber sind es kirchenhistorische der mannigfachsten Art und aus allen Zeiten: über Hadrian und Hystaspes, Hermias, Faustus und Eutychius, wie über Ildefonsus, Gottschalk, Hildebert, über Thomas, Durand und Ockam, über Strigel, Leyser und Hafenreffer, über Philippisten und Synkretismus, über Marheinicke, Möhler, Tübinger Schule und vatikanisches Konzil. Alle Abhandlungen beruhen auf sorgfältiger, gut orientierender Arbeit. Nirgends wird probabilistisch verfahren; vielmehr ist stets die Aufgabe mit ganzem Ernst und voller Hingebung in Angriff genommen und mit selbstständigem Urteil gelöst. Gerade solche Beiträge zu einer Encyklopädie charakterisieren die wissenschaftliche Art ihres Verfassers in

vorzüglicher Weise. Für die pädagogische Encyklopädie von Schmid schrieb er sieben Artikel, namentlich den über Jesuitenschulen. An der Allg. deutschen Biographie aber war er nicht nur ein besonders treuer Mitarbeiter, sondern auch Berater. „Diese besondere Art der Schriftstellerei ... war eigentlich nur die litterarische ... Ausprägung seiner ... Bereitwilligkeit, aus dem Schatz seines Wissens darzureichen, damit anderen . . . zu dienen" (Schmoller). — Seine stete Dienstwilligkeit, verbunden mit praktischem Geschick, ließ ihn auch in den verschiedenen Aufgaben des Verwaltungsbetriebes der Universität sich bethätigen. So besorgte er die Freitischsache, wirkte mit in der Verwaltung der Professoren-Wittwenkasse, der Bibliothek u. s. w. Er hatte auch die Geschichte der Göttinger Universität seit 1837 im Auftrag der Universitätsverwaltung zu schreiben übernommen, durch seine Vertrautheit mit vielen Zweigen der Wissenschaft vorzüglich dazu ausgerüstet, — aber zur Verwirklichung dieses Planes ist es nicht mehr gekommen. — Auch als Professor hat W. noch öfters gepredigt. Seine Reden im Kreise Studierender waren von feinem Humor. Im Gustav Adolf-Verein war er seit 1873 Mitglied des Centralausschusses. Die Licentiatenwürde hatte ihm Tübingen (20. März 1861), die eines Dr. theol. Göttingen (8. Nov. 1862) erteilt. 1878 erhielt er den „Charakter" eines Konsistorialrats.

Schon in Blaubeuren verband W. Freundschaft mit dem späteren Naturforscher Prof. Oskar Fraas (mit dem er botanisierte und Steine sammelte), mit Heyd, nachher Direktor der Landesbibliothek, mit dem späteren Stuttgarter Stadtpfarrer Rieger. In der schwäbischen Heimat standen ihm auch nahe Imm. Faißt, C. Faber (hernach Justizminister), Jul. Köstlin und Karl und Julius Weizsäcker. Mit Jul. Weizsäcker erneuerte sich in Göttingen die Freundschaft. Hier verkehrte er neben den Kollegen von der theologischen Fakultät besonders mit Georg Waitz, mit dem Kirchenrechtslehrer Herrmann und in den letzten Jahren mit dem Superintendenten Steinmetz. Sein gastliches Haus an der Weender Chaussee öffnete sich auch der studierenden Jugend, zumal den schwäbischen Landsleuten wie Karl Müller und Reischle (aber auch anderen wie Tschackert, AdB 40, 479). Sie alle empfanden etwas von dem Geist schlichter, warmer Frömmigkeit, der dort wehte. Der Heimgang seiner wirtschaftlichen, stets freundlichen Frau hat W. innerlich geknickt. Ihn selbst ereilte der Tod einige Jahre später durch einen Herzschlag, als er wie alljährlich seine Heimat besuchte, zu Tübingen am 27. August 1890; zu Stuttgart wurde er bestattet. Ihn überlebten drei Söhne (der älteste Bankdirektor in Mannheim, der zweite Ophthalmolog in Jena, der dritte Superintendent bei Lüneburg) und vier jetzt verheiratete Töchter. **N. Bonwetsch.**

Wahrheit, Wahrhaftigkeit. — Litteratur: 1. Es kann hier nicht die Aufzählung aller erkenntnistheoretischen und dogmatischen Werke versucht werden, die irgend die Wahrheitsfrage mit Erfolg angefaßt haben. Es muß genügen zwei Bücher anzuführen, die für den augenblicklichen Stand des Interesses besonders wichtig scheinen: Heinr. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen 1902; Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 2. Aufl. Leipzig 1905. Dazu, unabhängig von beiden, S. Eck, Religion u. Geschichte, Tübingen 1907. Den Wert der Religionspsychologie, wie sie sich neuerdings meldet, für die Wahrheitsfrage kann ich vorläufig noch nicht hoch einschätzen; sie vermehrt das Material, aber dieses wird dann der erkenntniskritischen Behandlung im Sinne Kants bedürfen; über Forderungen und Hoffnungen unterrichtet aufs beste Friedr. Rittelmeyer, Psychologie und Religionswissenschaft, Christl. Welt 1908, Nr. 6f.

2. Auch zu 2 sei nur die Litt. erwähnt, die im Artikel ausdrückliche oder stillschweigende Berücksichtigung findet. Es handeln selbstverständlich alle profanen und christlichen Ethiker von der Wahrhaftigkeit. — Die Kinderfehler. Zeitschrift von Koch, Trüper u. Ufer, Langensalza, seit 1896; Will. Stern, Z. Psychol. d. Aussage. Experimentelle Untersuch. über Erinnerungstreue. Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswissenschaft von Liszt u. a. Bd 22, S. 315 ff. Beiträge zur Psychologie der Aussage, Zeitschrift. hrsg. v. Will. Stern, Leipzig, seit 1903; Chrysostomus, De sacerdotio (oft gedruckt); Augustinus, De mendacio und Contra mendacium ad Consentium, ed. Migne, Bd 6 = PSL Bd 40; Kant, Ueber ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, 1797; Rich. Rothe, Theologische Ethik, 1. Aufl. 1848, Bd 3, S. 537—602; Ellinger, Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zu Wahrheit u. Lüge im 10., 11., 12. Jahrhundert, 1884; Lasch, Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter, 1887; Rade, Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus, ZThK, 10. Jahrg. 1900; Harnack, Die Pfaffischen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen, TU, NF. Bd 5, H. 3, 1900; Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754 (Vorrede); ders., Vorbericht zur Schutzschrift, ZhTh Bd 20, 1850, S. 523; dazu das erste Fragment in Lessings Werken, Hempelsche Ausgabe Bd 15, S. 87; Bücher, Das Zeitungswesen. Kultur der Gegenwart, Teil 1, Abt. 1, 1906; W. Herrmann,

Ethik 1901, 3. A. Tübingen 1904; ders., Die Lage der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, ZThK 17. Jahrg. 1907; W. Koppelmann, Kritik des sittlichen Bewußtseins, Berlin 1904; ders., Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau, Berlin 1907; W. Herrmann, Römische u. evangelische Sittlichkeit, 1. A. Marburg 1900. Dazu: Adloff, Römisch-katholische und Evangelische Sittlichkeitskontroverse, Katholische Antwort, Straßburg 1900; Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, Köln 1901. Und die Erwiderung darauf: W. Herrmann, Römische u. evang. Sittlichkeit, 3. A. Marburg 1903, S. 53 ff. — Litteratur und reichliche Ausführungen zur Sache finden sich in den pädagogischen Handbüchern. Vgl. in Encykl. Handbuch der Pädagogik von W. Rein die Artt. Lüge Bd 5 S. 672 ff. der 2. A. (1906) und Erziehung zur Wahrhaftigkeit Bd 7 S. 534 ff. der 1. A. (1899), Wahrheitsgefühl und Wahrheitsliebe S. 538 ff. ebenda [in 2. A. noch nicht erschienen]. In der Encykl. des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens von K. A. Schmid, 2. A. (1887) Bd 10, S. 208 ff. A. Wahrhaftigkeit.

1. Wahrheit und Wahrhaftigkeit lassen sich in einer dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechenden Behandlung so wenig trennen wie fides quae creditur und fides quae credit. Wahrheit existiert nur für wahrhaftige Menschen. Wahrhaftigkeit setzt einen Willen zur Wahrheit voraus. Der Wahrheit wird dadurch an ihrer Hoheit, Selbstständigkeit und Gewißheit nichts abgebrochen; nur ihre vermeintliche Isoliertheit hat aufgehört; sie ist ein Gut geworden, das allein dem ganzen Menschen sich erschließt, und ihm nur dann, wenn er bestimmte Bedingungen erfüllt.

Für das naive Bewußtsein ist unser Erkennen ein inneres Abbild der äußeren Wirklichkeit. Man muß nur seine fünf Sinne und seinen Verstand beisammen haben, so fällt einem die Wahrheit des Thatsächlichen von selber zu. Dasselbe Vorurteil liegt allen Identitäsystemen in der Philosophie zu Grunde, d. i. allen Systemen, die die Identität von Denken und Sein behaupten. Es ist also die bis vor Kant herrschende und auch nach Kant noch nicht überwundene gemeine Meinung. Aber die Wissenschaft ist seit Kant erkenntniskritisch geworden, auch die Theologie, und darin unterscheidet sich nunmehr das wissenschaftliche Erkennen vom naiven, daß es erkenntniskritisch ist. Kant hat mit seiner Kritik eingesetzt bei der Erfahrung, bei der Erfahrungswissenschaft, bei der mathematischen Naturwissenschaft. Gerade in diesem Bereich schien die Identität von Denken und Sein selbstverständlich. Die ganze Logik (und das war doch die Erkenntniswissenschaft bis Kant, wie denn auch heute die beiden Disziplinen noch schwer zu trennen sind) war bis dahin Logik des Naturerkennens. Zu einer Logik der Geschichte gab es noch kaum Ansätze. Sie war aristotelische Logik: *τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα* (Eth. 1, 8), wahr ist, was mit dem Bestehenden übereinstimmt. Freilich haben die Griechen gerade sich mit ihrem philosophischen Interesse rasch von der Natur ab und dem Menschen zugewandt; Sokrates („Die Bäume können mich nichts lehren") ist der Schöpfer der Ethik geworden, und Platos Ethik wurde je länger je mehr Religion. Aber die Logik des Mittelalters fußte auf Aristoteles; sie wollte Erfahrungswissenschaft sein, und wie ernst sie es damit nahm, zeigen ihre uns so grotesk anmutenden und doch so grundlegenden Streitigkeiten über das Verhältnis von res und universalia — ein Problem, in dessen Würdigung gerade die heutige Erkenntnistheorie wieder begriffen ist. Liegt die Wahrheit in dem Allgemeinbegriffe? liegt sie im Besonderen, Zufälligen, Thatsächlichen? Aber daß Wahrheit nur als Abbild, Spiegelbild des Wirklichen, des Erfahrungswirklichen da sei, darüber war kein Streit, und auch alles geschichtliche, ethische, religiöse Erkennen faßte man logisch mit den Formen einer Erkenntnis, die von dem Naturerkennen abgelesen war. Zu der Wahrheit, deren Erreichung man dem natürlichen Verstande zusprach, trat nur im christlichen Dogma noch eine andere hinzu, die allein durch übernatürliche Offenbarung zugänglich wurde: wie gewaltig der Vorzug dieser zweiten Erkenntnisquelle, so wenig veränderte sich der Begriff der Wahrheit selbst. Sie blieb Abdruck der Wirklichkeit, und für den durch Verstand und Offenbarung normal erleuchteten Menschen lagen doch all die Gegenstände der Erkenntnis vom einfachsten sinnlich wahrnehmbaren Ding bis zur überirdischsten Enthüllung des Dogmas in einer Sehlinie. Es hat niemals eine einheitlichere Weltanschauung gegeben als die der mittelalterlichen Scholastik, die nur die wissenschaftliche Projektion des naiven Erkennens oder Glaubens der mittelalterlichen Menschheit war. Glaube war damals Erkennen und Erkennen Glauben. Eigne Wege ging nur daneben die Mystik, die in Kontemplation und Ekstase besondere Erkenntnismittel, besondere Methoden der geistlichen Erfahrung besaß; aber auch ihr Ertrag wurde nach der Grundansicht, daß die Wahrheit ein Abdruck der Wirklichkeit und mithin eine im Grunde einfache Sache sei, in das sonstige Weltbild eingeordnet. Wankend wurde diese Position zuerst für die Nominalisten. Occam hat gelehrt, daß der Glaube in den wichtigsten Dogmen Sätze enthalte,

die in ihrer Konsequenz den anerkannten Sätzen der Vernunft widersprechen, z. B. dem Satze: Nichts kann zugleich sein und nicht sein; der Teil ist kleiner als das Ganze (Centilogium concl. 18, 13. Vgl. Art. Occam, Bd XIV S. 270 ff.). Sein Schüler Robert Holkot soll der erste gewesen sein, der die „doppelte Wahrheit" lehrte: es könne Etwas theologisch falsch, aber philosophisch wahr sein, und umgekehrt. Die Lehre wurde in Petrus Pomponatius vom 5. Laterankonzil 19. Dezember 1513 verdammt und dawider festgestellt: Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (Labbé-Coleti, Concil. XIX, 842; Mansi XXXII, p. 842). Die katholische Kirche hat damit nicht nur etwas gesagt, was auch für uns Protestanten selbstverständlich bleibt, sondern vielmehr das Verhältnis der übernatürlichen Wahrheit und der natürlichen unter dem Gesichtswinkel festgelegt, den man im Mittelalter innehielt. Die Wiedererneuerung des Thomismus unter Leo XIII., die unerbittliche Ablehnung alles Kantianismus und Modernismus unter Pius X. sind nur die Bestätigung davon, daß man an dem naiven antiken Wahrheitsbegriff seitens der katholischen Kirchenleitung mit aller Energie festzuhalten gedenkt.

Luther war nicht nur Nominalist, wenn er mit der Wittenberger Schule als Theologe leidenschaftlich Sätze vertrat wie die: „Theologus non logicus est monstrosus haereticus" est monstrosa et haeretica oratio. (Contra dictum commune.) Frustra fingitur logica fidei. Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis. (Dazu das „was auch für uns Protestanten selbstverständlich bleibt", in der sofort folgenden These: Non tamen ideo sequitur veritatem articuli trinitatis repugnare formis syllogisticis.) Si forma syllogistica tenet in divinis, articulus trinitatis erit scitus et non creditus. Totus Aristoteles ad Theologiam est tenebrae ad lucem. Error est docere: Sine Aristotele non fit theologus. (Contra dictum commune.) Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele. (Disputation vom 4. September 1517, W. 1, 226.) Es waren Thesen, und manches darin mochte disputandi ritu (Brief Luthers vom 28. September 1520) schroffer formuliert sein; die Thesen bedeuteten doch den Bruch mit Aristoteles' Logik, und wenn nicht der Sturm der Reformation über Luther und Wittenberg gekommen wäre, so hätten wir von dorther eine stillere prinzipielle Umwälzung der theologischen Erkenntnis erfahren. Luther hatte Augustin, deutsche Mystiker und die Bibel kennen gelernt und zu ihrer Deutung seine ihn ganz ausfüllende Bekehrung von der Werk- zur Glaubensgerechtigkeit erlebt. Man kann Luthers theologische Gelehrsamkeit anzweifeln, aber man kann nicht umstoßen, daß er der erste große Erfahrungstheologe war, dessen persönliches Erleben und Verhalten einem neuen Wahrheitsbegriffe das Thor der Zeit öffnete. Occam und die Nominalisten, die auch schon an der alten demonstrierenden Theologie irre geworden waren, hatten sich zur kirchlichen und biblischen Autorität geflüchtet, die sie als eine innere widerspruchslose nicht aufzurichten vermochten. Auch Luther fand seinen Frieden bei der Autorität Gottes und seines wahrhaftigen Wortes, aber als einer solchen, die sich im Innerlichsten und Persönlichsten, das dem Menschen eignet, in seinem Glauben als Glaubenserfahrung durchsetzt. Dank Melanchthon, der dazwischen von einer neuen philologisch-kritischen Ausgabe des Aristoteles geschwärmt hatte und der den aus Luthers Kraft gelungenen fröhlichen Anlauf seiner Loci später selbst wieder vergessen machte, ist der mittelalterliche Wahrheitsbegriff noch einmal auch in der protestantischen Theologie wieder zur Geltung gekommen und zum Teil noch heut nicht überwunden. Luther hat unter der Unruhe der praktischen Anforderungen, die die Reformation an ihn stellten, die Ruhe zur Fortführung seines wissenschaftlichen Kampfes gegen Aristoteles nicht gehabt und damit das Interesse daran verloren. Das erkenntnistheoretische Problem als solches ist ihm auch nicht klar geworden. Aber dabei ist er doch immer geblieben: Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est, ut ante bene stultificetur in Christo (W. 1, 355), und zur „doppelten Wahrheit" hat er sich bis in sein Alter bekannt: Etsi tenendum est, quod dicitur „Omne verum vero consonat", tamen idem non est verum in diversis professionibus. Sorbona, mater errorum, pessime definivit, idem esse verum in philosophia et theologia. (Disputation vom 10. Januar 1539. Bei Drews, Disputationen S. 487.) Was in der Theologie wahr sei, fand sein Glaube in der Schrift so zweifellos klar ausgesprochen, daß ihm da für erasmische Bedenken kein Raum blieb: Non est hoc Christiani pectoris, non delectari „assertionibus", immo delectari assertionibus debet, aut Christianus non erit. Assertionem autem voco: constanter adhaerere, affirmare, confiteri, tueri atque invictum perseverare . . . Absint a nobis Christianis Sceptici et Academici, assint vero

vel ipsis Stoicis bis pertinaciores assertores . . . (De servo arb. E. v. a. VII, p. 120 ss.).

Der Pietismus erneuerte die Position Luthers, ohne es zu größerer wissenschaftlicher Klarheit zu bringen, und ohne die Tiefe und Originalität seines Glaubensbegriffs. Inzwischen entwand sich die Philosophie dem Dogmatismus und wurde Empirismus, Sensualismus, Skepticismus. Da nahm Kant das Werk auf und legte den Grund zu einer andern Gewißheit wissenschaftlicher Wahrheit. Die mathematische Naturwissenschaft hatte in Newton eine bis vor Kurzem ungeahnte kaum zu überbietende Sicherheit erreicht. Kant untersuchte die Grundlagen dieses Betriebes. Er fand sie durch eine kritische Analyse des menschlichen Geisteslebens. Er entdeckte das Handwerkszeug der Vernunft, mit dessen Hilfe sie die Welt der Erscheinungen befragt, bestimmt und begreift, in den apriorischen Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und des Verstandes (der Kategorien: Kausalität!); sie machen Erfahrung, wissenschaftliche Erfahrung erst möglich, denn ohne sie gäbe es eine zusammenhanglose zufällige Wahrnehmung, keine wirkliche Erkenntnis. Nur die Vernunft und was die Vernunft zur Erkenntnis mitbringt, zwingt die Erscheinungen, daß wirklich Erkenntnis herauskomme, die eben wegen dieser Herkunft nicht anders sein kann als wie die Vernunft: streng gesetzmäßig, notwendig und allgemein. Wir denken in der Kategorie der Kausalität, also kann kein kausalloses Geschehen uns vorkommen. — Man mag Kants Kritik der reinen Vernunft (1781) im einzelnen kritisieren wie man will: der alte Wahrheitsbegriff, wonach Wahrheit nichts weiter ist als das seelische Abbild einer draußen befindlichen Sache, wurde durch ihn für die denkende Menschheit auf immer zerstört. Indem Kant auf die allgemeinen geistigen Bedingungen hinweist, unter denen Erkenntnis zu stande kommt, verlegt er die Erkenntnis aus den Dingen an sich, die in eine unzugängliche Ferne zurückweichen, in die eigene Thätigkeit des menschlichen Geistes. Nicht dem empirischen Individuum liefert er sie aus. Die „reine Vernunft" ist nicht das empirische Geistesleben des Einzelnen. Jenseits von aller individuellen Art, von aller empirischen Psychologie ergiebt sich auf logischem, erkenntniskritischem Wege eine innere Struktur des menschlichen Geisteslebens mit eigenen Zusammenhängen von Gesetzen. Von bloßem Subjektivismus oder Individualismus ist also da keine Rede, im Gegenteil, erst so wird Wissenschaft, wird mathematische Naturwissenschaft möglich. Denn um diese handelt es sich allerdings zunächst für Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft, in seiner Theorie der Erfahrung. Noch ist die Geschichte und die geschichtliche Erkenntnis einer gleichen Kritik nicht unterzogen. Aber daß die religiöse Wahrheit an dieser Theorie einen bessern Exponenten haben wird als an der Logik des Aristoteles, wird alsbald bei Kant selbst deutlich. Es sei nur an zwei Aussprüche erinnert. 1763 (also noch vor der Geburt seines kritischen Systems) schließt er seine Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" mit den Worten: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere." Und als er in dem Vorwort zur zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft auf dieses Werk und seine Absicht zurückschaut, 1787 schreibt er: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." Den alten naiven Wahrheitsbegriff der spekulativen Philosophie, ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten mußte er zerstören, weil das Handwerkszeug der reinen Vernunft nur auf Gegenstände möglicher „Erfahrung" anwendbar ist, nicht aber auf das, was nicht Gegenstand der (sinnlich-naturwissenschaftlichen) Erfahrung werden kann; auf diese angewandt würde es schließlich nur zum Unglauben führen. Von ihrer Wahrheit muß man sich auf einem andern Wege überzeugen, dem Wege des Glaubens. Dieser Weg zum Glauben führt aber für Kant über die Moral, über die Anerkennung des Sittengesetzes. Haben wir dieses praktische Vermögen der Vernunft in seiner Besonderheit und in seinem Primat erkannt, dann sind Freiheit, Unsterblichkeit, Gott für unser Erkennen viel fester verankert, als im Zusammenhang der äußeren Erfahrung. Auch hier aber zeigt Kant das Apriori im menschlichen Geiste auf. Er sucht und findet es im Willen. Der war in der alten Logik der Metaphysik völlig zu kurz gekommen (ausgenommen im Nominalismus), war für sie ein Sklave des Verstandes gewesen: Annahme oder Nichtannahme der Vorstellungen, darin bestand seine Funktion, und Aufgehen des Willens in der vollendeten Einsicht, in der Erkenntnis der richtigen Begriffe (des Guten!) war das wissenschaftliche (und moralische) Ideal. Jetzt befreit Kant den Willen aus der Knechtschaft des Intellektualismus und richtet ihm ein eigenes Reich auf, in dem er herrscht, das Reich der praktischen Vernunft. In diesem Reiche findet die sittliche Wahrheit ihre unantastbare Sicherheit, und hier siedelt Kant auch die religiöse Wahrheit an als eine Teilwahrheit der sittlichen. Ob er das mit Hilfe

seiner Postulatentheorie glücklich vollbracht hat, diese Frage darf uns hier nicht aufhalten. Genug, daß durch seine Kritik auch für das sittliche und religiöse Erkennen im menschlichen Geisteswesen die Heimat nachgewiesen wurde. Erst jetzt gewinnt die Lehre von der „doppelten Wahrheit“, die im Nominalismus rasch zur Karikatur sich auswuchs, in Luther nur als Energie seines praktisch religiösen Empfindens sich äußerte, festen prinzipiellen und methodischen Grund. Trotz dem Widerspruch, den sie immer wieder gefunden hat, beherrscht sie heute Theologie und Philosophie. Man hat über die „doppelte Buchführung“ gespottet. Darüber lese man Albert Lange nach (Geschichte des Materialismus, bei Reclam Bd 2 S. 613): „Schwatzt mir hier aber nichts von doppelter Buchführung! Dieser Begriff, doppelt verwerflich, hat erstlich einen falschen Namen, erfunden von einem Professor, der vermutlich nie ein kaufmännisches Buch gesehen, und der jedenfalls ganz etwas andres meinte, als das tertium comparationis besagt; sodann aber gehört er der Sache nach durchaus in jenes Dämmerungsgebiet kindlicher Märchenwelt ... Er entspricht dem Standpunkt von Leuten, die infolge angelernter wissenschaftlicher Thätigkeit gerade so weit gekommen sind, innerhalb ihres Faches Wahres vom Falschen mit Methode und Gewissen unterscheiden zu können, welche aber das echte Kriterium des Wahren noch nicht auf andre Gebiete zu übertragen wissen ...“

Gewiß giebt es nur Eine Wahrheit. Aber die ist nicht so einfach zu haben: dort die Wirklichkeit, hier ein damit übereinstimmendes Denken. Sondern auf verschiedenen Wegen mit verschiedenen Kräften und vermöge eines verschiedenen Interesses bemächtigt sich der menschliche Geist dessen, was ihm an Wahrheit zugänglich ist. Und je nach den Wegen, die er geht, erlebt er Wahrheit des Naturerkennens, der Moral, der Religion, der Kunst. Eine verfrühte Zusammenfassung ergiebt nichts weiter als Verkürzung des Reichtums an Erkenntnis, der uns beschieden ist. Wir erleben das heut an dem populären „deutschen“ Monismus, dem übereilten Versuch einer einheitlichen Weltanschauung, den die Fülle der Gesichte, die dem in das unterschiedene Einzelne eindringenden Menschengeist entgegentritt, täglich aufs neue ad absurdum führt. So ist uns ja eine Seite der Wahrheit erst neuerdings in ihrer Eigenheit zum Bewußtsein gekommen: die Wahrheit der Geschichte. Nachdem die Theorie der Geschichte von der Aristotelischen Logik völlig vernachlässigt worden, war die Kantische sehr wohl in der Lage ihre Probleme aufzunehmen. Aber ähnlich wie erst die entsprechende wissenschaftliche Disziplin in Newton und Genossen ihre Erfolge erringen mußte, ehe Kant seine Kritik dreingab, mußte erst die Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung in Ranke und Genossen eine solche Höhe gewinnen, ehe die Theorie folgte. Nun ist die Unterscheidung naturwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Erkennens und die Untersuchung ihrer Grenzen ernstlich in Angriff genommen. Der menschliche Geist setzt seine Apparate anders in Bewegung, wenn ihn der Wille zum Naturerkennen und wenn ihn der Wille zur Geschichtsforschung treibt. Dort geht es vom Einzelnen als nur dem Exemplar einer Vielheit zu dem Begriff der Vielheit und weiter zu dem Gesetz in der Vielheit der Erscheinungen; zwar ausgehend von dem Besonderen, aber im Grunde doch völlig gleichgiltig gegen die Besonderheit dringt der Verstand vermittelst immer neuer und stärkerer Abstraktion zu letztem Allgemeinen und Notwendigen vor. Hier im Gegenteil haftet das Interesse am Einzelnen in seiner Besonderheit, Einzigartigkeit und Einheit; in sein Geheimnis sich zu vertiefen, ist das Spezifische der Geschichte. Nicht um es zu isolieren (das thut der Naturwissenschaftler, um der Erscheinung Herr zu werden, im Experiment u. s. w.), sondern im Gegenteil: das Einzelne, Unteilbare am Individuum hat seine Einheit ja nur im Zusammenhang seiner Beziehungen als soziales Individuum; auch ist unter diesem Individuum gar nicht nur der einzelne Mensch, das Stoffwechselindividuum gemeint, sondern ebenso auch das Kollektivindividuum: Staat, Volk, Stand, Kirche u. s. w. Ob Naturwissenschaft richtig arbeitet, wird an den Erfolgen sichtbar, die die angewandte Naturwissenschaft fortwährend in den technischen Errungenschaften erzielt. Ob Geschichtswissenschaft richtig arbeitet, darauf giebt es keine so selbst dem blöden Auge einleuchtende Probe — bekanntlich lernt man nichts aus der Vergangenheit —, aber schließlich wird doch im Zusammenhang der Gesamtwissenschaft die Geschichtswissenschaft sich dadurch ausweisen, daß sie einen Sinn der Geschichte aufzeigt, der ebenso grundlegend ist wie die wissenschaftliche Naturerkenntnis zu einer allumfassenden Weltanschauung. Naturwissenschaft sucht das Rationale der Welt, Geschichtswissenschaft das Irrationale des Besonderen und Einzigen in der Welt zu packen; zum Ganzen der Erkenntnis, zum Ganzen schon der Erfahrungswissenschaft gehören beide.

Diese Untersuchungen über das geschichtliche Erkennen gehen die Theologie als Wissenschaft von der Religion sehr viel an. Denn die Wahrheitsfrage als Frage nach

der Wahrheit der Religion ist für sie heutzutage Frage nach der Wahrheit einer geschichtlichen Religion. Das hat Schleiermacher im klaren Unterschied von Kant gewußt, ohne daß er damit den subjektiven Anteil des Menschen an der ethisch-religiösen Wahrheit, wie Kant ihn begründet hat, geleugnet hätte. In der That ist Religion und Geschichte heute das Grundthema der protestantischen Theologie (und auch der voranstrebenden katholischen), an dem sie ihr Meisterstück machen soll. Wenn aber in gewissen Theologen- und Laienkreisen darüber Beunruhigung vorhanden ist, so versteht sich das wohl aus zwei Ursachen: 1. hat auch hier (seit Semler etwa) die historisch-kritische Theologie zunächst als wissenschaftliche Disziplin eifrig ihre Arbeit gethan, ohne daß eine klare Theorie über das Verhältnis von Religion und Geschichte ihr zur Seite gegangen wäre; diese ist vielmehr erst im Begriff nachträglich erarbeitet zu werden, sicher nicht ohne daß die eigentliche historische Arbeit (die z. B. in dem wichtigen Punkte des historischen Jesusbildes trotz Gelehrsamkeit und Scharfsinn reichlich zerfahren ist) davon Gewinn haben wird. Die Probleme der historischen Theologie liegen augenblicklich mehr in der Linie der Geschichtstheorie als der Geschichtsforschung; 2. hat sich das naive oder traditionelle Christentum vieler noch nicht an den Anteil gewöhnt, der gerade gegenüber dem historischen Stoff dem subjektiven Faktor der gläubigen Aneignung oder der selbstständig zu erringenden persönlichen Überzeugung zufällt. Die Wahrheit ist nicht mehr das objektive System supranaturaler Erkenntnisse und Kenntnisse, das von den Theologen namens nicht nur der Kirche, sondern zugleich auch der Wissenschaft von Generation auf Generation „tradiert“ wurde. Sie ist auch nicht = Suchen der Wahrheit (Lessing) ohne Rast noch Ziel. Sie offenbart sich aber allerdings nur dem Suchenden, der in ernster Selbstbesinnung sich um die Wahrheit bemüht. Wie zur Naturwissenschaft ein Wille zur Naturwissenschaft, so gehört zur religiösen Wahrheit ein Wille zur religiösen Wahrheit. Die religiöse Wahrheit ist als Idee da, gewiß auch ohne unser Gebet; aber sie ist als Wirklichkeit für uns nur da, wenn sie irgendwie auch in uns Wirklichkeit geworden ist. Sie ist auch als geschichtlicher Gemeinbesitz einer Religionsgesellschaft da, aber immer nur sofern sie durch das Erlebnis der Einzelnen neu erfahren und angeeignet wird. Und die Absolutheit des Christentums beruht nicht mehr wie früher auf der Aristotelischen Logik und Platonischen Mystik oder ihren syllogistischen Abstraktionen und ihrer via negativa, sondern darauf, daß es seit Jesus Christus fortwährend Menschen gegeben hat, die dem Christentum absoluten Wert beigemessen und ihr Leben dafür hingegeben haben. Absolutheit giebt es nur in der Welt persönlicher Schätzung und Entschlüsse. Aber mehr verlangt die Religion auch gar nicht, als daß wir zu ihr sagen: du bist wahr. Mehr verlangt Gott nicht, als daß wir ihn über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. Mehr verlangt Christus nicht, als daß er uns Weg, Wahrheit und Leben sei. Der Relativismus der Religionsgeschichte ist nur praktisch zu überwinden; jede andere Weise würde bedeuten, daß andere ihn für uns überwinden, und das wäre der Tod unserer lutherschen evangelischen Frömmigkeit. Die einzige siegreiche Antwort auf den Relativismus der allgemeinen Religionsgeschichte ist die Heidenmission, und diese damit auch für die Theorie der religiösen Wahrheit das notwendige Komplement jener.

Unter diesen Umständen hat der Irrtum im religiösen System eine andere Stellung gewonnen. Es ist die nicht nur erträgliche, sondern als Durchgangspunkt notwendige Dissonanz in der Harmonie. Nicht jeder Irrtum, aber der des ernstlich suchenden, um seiner Reinheit und Redlichkeit willen zweifelnden Menschen. Auch Dichtung, Mythus, Sage, jederlei menschliche Regung und Begabung können Gefäße von Wahrheit sein. Ob sie es sind, ist im einzelnen Falle immer die Thatsachenfrage, die teils von Verstandes wegen, teils durch freie persönliche Entscheidung des sittlichen Menschen ihre Antwort finden muß. Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Wertbegriff geworden. Zwar gewiß nicht in dem Sinn, als hätte man je Werturteile an die Stelle von Seinsurteilen gesetzt oder dürfte das (was ein Unsinn wäre), wohl aber so, daß der Mensch als religiös-sittliche Person zusammen mit andern Seinesgleichen sich inmitten einer Welt von Werten sieht, ohne deren Setzung und Besitz er nicht leben kann, durch deren Bejahung er Halt und Haltung gewinnt. Der Mensch in diesen Wertbeziehungen ist der Mensch der Geschichte (das Subjekt des geschichtlichen Handelns und das Objekt der Geschichtswissenschaft); damit zugleich vornehmlich auch der Mensch der Religion. Ja im Unterschiede von der Moral, die man auf den Wert- und Güterbegriff nicht stellen sollte, so gewiß auch sie in dies Reich der Werte und Wertbeziehungen gehört (vgl. Bd XVIII S. 401 ff.), ist die Religion in ihrer Begründung und Gewißheit auf Werte und Wertbeziehungen in erster Linie angewiesen. Wert und Wahrheit sind ihr

Synonyma. Und hier hat nun auch das Prädikat des Absoluten seine Heimat. In der persönlichen Wertschätzung vollziehen wir fortwährend absolute Schätzungen; wer sich davor durch den Relativismus vergleichender Verstandeskritik abhalten lassen wollte, wäre kein geistig gesunder Mensch mehr. Dem Christen, der wirklich Christ ist, bleibt das Christentum die wahre Religion, dem evangelischen Christen, der im Evangelium und seinem reformatorischen Verständnis lebt, das evangelische Christentum die wahre Konfession. Mit diesem lebendigen Wahrheitsbegriff sind wir über Scholastik und Rationalismus wills Gott endgiltig hinaus.

So wenig wir erwarten dürfen, daß das Wahrheitsproblem für die Menschen der Bibel dasselbe gewesen ist wie heute für uns, so bewährt sich doch der religiöse Wahrheitsbegriff, den wir entwickelt haben, auch an den klassischen Urkunden unserer Religion. Das hebräische Wort אֱמֶת für Wahrheit drückt vor allem Festigkeit, Treue, Zuverlässigkeit aus. Ἀλήθεια (von λανθάνω) bezeichnet das, was offenbar ist; immer und überall im NT — die Stellen gehören ausschließlich den paulinischen und johanneischen Gedankenkreisen an — ist die Wahrheit Heils- und Seligkeitsoffenbarung, vom Verderben rettender, zum Leben weckender Besitz. Also keine Belehrung für den Intellekt, sondern ein Wert, den der religiös-sittliche Mensch begreifen soll, indem er sich ihn aneignet.

Dieses Sichaneignen und Begreifen qualifiziert sich für die rein menschliche Beobachtung als sittliche That des Suchenden; es ist aber die Eigentümlichkeit des religiösen Urteils, bezw. der religiösen Selbstbeurteilung, daß der religiöse Mensch die Erkenntnis der religiösen Wahrheit immer als reine Gottesgabe, Gottesthat, Gottesoffenbarung hinnehmen wird; als ein Finden oder Gefundenwerden ohne Verdienst: es liegt nicht an jemandes Wollen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen Rö 9, 16; was hast du, das du nicht empfangen hast? 1 Ko 4, 7.

Wenn nach alledem Wahrheit keinesfalls ein bloßes Abbild der Wirklichkeit im menschlichen Geiste ist, bei dem sich dieser passiv verhält, sondern unter Bedingungen zu stande kommt, die in der Struktur des menschlichen Geistes liegen, so läßt sich Wahrheit nur aus den Bedingungen begreifen, unter denen der menschliche Geist sie schafft und hat. Immer zwar, wenn wir von Wahrheit reden, meinen wir etwas, das außer uns ist, von uns unabhängig besteht, eine äußere Wirklichkeit (auch wenn wir dabei auf unser Ich reflektieren). Aber wir haben die Wahrheit nur, indem wir diese Wirklichkeit (welche in thesi die Welt der Erscheinungen und der Dinge an sich zusammenschließt) befragen und erschließen. Wahrheit kommt dadurch zu stande, daß wir die Gegenstände unseres Interesses auf uns wirken lassen. Unter welchen Bedingungen, auf welcherlei Weise das geschieht, ist Gegenstand der Erkenntniskritik. Diese ist — je nach der Mannigfaltigkeit unseres fragenden Interesses — Erkenntniskritik der wissenschaftlichen, der ästhetischen, der moralischen und der religiösen Wahrheit. Religiöse Wahrheit ist der Inbegriff der Gegenstände des religiösen Interesses (des Willens zur religiösen Wahrheit), sofern sie dem religiös Wahrhaftigen offenbar, d. h. unter den dem religiösen Erkennen eigentümlichen Bedingungen ein Bestandteil seines geistigen Besitzes geworden sind.

2. Wahrhaftigkeit als Pflicht und als Tugend ist von der Moral aller Völker und Zeiten anerkannt. Daß gleichzeitig immer und überall aus selbstsüchtiger Klugheit gelogen worden ist, weist stark auf ein radikales Böse im Menschen hin (vgl. d. Art. Lüge Bd XI S. 679 ff.). Der Streit der Theorie, ob der Mensch wahrhaftig geboren erst zum Lügner verbildet werde (Rousseau) oder lügenhaft geboren für die Wahrheit erzogen werden müsse (Montaigne, Boudin, Perez), hat als dogmatischer wenig Wert. Um so wichtiger ist das eindringende Studium, das die Pädagogen neuerdings den Fehlern der Kindesnatur, insonderheit seinem Phantasieleben gewidmet haben: vgl. z. B. die Zeitschrift „Die Kinderfehler". Es giebt vielleicht keine Erziehungsfrage, die wichtiger ist als die, ob und wieso ein Kind lüge, wenn es die Unwahrheit sagt, und wie es zur Wahrhaftigkeit anzuhalten sei. Auch die Aussagefähigkeit der Erwachsenen ist mit Fug und Erfolg in den Bereich der wissenschaftlichen Untersuchung gezogen worden, vornehmlich durch den Breslauer Philosophen L. William Stern, der ein eignes periodisch erscheinendes Organ dafür gegründet hat.

Wahrhaftigkeit als Tugend wird im A und NT ausdrücklich und ohne Kautelen gefordert, voran Mt 5, 37; Ja 5, 12. Um so auffallender ist, in welchem Maße auch auf christlichem Boden nicht nur die Praxis, sondern auch die Ethik bis heute ihre Schwierigkeiten mit dieser Maxime gehabt hat. Es ist schade, daß wir nicht eine Geschichte der Stellungnahme zu diesen Schwierigkeiten besitzen. Sie würde zum guten Teil zusammenfallen mit einer Geschichte der Exegese obiger Schriftstellen und anderer, die gewissermaßen als

Beispielsammlung dienten: Gen 18, 15; 27, 19; Ex 1, 19 f.; 1 Sa 19, 14; 20, 28; AG 16, 3; 21, 26 u. s. w. Die laxe Auffassung des christlichen Morgenlandes kommt in Chrysostomus *Περὶ ἱερωσύνης* (geschrieben 387?) Buch 1 zum ungeniertten Ausdruck. Er hat durch Täuschung den Freund dahingebracht, die Priesterweihe zu empfangen, der er selbst sich entzog, und verteidigt nun *τῆς ἀπάτης τὸ κέρδος*, den Nutzen trügerischen Handelns: *πολλὴ γὰρ ἡ τῆς ἀπάτης ἰσχύς, μόνον μὴ μετὰ δολερᾶς προςαγέσθω τῆς προαιρέσεως.* Also auf die *προαίρεσις* kommt es an: *μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἀπάτην τὸ τοιοῦτον δεῖ καλεῖν, ἀλλ' οἰκονομίαν τινὰ καὶ σοφίαν καὶ τέχνην ἱκανὴν πολλοὺς πόρους ἐν τοῖς ἀπόροις εὑρεῖν καὶ πλημμελείας ἐπανορθῶσαι ψυχῆς.* Dies Lob der **pia fraus** wird durch nichts eingeschränkt: der Zweck heiligt durchaus das Mittel; von Schuld ist keine Rede; noch bewundern muß man die Listigen. Wie ganz anders, und vielleicht nicht ohne Kenntnis des Chrysostomus, Augustin in seinen beiden Schriften **De mendacio** (um 395) und **Contra mendacium** (um 420). Jenes ist die wissenschaftliche Abhandlung, voll feiner Definitionen und Distinktionen, dieses bewundernswert um des Ernstes willen, mit der die sittliche Forderung auf einen besonderen Fall angewendet wird. Consentius hat ihm geschrieben, daß die Priscillianisten mit Lug und Heuchelei sich als Katholiken geberden und daß man nicht anders hinter ihre Schliche kommen könne, als indem man katholischerseits ein Gleiches thue, sich mit Lug und Heuchelei unter sie mische und durch solchen Spionendienst ihre Ketzerei aufdecke. Aber der Mann des **Coge intrare** verwirft das **mendacium** auch zu so frommem Zwecke mit einer prachtvollen unbedingten Sicherheit. Darin ist ihm die Kirche später nicht gefolgt. Vor allem auch in der Theorie nicht: man denke an die haarspaltende und den Wahrheitssinn ebenfalls vernichtende Kasuistik, die im Probabilismus ihre äußersten Folgerungen gezogen hat (s. die Art. Bd XVI S. 67 ff. und 669 ff.), und stelle dem entgegen den wahrhaften Pascal (s. den Art. Bd XIV S. 711). Aber auch auf protestantischem Boden streitet eine rigorose (Kant, Fichte) mit einer milden Theorie (Rothe), und sowie man sich überhaupt in Kasuistik einläßt, wird der Streit schwer zu schlichten sein. In der Praxis ist durch den Lauf der Zeiten ein entschiedener Fortschritt zu verzeichnen. Zumal in der wissenschaftlichen Forschung und Darstellung ist der Sinn für Wahrheit und der Wille zur Wahrhaftigkeit offensichtlich gewachsen. Der Sieg der aufkommenden Naturwissenschaft ist geradezu ein Sieg der Wahrhaftigkeit, und es bleibt ein arger Makel auf der Kirche, daß sie diesen Sieg wahrlich nicht erleichtert hat, sondern daß er im Kampfe gegen sie errungen werden mußte. Der geschichtliche Wahrheitssinn hat mit an der Wiege der Reformation gestanden. Wie es im Mittelalter damit bestellt war, darüber vergleiche man Ellinger und Lasch. Moralisch verantwortlich machen darf man den Einzelnen für die Verkennung des historisch Thatsächlichen erst seit dem Aufkommen des Humanismus und der Buchdruckerkunst. Wie die historische Wahrhaftigkeit auch dem Protestantismus keineswegs in den Schoß fiel, kann man an Luther studieren. Er war — trotz Denifle — eine wahrhaftiger Mensch, und er hat von der Historie gelernt (vgl. ZThK Bd X S. 87 ff.); dennoch kann er historischen Stoff wohl vergewaltigen, wo er für das kämpft, was ihm als Wahrheit über alle Wahrheit feststeht, und das ist für ihn die **iustitia ex fide**. Man darf dabei bedenken, daß er nie durch die strengere humanistische Schulung hindurchgegangen ist, und daß die Erschütterung seines ganzen inneren Menschen, von der sein Bruch mit dem Alten für ihn begleitet war, die Klarheit seines Blicks in gelehrten Thatsachenfragen und zumal seine Erinnerung trübte. Die Psychologie der Selbstbiographien ist ja ein Kapitel voll interessanter Rätsel. Aber ein wenig anders als um Goethes Dichtung und Wahrheit steht es um Luther doch. Wenn er 1545 in der **Praefatio in opera sua** (E. v. a. Bd I S. 22 f.) schreiben kann: **Oderam enim vocabulum istud (iustitia** Rö 1, 17) **quod usu et consuetudine o m n i u m doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia, ut vocant, formali seu activa, qua deus est iustus et peccatores iniustosque punit**, so macht ein Blick in die **Glossa ordinaria** zu Rö 1, 17, auf die Luther mindestens seit 1511 aufmerksam war (W. 9, 90, 10 ff.) und die ihn sicher durch sein Studium des Paulus weiter begleitet hat, uns mit der Thatsache bekannt, daß im Gegenteil a l l e Väter und Scholastiker (mit verschwindender Ausnahme) die **iustitia dei** an dieser Stelle von dem rechtfertigenden Gott und seiner rechtfertigenden Gnade verstanden haben; schon Walafrid Strabo eröffnet die Reihe der Zeugen mit Ambrosius: **[iustitia] est quae gratis iustificat impium per fidem sine operibus legis (Migne PSL 114, p. 471).** Aber es folgen dann doch in der Glosse die verdunkelnden Lehren der Scholastik auch, und man kann nur schließen: wie groß muß die faktische praktische Verdunkelung der in jener

Glosse niedergelegten Wahrheit für Luther in seiner klösterlichen Umgebung gewesen sein daß er sie erst entdecken mußte und entdeckt hat als etwas schlechthin Neues! Ganz anders sind die trügerischen Eingriffe zu beurteilen, die später die Streittheologen, und zwar gerade auch protestantische, sich auf Kosten der Wahrheit in Urkunden und Texte gestattet haben, wenn es so, wie es da stand, ihrer Meinung nach nicht gelautet haben 5 konnte und sie das von ihnen für recht Erkannte einfach in die Überlieferung hineinkorrigierten. Haben die protestantischen Gelehrten mit gutem Gewissen das Comma Joanneum wieder in den Bibeltext aufgenommen, das Luther aus seiner Übersetzung ferngehalten hatte? Ein hervorragendes Beispiel gelehrter Fälschung hat Harnack neuerdings in den Irenäusfragmenten des Christoph Matthäus Pfaff nachgewiesen. Aber er 10 läßt es passieren wie ein isoliertes Vergehen; kürzere und kaum minder frivole Fälschungen waren damals an der Tagesordnung. Jülicher hat eine ganze Reihe davon gesammelt und wird sie hoffentlich demnächst veröffentlichen. Dieselbe Leidenschaft für die geglaubte Wahrheit, die ungezählte Theologen Verfolgung und Elend erdulden ließ, hat auch solche giftige Blüten hervorgebracht: so leicht kann der schönste Wahrheitseifer in unsittlichen 15 Fanatismus übergehen. Kommt man von diesen Erwägungen, dann wundert man sich nicht mehr so, wenn auch ein Reimarus zu heucheln vermag, daß es ihm mit seiner Vernunftreligion auf Sicherung der Offenbarungsreligion ankomme (Vorrede zu seinen: Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion 1754), während er schon mindestens zehn Jahre früher an der Schutzschrift für eine ganz andere Religion 20 schrieb, die dasselbe Christentum, dem er dort apologetisch zu dienen vorgiebt, auf das heftigste bekämpft. Wie beweglich sich die Klage des „ehrlichen Mannes“ anhört, der „sich sein ganzes Leben hindurch stellen und verstellen muß“ (1. Fragment, vgl. Vorbericht) — und das war die Lage freierer Geister unter dem orthodoxen Zwangskirchentum —, so zwang ihn doch niemand so zu heucheln wie in jener Vorrede. Der wahrhaftige 25 Lessing hat von dieser Lüge dann die Bitterkeit zu kosten gehabt; aber auch von der damals üblichen anonymen Schriftstellerei, die immer etwas Unwahrhaftiges mit sich führt. Wie viel besser ist es seitdem in Wissenschaft und Leben geworden! Freilich noch nicht gut; die Anonymität unserer Tagesschriftstellerei in den Zeitungen (zum Teil auch in den Kirchenzeitungen) ist noch immer ein starkes Hindernis der Herrschaft der 30 Wahrhaftigkeit in unserem öffentlichen Dasein; der Nationalökonom Bücher hat jüngst kräftig darauf hingewiesen: a. a. O. S. 503.

Eine Lebensfrage ist die Durchführung der Wahrhaftigkeit heute für Theologie und Kirche. Die Schwierigkeit beruht hier darin, daß die Kirche als Hüterin eines historischen Erbes ihren Gliedern, ihren Beamten und ihren wissenschaftlichen Vertretern keineswegs 35 den Gebrauch jeder neuen Erkenntnis von vornherein und schlechthin freizugeben vermag, sondern in jedem Falle eine Vermittelung oder Auseinandersetzung des Neuen mit dem Alten fordert. Es ist dann in der Regel Sache des Einzelnen und der Parteien, Richtungen oder Gruppen von Einzelnen, ob sie eine konservative, radikale oder vermittelnde Lösung bevorzugen; in gewissen Epochen aber wird die Kirchengemeinschaft als solche irgend 40 ein Fazit dieser inneren und äußeren Kämpfe ziehen müssen. Vermittelnden Richtungen pflegt von ihren Gegnern der Vorwurf der „Falschmünzerei“ gemacht zu werden. Darin liegt die Forderung, daß von der Überlieferung gegebene Worte und Formeln immer nur in ihrem alten Sinn gebraucht werden, neue Vorstellungen sich neuer Worte und Formeln bedienen sollen. Das ist unmöglich. Der Wortschatz der Sprachen ist dafür nicht reich 45 genug, und das Leben der lebenden Sprache vollzieht sich naturgemäß in einer fortwährenden Veränderung des Begriffes ihrer Wörter und Laute. Jede neue Wendung des Verständnisses muß sich unter Benutzung alten Wortvorrats durchsetzen. Aber auch die konservativste und rigoroseste Beachtung eines bisherigen Besitzstandes von Worten und Formeln kann nicht hindern, daß ihre Bedeutung sich für die Menschen verschiebt: 50 indem die Menschen sich ändern, ändert sich auch ihr Verhältnis zu der Überlieferung, und würde deren äußere Geltung noch so streng behauptet. Wahrhaftigkeit verfügt unter keinen Umständen über anderes Wortmaterial zum Ausdrucksmittel als über das einer in Sinn und Bedeutung fortwährend sich wandelnden Sprache. Die Konsequenzen davon für Predigt, Unterricht und Gottesdienst (Agende!) sind von den evangelischen 55 Kirchen noch nicht mit prinzipieller Klarheit und Sicherheit gezogen worden, und auch in der Theologie tastet man mehr an dem Problem, als daß man in glücklicher Lösung begriffen wäre. Und doch steht diese unter den eigentlichen kirchlichen Lebensfragen voran.

Dagegen ist die Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsfrage selbst in Dogmatik und Ethik 60

wenigstens von einzelnen Systematikern gebührend ins Zentrum gestellt worden. Der Einfluß und das Ansehen von Wilh. Herrmann ruht vornehmlich auf der Energie, mit der er die Religion als Sache der persönlichen Wahrhaftigkeit verstehen lehrt: vgl. seinen Art. Religion Bd XVI S. 589 ff. Auch Philosophen konstruierten die Ethik neuerdings vom Begriff der Wahrhaftigkeit aus: vgl. Koppelmann a. a. O.

Jede Definition der Wahrhaftigkeit als Pflicht und Tugend, die auf Übereinstimmung der Rede eines Redenden mit seinem Denken hinausläuft, ist trivial und unbefriedigend. Sie verunglückt alsbald unrettbar auf den Untiefen der Kasuistik. Es gilt die Wahrhaftigkeit als die Pflicht und Tugend zu begreifen, welche die sittliche Person selbst konstituiert und das Leben in allen seinen Beziehungen zur Person mit gleichem Ernste durchdringt. Der wahrhaftige Mensch ist wahrhaftig, auch wenn er kein Wort redet, oder wenn er „unwahre Rede führt", und er ist es nicht nur für sich, sondern verbreitet eine ganze Sphäre der Wahrhaftigkeit um sich her. Wie nach Luther der **Deus verax** den, der an ihn glaubt, **iustificat** d. i. rechtfertigt, gerecht, wahrhaftig macht, so rechtfertigt der gerechtfertigte und gerechte Mensch vermöge seiner Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit, Wahrhaftigkeit Alles und Alle, **iustificat, iustum, veracem facit proximum** (vgl. **De lib. christiana** W. 7, 53, 36 ff. 69, 1 ff.). **Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera** (W. 7, 61, 26 f.). Dies will sagen: Das Aufmerken auf den Wahrheitsgehalt und Wahrhaftigkeitsgrad der Aussage ist ohne Zweifel von größtem pädagogischen Interesse und wird auch sonst aus bestimmtem Anlaß oft genug das moralische Urteil auf sich lenken. Aber worauf es für die Stabilierung von Wahrhaftigkeit im Charakter und im Verkehr ankommt, ist letztlich doch allein dies, daß die Menschen wahrhaftige Personen sind. D. i. Menschen, welche sich nicht selbst belügen und die im Verkehr mit sich selbst geübte Aufrichtigkeit nun auch in den Beziehungen zu den Menschen und den Thatsachen bewähren. Menschen, die Gott nicht belügen, und darum auch sich selbst und den Nächsten nicht. Menschen aus Einem Guß, denen es Lebensbedürfnis ist, die Dinge zu nehmen, wie sie sind, und sich zu geben, wie sie sind. Religion ist Wahrhaftigkeit gegen Gott, und die ganze Moral, wenn man die Religion so versteht, nichts als angewandte Religion. — Über den Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Moral in diesem Stücke vergleiche man Herrmanns einschlägige Schrift samt Kontroversschriften.

Martin Rade.

Wahrsagerei s. d. A. Zauberei.

Walaeus, Antonius, gest. 9. Juli 1639. — Paquot, Memoires I, 157 ss.; G. Bates, Vitae selectorum aliquot virorum, London 1681; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw, Leiden 1873/74, passim; J. D. de Lind van Wijngaarden, Antonius Walaeus (Dissertation), Leiden 1891; [J. A. Grothe] Het Seminarie van Walaeus (in den „Berichten van de Utrechtsche Zendingsvereeniging", dl. XXIII, Utrecht 1882. Seine Opera omnia theologica, erschienen zu Leiden 1647 in 2 vol. fol. (Vorher steht die „Vita Antonii Walaei" von seinem ältesten Sohne Johannes W., und auch die „Oratio funebris", gehalten von Joh. Polyander à Kerckhoven zu Ehren von Walaeus, findet sich darin.)

Die ersten Jahrzehnde des 17. Jahrhunderts waren für die reformierte Kirche in den Niederlanden sehr unruhige. Sowohl bei den Remonstranten wie bei den Kontraremonstranten machten sich die Leidenschaften oft in schärfster Weise geltend. Auf beiden Seiten wurde der Streit nicht immer mit heiligen Waffen geführt und allzu häufig gegen die brüderliche Liebe gesündigt. Unter den Personen, die an diesem Streit teilnahmen, ist Antonius Walaeus eine der sympathischsten, ein Mann, der sich nicht schämte, immer kraftvoll für seine Überzeugung einzutreten, sich aber doch von vielen andern durch Sanftmut und Mäßigung unterschied.

Antoine de Waele, wie sein Name eigentlich lautete, wurde am 3. Oktober 1573 zu Gent geboren; er stammte aus einem alten angesehenen Geschlecht. Seine Eltern, Jacques de Waele und Margaretha Wagenaers, schickten ihn bereits 1581 zur Erziehung zu seinem Onkel, dem Prädikanten Titius ab Eldingen zu **Sint Nicolaas**, bei dem er den ersten Unterricht in Latein und Griechisch bekam. Als seine Eltern 1584 fliehen und ihre Besitzungen zurücklassen mußten, konnte er seine Studien nicht fortsetzen, sondern wurde Schreiber auf dem Bureau eines Notars zu Middelburg, wo seine Mutter sich niedergelassen hatte. Erst 1588 begann er am Unterricht in der Lateinschule daselbst teilzunehmen, da er sich zum Prädikanten berufen fühlte. Ein Stipendium der Staaten von

Zeeland machte es ihm 1596 möglich, sich als Student in Leiden einschreiben zu lassen. Hier waren Lukas Trelcatius, Franciskus Junius und Franciscus Gomarus seine Lehrer. Der verträgliche Junius wurde sein Vorbild, während der tägliche Umgang mit Gomarus, in dessen Hause er wohnte, großen Einfluß auf ihn ausübte und ihn mit Ehrerbietung vor dem Gelehrten erfüllte. 1599 machte er eine Reise ins Ausland. In Vienne bot 5 man ihm, auf Empfehlung von Junius, eine Professur an, die er ablehnte. In Genf, wo er wiederholt Beza begegnete, predigte er eine Zeit lang regelmäßig und hielt Vorlesungen. In Basel leitete er eine Zeit lang, während der Abwesenheit des Professors Polanus à Polansdorf, die öffentlichen Disputationen. 1601 besuchte er auch Heidelberg und andere Orte und gegen Ende dieses Jahres kehrte er nach Leiden zurück, wo man ihn sofort als 10 Prediger begehrte. Um dichter bei seinen Eltern zu sein, nahm er 1602 einen Ruf nach Koudekerke bei Middelburg an. Hier heiratete er 1603 Passchijntjen van Ijsenhoudt. 1604 war er eine Zeit lang Hofprediger von Prinz Moritz und 1605 wurde er Prediger zu Middelburg, 1609 zugleich zum Professor für Dogmatik daselbst ernannt. Während der remonstrantischen Streitigkeiten versah er auf Verlangen von Prinz Moritz anfangs 1618 eine 15 Zeit lang den Predigtdienst im Haag. Eine Ernennung zum Hofprediger, die ihm danach angeboten wurde, schlug er aus, weil er fürchtete, die Gunst des Hofes nur auf Kosten seiner Aufrichtigkeit sich erhalten zu können. Ebenso wies er 1618 einen Ruf als Professor nach Sedan ab. Als Professor wohnte er als Vertreter der Staaten von Zeeland der großen Synode von Dortrecht (1618/19) bei. Hier machte er sich sehr verdient. Er 20 gehörte u. a. zu den Verfassern der bekannten Canones Dordracenae. Einen Beweis großen Vertrauens zu seiner Frömmigkeit und Weisheit gaben ihm die Staaten von Holland, indem sie ihn für den geeignetsten hielten, dem zum Tode verurteilten Oldenbarneveld in seinen letzten Augenblicken (13. Mai 1619) beizustehen. Im selben Jahre zum Professor der Theologie zu Leiden ernannt, trat er am 21. Oktober 1619 dies Amt mit einer Inau- 25 guralrede „De recta institutione studii theologici" an (Opera omnia, tom. II). Mit seinen Kollegen Polyander, Rivet und Thysius gab er 1625, um ihre Übereinstimmung in der Lehre zu beweisen, die „Synopsis Purioris Theologiae" (s. d. Art. Rivet) heraus, ein noch immer berühmtes Werk, von dem 6 Auflagen erschienen sind (1625, 1632, 1642, 1652, 1658 und 1881, die letzte besorgt von D. H. Bavinck). Über den 30 Anteil, den Walaeus daran gehabt hat, siehe seine Opera omnia, tom. II, p. 319 sqq. Auch an der neuen Staatenübersetzung der Bibel hat er sich sehr wirksam beteiligt (siehe de Lind v. Wijngaarden t. a. p. blz. 80—89). Ungefähr 20 Jahre diente er der Hochschule, hochgeachtet. Dreimal war er Rector magnificus. Bis an sein Ende hat er gewirkt. Nach kurzem Kranksein entschlief er am 9. Juli 1639. Von seinen neun Kindern 35 waren noch sieben am Leben. Sein ältester Sohn Johannes W. (geb. 1604, gest. 1649) war seit 1633 Professor der Medizin zu Leiden. Ein jüngerer Sohn Balduinus W. wurde 1655 Prediger zu Arnemuiden und 1665 zu Kampen, wo er 1673 starb.

Walaeus war ein scharfsinniger und sehr gelehrter Mann, bestimmt Kontraremonstrant und eifriger Bestreiter der Arminianer, aber zugleich ein freundlicher, gemäßigter und ver- 40 tragsamer Mann, der u. a. mit Hugo de Groot (Grotius) sehr befreundet war, bei allem Unterschied in ihren Ansichten. Als Docent war er klar und zuverlässig in seinem Unterricht, „tradebat plene, explicabat plane et apposite, probabat solide, efferebat nervose". Außer aus der obengenannten „Synopsis" kann man seinen dogmatischen Standpunkt erkennen aus einem Handbuch für die Glaubenslehre, das er schrieb, seinem 45 Enchiridion Religionis Reformatae (Opera omnia, tom. I). „Quam excellens fuerit Theologus, testabuntur Loci communes Theologici", sagt Polyander (Orat. fun.); doch sind diese Loci nicht vollendet, sie sind aufgenommen worden in seine Opera omnia (tom. I, p. 109 sqq.). Als Kampfgenosse von W. Teellinck (s. den A.) im Streit für die Sabbathheiligung schrieb er seine „Dissertatio de Sabbatho, sive de 50 vero sensu atque usu quarti praecepti (Lugd. Bat. 1628). Schon 1615 trat er gegen Wtenbogaert auf auf dem Gebiete des Kirchenrechts durch Herausgabe seines Buches „Het Ampt der Kerckendienaren, midtsgaders de authoriteyt ende opsicht, die een Hooghe Christelicke Overheydt daer over toecompt" (Middelburg 1615. In den Opera omnia ist nur die latein. Übersetzung aufgenommen). 55

Sehr verdient hat sich Walaeus durch seine Bemühungen um eine christliche Ethik gemacht. In seinem „Compendium Ethicae Aristotelicae ad Normam Veritatis Christianae revocatum" (Lugd. Bat. 1627; Amst. 1686; Opera omnia, tom. II, p. 257 sqq.) entwickelte er die aristotelische Sittenlehre, zeigte aber zugleich, worin diese, von christlichem Standpunkt betrachtet, nicht hinreichend war. — Sehr viel hat Walaeus 60

für die Mission in Ostindien gethan durch Errichtung eines Seminars in seinem Hause zur Ausbildung indischer Prediger im Jahre 1622. Zehn Jahre stand er an der Spitze dieses Seminars; dann wurde es aufgehoben, weil die Vorsteher der Ostindischen Kompagnie der Ansicht waren, es sei nicht mehr nötig. Walaeus hatte aber auch hier seine Talente benützt und seine Liebe zur Ausbreitung des Reiches Gottes bewiesen. Auch durch „das Seminar von Walaeus" bleibt sein Name in Ehren. **S. D. van Veen.**

Walahfrid, Strabo, gest. 849. — Die Schriften W.s sind nach den älteren Einzeldrucken abgedruckt MSL 113 und 114; die Einzelausgaben sind im Texte genannt: Histoire littéraire de la France Bd V, S. 59 ff.; König, Freib. Diöc. Arch. III, 1860, S. 317; XV, 1882, S. 187; A. Ebert in den SB der Sächs. GdW 1878, S. 100 ff.; ders., Gesch. d. Litt. des MA II, 1880, S. 145 ff.; E. Dümmler in seiner Ausg. der Gedichte W.s, S. 259 ff.; ders., NA IV, S. 270 ff. und XXI, S. 301 ff.; A. Knöpfler in der Einleitung seiner Ausgabe der Schrift de exordiis; A. Hauck, KG Deutschlands II, S. 654 ff.; P. v. Winterfeld in d. N. JBB f. d. klass. Altert. V S. 341 ff.; ders., NA XXII, 1896, S. 755 u. XXVIII, 1903, S. 507; K. Plath, NA XVII, 1891, S. 263; M. Manitius, NA XXVI, 1901, S. 745.

Walahfrid mit dem Beinamen Strabo oder Strabus, d. i. der Scheele oder Schielende, ist ein nicht unbedeutender theologischer Schriftsteller der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Die Nachrichten über ihn fließen sehr spärlich und sind zum Teil unsicher. Er wurde gegen Ende der Regierung Karls d. Gr. um 808 (s. d. Epitaph. v. 5 S. 423) geboren, und zwar in Schwaben, da er selbst (Praef. V. s. Gall.) sein Vaterland terram nennt, quam nos Alamanni vel Suevi incolimus. Seine Familie war arm (c. 76, 31, S. 414) und scheint nicht zum Adel gehört zu haben (s. c. 37, 3 obscurus natalibus); doch war sie ohne Zweifel frei. Frühzeitig dem Kloster Reichenau übergeben, erhielt er dort die herkömmliche lateinische Bildung. Schon fünfzehnjährig konnte er im Namen seines Lehrers Tatto metrische Briefe an Ebo v. Rheims und den Trierer Chorbischof Degan schreiben (c. 5, 1 u. 2). Später studierte er zu Fulda unter Hrabanus Maurus (c. 9 S. 358). Von dort kam er an den Hof Ludwigs d. Fr.; er erhielt die Stellung eines Kaplans der Kaiserin Judith und Erziehers ihres Sohnes Karl. Im Jahre 838 wurde ihm die Abtei Reichenau übertragen (Ann. Aug. MG SS I, S. 18), er mußte sie aber als Anhänger Lothars alsbald verlassen, als Ludwig d. D. nach seines Vaters Tod Alamannien besetzte. Nach der Aussöhnung mit Ludwig erhielt er sie 842 zurück. Er starb 18. August 849, Ann. Alam. S. 50, Grabschrift P. L. II, S. 423.

Walahfrid hat mancherlei geschrieben. Wir wollen seine Schriften in der Kürze klassenweise anführen. Zunächst erwähnen wir seine lateinischen Gedichte, welche ihn gewissermaßen unter die Klassiker des karolingischen Zeitalters setzen lassen. Wir finden Epigramme, Festschriften, Hymnen, zwei längere Gedichte auf Heilige; das längste berichtet von einer Vision, welche der Mönch Wettin von Reichenau 824 gehabt, „die erste Darstellung einer solchen Vision in Versen, mit welcher diese besondere Spezies mittelalterlicher Dichtungen beginnt, die ihre höchste Vollendung in Dantes göttlicher Komödie findet" (Ebert S. 149). W. war, als er dieses Gedicht verfaßte, 18 Jahre alt (Vorrede S. 303). In die Zeit seines Aufenthalts am Hofe fallen die Versus de imagine Tetrici, die an die Reiterstatue Theoderichs d. Gr. vor dem Palaste in Aachen anknüpfen (S. 370). Von Interesse sind die zahlreichen Episteln, in Hexametern oder Distichen, zum Teil an die Fürsten, zum Teil an kirchengeschichtlich bekannte Personen gerichtet: Agobard, Hraban, Gottschalk u. a. Endlich mag auch der Liber de cultura hortorum genannt werden: er beschreibt nicht ohne Anmut den Garten des Verfassers mit seinen mancherlei Pflanzen und deren Nutzen und Eigenschaften. Die Gedichte sind gesammelt in Canisii lectionibus antiquis T. VI oder T. II, P. 2 der neuen Ausgabe. Die historischen findet man auch bei den Bollandisten und in patristischen Sammlungen. Eine kritische Ausgabe verdanken wir Dümmler; sie steht in den MG PL II, 1884, S. 259 ff. Sodann hat W. die Biographien der St. Galler Äbte Gallus und Othmar von Wetti und Gozbert überarbeitet; das geförderte lateinische Sprachgefühl nahm an der ungefügen Form der älteren Legenden Anstoß. Diese Schriften sind gedruckt in Goldasti Scriptt. rerum allemann. T. 1 und Mabillon, Acta SS Ord. S. Ben. Saec. II. Neue Ausgaben von R. Thuli, St. Galler Mitt. z. vaterl. Gesch. XXIV, 1890, S. 1 ff. und von B. Krusch MG SRM IV, S. 280 ff., von J. de Arx, MG SS II, S. 41 ff. und G. Meyer v. Knonau, St. Galler Mitt. XII, S. 94 ff. An der beabsichtigten poetischen Bearbeitung der Vita s. Galli verhinderte ihn der Tod. Das Werk wurde von einem ungenannten Mönch 850 ausgeführt (PL II, S. 428).

Bemerkenswert ist W.s Werkchen De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum (geschrieben 840—842, gedruckt unter Andern in Hittorps Scriptores de officiis divinis, Cölln 1568, sowie in mehreren Bibliotheken der Kirchenväter. Neue Ausgaben von A. Knöpfler, München 1890 und V. Krause in d. MG CRF II S. 473 ff. Man könnte es, nach unserer Art zu reden, ein Compendium der christlichen Archäologie nennen, und mit dem Maßstabe jener Zeit gemessen einen nicht üblen Versuch. In 32 Kapiteln handelt es von Kirchengebräuchen, Tempeln, Altären, Gebeten, Glocken, Bildern, Taufe und Abendmahl, und die dabei gelegentlich ausgesprochenen theologischen Grundsätze oder historischen Bemerkungen lassen uns in dem Verfasser einen gelehrten und verständigen Mann erkennen. Gelegentlich führt er auch die gangbaren deutschen Ausdrücke an, sich deshalb den gelehrten Lateinern gegenüber mit dem Beispiel Salomos entschuldigend, welcher ja neben den Pfauen auch Affen an seinem Hofe hatte. In Betreff der Bilder sucht er den von fränkischen Theologen empfohlenen Mittelweg zwischen übertriebener und abergläubischer Ikonolatrie und griechischer Bilderstürmerei festzuhalten. Im Kapitel vom Abendmahl drückt er sich in einer Weise aus, daß man ihn nicht als einen Anhänger der Wandlungslehre seines berühmten Zeitgenossen Radbert nennen kann; Christus, sagt er, hat seinen Jüngern die Sakramente seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brotes und Weines gegeben und sie gelehrt, dieselben zum Gedächtnisse seines heiligen Leidens zu feiern. Es konnte also nichts Schicklicheres als diese Gestalten (species) gefunden werden, um die Einigkeit des Hauptes und der Glieder anzudeuten.

Was aber Walahfrids Namen am meisten berühmt gemacht hat und noch jetzt beim Rückblick auf die geistige Entwickelung des Mittelalters nicht übersehen läßt, das ist die große exegetische Kompilation, welche, wenn nicht ausschließlich, doch hauptsächlich durch ihn zu stande gekommen ist, und welche fast fünf Jahrhunderte lang für einen großen Teil des Abendlandes die wichtigste Fundgrube ältester Bibelwissenschaft geblieben ist. Das umfangreiche Werk war unter dem gangbaren Titel „Glosa ordinaria" verbreitet und gebraucht, und genoß schon im Beginne der eigentlich sog. scholastischen Zeit eines solchen Ansehens, daß z. B. Petrus Lombardus sich auf dasselbe ohne weiteres als auf die „Auctoritas" beruft und Spätere dessen Randglossen als einen gleich dem Bibeltexte selbst zu kommentierenden behandelten. Noch über das 14. Jahrhundert hinaus, wo doch Nic. a Lyra eine neue Epoche in der Exegese bezeichnet, erhielt sich die walahfridische Glosse im Gebrauch und wurde dann auch gleich im Beginne des Bücherdrucks durch die Presse verbreitet und zahlreiche Ausgaben folgten sich, trotz des großen Umfangs, bis ins 17. Jahrhundert herab. Man findet dieselben vollständig verzeichnet in dem Walahfrid gewidmeten Artikel der Histoire littéraire de la France (T. V.). Doch ist zu bemerken, daß die Glosa ordinaria nie allein, fast immer mit Lyra zusammen gedruckt wurde. Die älteste Ausgabe, ohne Ort und Jahr, in 4 Foliobänden, deren Ursprung die Bibliographen nicht ermittelt haben, ist eine der Zierden selbst reicherer Sammlungen. Nach ihr, da hier die Arbeit Walahfrids fast ganz allein steht, wollen wir dem Leser in der Kürze einen Begriff von der Natur und Anlage des Werkes geben. Eine Vorrede oder Einleitung, welche den Zweck oder die Methode desselben darlegten, ist nicht vorhanden; aber der oberflächlichste Blick belehrt uns darüber zur Genüge. Es bietet in der Mitte der Blätter, etwas gegen den oberen Rand hin, den lateinischen Text, rings herum, einen größeren oder geringeren Raum in Anspruch nehmend, steht die „Glosse", d. h. eine reiche Sammlung patristischer Excerpte zur Erläuterung des Textes. Zwischen den Zeilen des Textes stehen kurze Scholien (Glosa interlinearis), die wir aber hier nicht weiter zu berücksichtigen haben, da sie anerkanntermaßen erst im 12. Jahrhundert von einem gewissen Anshelm von Laon beigeschrieben sind. Was nun die von Walahfried gesammelten Randbemerkungen betrifft, so ist im allgemeinen zu sagen, daß sie den Kern der älteren patristischen Exegese so ziemlich nach allen Seiten hin darstellen. Es fehlt nämlich nicht an Wort- und Sacherklärungen, wie man sie namentlich aus Hieronymus nehmen konnte, allein der Mehrzahl nach dienen die Randglossen doch der erbaulichen Auslegung, oder wie die Alten sagten, der mystischen (vielen ist auch das Wort mistice vorgeschrieben), die bekanntlich die Theorie des mehrfachen Schriftsinnes zur Grundlage hatte und in der Kombination geistlicher Umdeutung mit jedem noch so trockenen historischen Stoffe ihre höchste Virtuosität zu bekunden strebte. Die Glossen werden in der Regel durch die Wiederholung der ersten Worte des Textes, auf den sie sich beziehen, eingeführt; so folgen sich mehrere über denselben Text, selbst aus dem nämlichen Schriftsteller. Vielen ist der Name des Autors beigeschrieben, aus

welchem sie gezogen sind; am öftesten begegnen uns außer den beiden schon genannten Gregorius, Isidorus von Sevilla und Beda, seltener Ambrosius und Chrysostomus, welchen letzteren man in Übersetzung besaß; in einzelnen Büchern herrschen andere Namen vor, z. B. in den Psalmen Cassiodorus, in Numeri Origenes, im Leviticus Esicius (d. i. 5 Hesychius). Es sind aber auch sehr viele Glossen ohne Namen und es entsteht die Mutmaßung, diese könnte Walahfrid selbst verfaßt haben. Dagegen scheint aber zu sprechen, daß nicht unhäufig, wenigstens im Anfang des Werkes, auch sein Name, und zwar in der, wenn er selbst so geschrieben hätte, sonderbaren Bezeichnung „Strabus" vorkommt. Andere dachten wohl an seinen unmittelbaren Lehrer Hrabanus Maurus als Verfasser, 10 aber auch dieser wird öfter mit seinem Namen genannt. — Über die gelehrte Legende von Walahfrids Beteiligung an der angeblichen deutschen Bibelübersetzung Karls d. Gr. s. Reuß in d. Revue de Théol. 1851, Jan. **Ed. Reuß** † (**Hauck**).

Walch, gelehrte Theologenfamilie des 18. Jahrhunderts.

Johann Georg Walch, gest. 13. Jan. 1775, der Vater der beiden folgenden. — 15 Litteratur: Jubelgedächtnis dem Hn. D. J. G. W. wegen des von ihm auf d. Universität Jena 50 Jahre geführten öffentlichen Lehramts gestiftet, Jena 1768; Joh. Ernst Immanuel Walch, Leben und Charakter des wohlseel. Hn. Kirchenrats D. J. G. W., Jena 1777; Meusel, Lexikon verstorbener deutscher Schriftsteller XIV, 360ff.; Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands IV, 630ff.; G. Frank, Die Jenaische Theologie in ihrer geschichtl. Entwickelung, 20 Leipz. 1858, S. 71ff.; Tschackert in AdB 40, 650ff.

J. G. W. war Sohn des Generalsuperintendenten Georg Wilhelm W. in Meiningen, des Verfassers „Evangelischer Lieder-Betrachtungen", Jena 1714, daselbst 17. Juni 1693 geboren. 1710 bezog er die Universität Leipzig, wo Gottfried Olearius (Bd XIV, 357 f.), Rechenberg und andere seine theologischen Lehrer wurden, seine litterargeschichtliche Neigung 25 aber durch Menke, dessen Bibliothek ihm offen stand, Nahrung und Förderung erhielt und die philosophische Anregung durch Andr. Rüdiger ihm schon damals Veranlassung wurde zu dem später ausgeführten Entwurf seines philosophischen Lexikons. Magister wurde er 1713, beschäftigte sich zunächst vorwiegend philologisch, gab des Cellarius akademische Dissertationen, Reden und Briefe 1712—1715 heraus, edierte Ovid, Vellejus, Phädrus, 30 aber auch später Lactanz (1735), und schrieb 1716 die geschätzte Historia critica lat. linguae. 1718 wurde er Professor extraord. in Jena für Philosophie und Altertümer, 1719 ordentl. Professor der Beredtsamkeit, 1721 Professor der Dichtkunst. Zu Buddeus (Bd III, 518ff.) trat er in nahe Beziehungen, dessen einzige Tochter er heiratete und dem er 1729 die Leichenrede hielt. Gleich diesem beteiligte er sich an den philosophischen 35 Bewegungen der Zeit (schon 1723: „Gedanken vom philosoph. Naturell"). Buddeus hatte im „Bedenken über die Wolffianische Philosophie" 1724 sich gegen Wolfs Herabsetzung der übrigen üblichen Beweise für das Dasein Gottes zu Gunsten des Schlusses a contingentia mundi auf den a se seienden Weltordner erklärt. Auf Wolfs Entgegnung antwortete W. in den Schriften: „Bescheidene Antwort auf Hn. Chr. Wolfs An- 40 merkungen 2c." (1724) und „Bescheidener Beweis, daß das Buddeusche Bedenken noch feststeht", 1725. Im Jahr darauf gab er sein philosophisches Lexikon heraus ([3]1740, [4]1775), das übrigens auch Gegenstände der Naturgeschichte, Technik u. s. w. umfaßt. Die Artikel Gott, Theologie und andere zeigen die eigentümliche Stellung, welche die natürliche Theologie bereits neben der „geoffenbarten" erlangt hat. Zwar ist die natürliche Gottes- 45 erkenntnis des gefallenen Menschen nicht so kräftig, daß sie es zu einer wahren Lebensübung bringen kann, doch giebt sie Anleitung zur Offenbarung, so daß ein natürlicher Mensch deren Notwendigkeit erkennen muß. Sie faßt die Grundsätze aller Religion in sich, lehrt die Kennzeichen, nach denen die Wahrheit und Göttlichkeit einer Offenbarung zu prüfen ist u. s. w. Für W.s philosophische Bestrebungen vgl. noch Einleitung in die 50 Philosophie, 1727 (lat. 1730), und Observationes in NTi libros, quarum 1. pars ea continet loca, quae ex historia philos. illustr. 1727. Obgleich durch jene Aufnahme der natürlichen Theologie die alte theoretische Grundlage der Orthodoxie bereits durchbrochen ist, so will doch W. gleich Buddeus die lutherische Kirchenlehre festhalten, aber mit jener moderierten Gesinnung, die dem Pietismus nicht mehr feindlich gegen- 55 übersteht.

1724 wurde W. außerord. Professor der Theologie, 1726 Dr. theol., 1728 ordentl. Professor; er stieg in der theologischen Fakultät von Stufe zu Stufe, bis (1750) zum Prof. primar.; 1754 wurde er auch Sachsen-Weim. Kirchenrat. In dieser Stellung widmete er der Theologie neben zahlreichen Vorlesungen auch eine umfassende litterarische

Thätigkeit. Zunächst in engem Anschluß an Buddeus, dessen **Institutiones dogmaticae von ihm in Compendium redactae** schon 1723, später **brevibus observationibus illustratae** 1748 herausgegeben wurden. Für seine Vorlesungen verfaßte er Kompendien, die sich durch ausgedehnte Berücksichtigung der Litteratur auszeichnen; so Einleitung in die christliche Moral ([2]1757), in die dogmatische und in die polemische Gottesgelahrtheit (1752). In seiner Einleitung in die theologischen Wissenschaften, 1737,[2] (sehr erweitert) 1753, behandelt er, ohne eine encyklopädische Organisation zu erstreben, hintereinander die dogmatische, symbolische, katechetische, polemische Gottesgelahrtheit, die Sittenlehre, die allgemeine göttliche Rechtswissenschaft, die Pastoraltheologie und die Kirchenhistorie. Das Übergehen der exegetischen Theologie rechtfertigt er nicht nur damit, daß er über diese nicht lese, sondern bezeichnenderweise auch damit, daß die hl. Auslegungskunst „vor keinen der Theologie eigentümlichen Teil anzusehen ist". Seine hochverdienstlichen Bemühungen für die theologische Litterärgeschichte beginnen mit der Herausgabe von **Bosii Introd. in notitiam scriptorum eccles.**, 1723; daran schließen sich die noch immer wertvolle **Bibliotheca patristica litterariis adnotationibus instructa**, 1770 (neu bearbeitet von Danz, Jena 1834), und die 4 Bde der **Bibliotheca theologica selecta**, 1757—65, der Beweis seiner auf alle Gebiete der Theologie sich erstreckenden litterarischen Gelehrsamkeit. Auch des Verdienstes seiner Ausgabe der Werke Luthers (Halle 1740—52, 24 Bde) ist hier zu gedenken. Ihr Wert beruht in den Einleitungen, der Aufnahme auch zahlreicher Schriften der Gegner, dem Abdruck vieler reformationsgeschichtlicher Dokumente und guten Registern; ihr Mangel ist, daß alle lateinischen Schriften nur in (nicht selten fehlerhafter) deutscher Übersetzung gegeben werden, vgl. Bd XI, 721. (Eine Neuauflage der W.schen Ausgabe erschien in 22 Bänden in St. Louis im Auftrag des Ministeriums der deutschen ev.-luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten, 1880—1904, mit z. T. selbstständiger Neubearbeitung.) Ebenso ist seine Ausgabe des christl. Konkordienbuchs (deutsch und lat. mit histor. Erläuterungen) 1750 zu nennen, dazu seine **Introductio in libros symbol. eccl. luther.** 1732 und schon seine **Commentatio de solida librorum symbolicorum interpretatione ex historia instituenda**, 1725. Durch litterarische Reichhaltigkeit zeichnen sich auch die beiden andern Hauptwerke W.s aus, seine Einleitungen in die theologischen Streitigkeiten. Der Anstoß dazu ging von Buddeus aus, der bei seinem Vortrag der polemischen Theologie das für die Wendung der Zeit vom dogmatischen zum historischen Interesse bezeichnende Bedürfnis empfand, die Studierenden ausgedehnter, als sonst üblich, über die Geschichte der in der Polemik bekämpften Irrtümer aufzuklären, ihnen „einen akkuraten Begriff von Ursprung, Wachstum &c. einer jeden Sekte, auch eine richtige Konnexion, und so viel sich thun läßt, ein völliges System derer, die man widerlegen will, beizubringen". Der historische Stoff wuchs ihm dabei so an, daß er „endlich fast den halben Teil des **Collegii** ausmachte". Hier sollte ein Buch aushelfen, dessen Ausführung er jedoch seinem „vielgeliebten Eidam" überließ. W. behielt Ordnung und Methode von Buddeus bei, nahm auch in der Ausführung vieles aus dessen Vortrag, fügte aber auch Eignes hinzu. So erschien zunächst 1724 ein Band „Theol. Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten aus Herrn Buddeus **Collegio** herausg. und mit Anmerkungen &c.". In der Folge erweiterte W. Plan und Umfang des Buchs, das nun unter dem Titel „Histor. und theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evang.-luth. Kirche entstanden", 1733—36 in 5 Bänden erschien. Der 1. Band ist hier die 3. überarbeitete Auflage des ursprünglichen Werks und umfaßt bereits das ganze Gebiet (Papisten; Reformierte; Antitrinitarier und Socinianer; Fanatici und Enthusiasten; Atheisten, Naturalisten und Indifferentisten; orientalische Kirche; Mohammedaner, Juden und Heiden); Bd II—V behandelt dasselbe ausführlich mit bei weitem reicheren Material. Daneben hatte W. ganz selbstständig das ähnliche Werk begonnen: „Histor. und Theolog. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-luth. Kirche", von der Reformation bis auf seine Zeit, das von 1730 bis 39 in 5 Bänden erschien, durch sorgfältige Auszüge aus der Streitlitteratur und gewissenhafte Berichterstattung ein noch heute unentbehrliches Werk z. B. für die Geschichte des Pietismus. Außer den genannten Werken verdienen noch Erwähnung die **Miscellanea sacra s. comment. ad hist. eccl. sanctioresque discipl. pertin.**, Amstel. 1744, seine umfangreiche **Historia eccl. NTi variis observationibus illustr.** 1744 (bis Anfang des 4. Jahrhs.) und seine **Historia controversiae Graecorum Latinorumque de processione Spiritus S.** 1751.

Neben seiner gelehrten Thätigkeit hat W. auch nicht unterlassen, häufig zu predigen; seine Aufmerksamkeit auch für dies Gebiet zeigt seine Sammlung kleiner Schriften von der

gottwohlgefälligen Art zu predigen, 1746, eine Zusammenstellung homiletischer Ratschläge älterer Theologen; vgl. auch Redenbachers Ausg. seiner Schrift: Die gottgefällige Vorbereitung auf die Predigt (1733), Nürnb. 1845. Obgleich in jüngeren Jahren Spener geneigt, und als Historiker guten Willens, bei Beurteilung der Religionsstreitigkeiten den Gegner recht zu verstehen und billig zu beurteilen, bestrebt im Verhalten gegen die „Ketzer" die Mitte zwischen G. Arnold und Abr. Calov einzunehmen, hat er doch in dem auf Befehl seines Landesherrn 1747 aufgesetzten Gutachten über die „Herrnhutische Secte", „den Zinzendorfschen Unfug", das Urteil gefällt, „daß ein Fürst mit gutem Gewissen diese Secte in seinem Lande nicht dulden kann", die Wohlfahrt von Kirche und Staat werde durch sie gefährdet, durch ihren Indifferentismus und Synkretismus, ihr Liebäugeln mit allerlei Sekten, ihre Verachtung des ATs und Geringschätzung der symbolischen Bücher, ihre Zurücksetzung Gottes des Vaters, ihre Gedanken von der Ehe u. dgl. (herausgeg. von J. Ph. Fresenius 1751, vgl. Frank S. 73f.).

1766 verlor W. seine Gattin durch den Tod. Er selbst, durch katarrhalische und hypochondrische Leiden angegriffen, überstand doch noch 1767 (nach seinem 50jährigen Dozentenjubiläum 1768) einen Fall von der Bücherleiter so weit, daß er seine **Bibliotheca patristica** 1770 vollenden konnte (vgl. Vorwort); erst am 13. Januar 1775 starb er 81jährig.

Sein ältester Sohn ist Johann Ernst Immanuel Walch, gest. 1. Dez. 1778. — Litteratur: Die ältere Litt. verzeichnet sorgfältig v. Dobschütz in AdB 40, 652 ff., der auch die Dekanatsakten der philos. Fakultät in Jena benützen konnte.

Geboren 29. August 1725 in Jena, studierte er auf des Vaters Wunsch Theologie und nach eigner Neigung besonders Philologie (auch semitische Sprachen), aber auch Naturwissenschaften und Mathematik. 1745 wurde er in Jena mit seinem jüngeren Bruder (s. u.) zugleich Magister, habilitierte sich 1746 und begann mit exegetischen Vorlesungen, machte dann mit dem Bruder eine große Studienreise nach Holland, Frankreich, Schweiz, Italien (Florenz), lernte an den Universitäten die hervorragenden Gelehrten der Zeit kennen, steuerte hernach auch zu Goris **Symbolae litterariae** 1751 eine Rede über die **Antiquitates Herculanenses litterariae** bei. Heimgekehrt fuhr er mit exegetischen Vorlesungen fort, als deren Frucht seine „Einleitung in die Harmonie der Evangelisten" 1749 erschien, noch im Geist der orthodoxen Harmonistik, möglichst unter Beibehaltung der Ordnung jedes Evangeliums, daher mit der Annahme, daß manche Begebenheiten im Leben Jesu in sehr ähnlicher Weise sich wiederholt hätten. 1750 wurde er **Prof. extraord.**, 1755 **ordin.** für Logik und Metaphysik, seit 1759 für Beredsamkeit und Poesie, seit 1768 Senior der philosophischen Fakultät, 1770 Hofrat; 1778 machte ein Darmleiden seiner unermüdlichen Arbeit ein Ende.

Der vielseitige Gelehrte hat seine Hauptkraft erst der Philologie, seit 1760 zunehmend den Naturwissenschaften (Mineralogie und Paläontologie) gewidmet. Hier sind nur seine theologischen Arbeiten zu verzeichnen, in denen er z. T. seine philologischen und archäologischen Forschungen für das Verständnis der hl. Schrift nutzbar zu machen suchte: **Dissertationes in Acta Apostolorum**, 3 Tle, 1756—61 und 1766; **Antiquitates nauticae ex itinere Pauli Romano, Act. 27, 28**, 1767; **Observationes in Matthaeum ex Graecis inscriptionibus**, nach seinem Tode 1779 herausgegeben; **Antiquitates symbolicae, quibus symboli apostolici historia illustratur**, 1772 (mit wertvollen Studien über die verschiedenen Bedeutungen von Symbolum); Arbeiten über die Christenverfolgungen: **Marmor Hispaniae antiquum, vexationis Christianorum Neronianae insigne documentum**, 1750, dazu **Persecutionis Christianorum Neronianae in Hisp. uberior explanatio**, 1753 (jetzt veraltet); **Christianorum sub Diocletiano in Hisp. persecutio ex antiq. inscriptionibus illustr.**, 1751. Interesse für die Theologie behielt der fromme, der Orthodoxie treu gebliebene Mann bis an sein Ende. Zu seinen litterarischen Plänen gehörte noch eine **introductio in N.T.** sowie eine biblische Naturhistorie. Über seine Verdienste auf andern Gebieten der Wissenschaften vgl. v. Dobschütz a. a. O. Als Theologe bedeutender ist

sein jüngerer Bruder Christian Wilhelm Franz Walch, gest. 10. März 1784. Litteratur: Heumann, Dissertatio de haeretico Paulino Tit. 3, 10 (mit einer Vita W.s), 1754; G. Leß, Dem Andenken des ehemal. Konsistorialrats Dr. C. W. F. Walch von der theol. Fakultät . . ., Göttingen 1784; C. G. Heyne, Elogium Vener. Walchii recitatum in consessu societatis (27. März 1784); J. R. Pütter, Versuch einer akadem. Gelehrtengeschichte von der Georg. August. Univ. I, 121 ff., II, 28 ff.; H. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands IV, 615 ff.; Tschackert in AdB 40, 646 ff.; Baur, Die Epochen der kirchlichen

Geschichtsschreibung, Tübingen 1852, S. 145 ff. Verzeichnisse seiner Schriften außer bei Pütter in Meusels Lexikon XIV, 345 ff.

Der zweite Sohn J. G. Walchs und der Tochter des Buddeus wurde am 25. Dezember 1726 in Jena geboren. Dort studierte er unter des Vaters Anleitung, wurde zugleich mit seinem Bruder 1745 Magister, hielt bis 1747 exegetische, philosophische und historische Vorlesungen, machte dann mit dem Bruder zusammen die o. S. 794, 28 erwähnte große Studienreise, aus der sich mancherlei gelehrte Beziehungen für ihn ergaben (mit Maffei, Propst Gori in Florenz u. a.). 1750 wurde er daheim Prof. extraord. der Philosophie; während aber der Bruder dauernd in Jena blieb, folgte er einem Ruf nach Göttingen als ordentl. Prof. der Philosophie, wurde dort 1754 außerord. Professor der Theologie, und von Heumann zum Dr. theol. promoviert mit einer Dissertation de obedientia Christi activa. 1757 trat er als ordentl. Professor in die theologische Fakultät ein, in der er bis zu seinem Tode die umfassendste Thätigkeit als Dozent wie als Schriftsteller entfaltete. Pütter schildert 1765 seine Arbeit als Dozent, wie er „ordentlicher Weise" im Sommer täglich 4, im Winter täglich 3 Stunden Vorlesungen hielt: um 8 täglich Dogmatik über seines Vaters von ihm herausgegebene Theologiae dogmat. Epitome tabulis analyticis expressa (1757), um 11 täglich Kirchenhistorie bis zum Ende des 17. Jahrhunderts über sein eignes Lehrbuch (Grundsätze der KG des NTs, 1761, [2]1772—4, [3]1792—4); um 4 teils Moral, teils Polemik (nach seines Vaters Lehrbüchern); außerdem natürliche Theologie (Grundsätze der natürlichen Gottesgelehrtheit, 1760), symbolische Theologie (Breviarium Theologiae symbolicae Eccl. Luth. 1765), Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts (Compendium hist. eccl. recentissimae 1757); ferner wenigstens ein Exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionsgeschichte, auch über die christlichen Altertümer; dazwischen privatim die historia liter. theol. und publice die hist. liter. historiae ecclesiasticae, das jus publicum ecclesiae, die theologische Kasuistik oder über einen der griechischen Väter, z. B. über Justins Apologie. Endlich privatissime, wenn es verlangt wird, examinatoria, auch wohl verbunden mit disputatoria über Dogmatik oder über andere seiner Vorlesungen. Daneben findet er noch Zeit zu großen gelehrten Arbeiten und zahlreichen akademischen Gelegenheitsschriften, er beteiligt sich eifrig an Leitung und Verwaltung der Universität, seit 1760 auch als curator aerariorum piorum, seit 1765 als Direktor des Repetentenkollegiums, ferner an der Göttinger Societät der Wissenschaften, die ihn 1763 zum ordentl. Mitglied der philol.-hist. Klasse macht. So gehört er in die nicht kleine Zahl von Gelehrten des 18. Jahrhunderts, die uns durch ihren Bienenfleiß wie durch ihre Vielseitigkeit in Staunen setzen. 1766 wurde er Primarius seiner Fakultät, 1772 großbritann. Konsistorialrat. Erst spät (1763) fand er Zeit sich zu verheiraten mit Eleonore Friderike, Tochter des stiftshildesheimischen Konsistorialrats und Generalsuperintendenten Crome. Gegen Ende des Lebens nahm seine Wirksamkeit als Dozent ab. Es „kamen junge rüstige Männer ihm zur Seite; die Meinungen und der Geschmack änderten sich; der Reiz der Neuzeit kam dazu. So geschah es, daß er in einigen Kollegien den Beifall fast ganz, und in allen viel davon verlor" (Citat bei Tschackert a. a. O. S. 647). Sein Tod erfolgte plötzlich am Schlagfluß, 10. März 1784.

W. gehört nicht zu den schöpferischen Geistern; hinter Mosheim einerseits (gest. 1755) und Semler andererseits (1753—96 in Halle) tritt er bedeutend zurück; aber er gehört zu jenen unermüdlichen Gelehrten, von deren Sammelarbeit wir noch dankbar Gebrauch machen. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiet der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite historischer Gelehrsamkeit und Litteraturkenntnis tritt er in die Fußtapfen seines Vaters und des Großvaters Buddeus; auch in seinem dogmatischen Standpunkt sucht er im allgemeinen eine moderierte lutherische Orthodoxie gleich jenen festzuhalten; aber freilich diese ist, zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber seiner Theologie ein totes Objekt geworden, und um historische Gewißheit dreht sich alles. — In seinem noch verhältnismäßig frisch geschriebenen Jugendwerk „Geschichte der evang.-luth. Religion als ein Beweis, daß sie die wahre sei", 1753, nimmt er den Gedanken auf, daß das Dasein und vollkommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sei, wie aus der Naturlehre und andern Teilen der Weltweisheit, und bedauert, daß sich noch niemand unter diesem Gesichtspunkte so um die historischen Wissenschaften verdient gemacht habe, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntnis der Macht, Weisheit und Güte Gottes, deutsch Jena 1747) um die Physik. Er wählt sich, um diese bisher vernachlässigte Arbeit wenigstens partiell in Angriff zu nehmen, das, wie er sagt, Leichteste aus, denn „die Geschichte der evang.-luth. Religion ist unerschöpflich an Zeug-

nissen, daß Gott Gott sei". In der That stellt er manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche hier zusammen. Aber ähnlich, wie die religiöse Naturbetrachtung der damaligen Theologie über einen im Kreise sich drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff nicht hinauskommt, kommt es bei ihm nicht zu einer höheren religiösen Geschichtsphilosophie, 5 sondern nur zu apologetischer Anwendung eines im Grunde recht beschränkten Vorsehungsglaubens auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und so wird denn die Wahrheit der „luther. Religion" aus allem Möglichen, nur nicht aus der Sache selbst bewiesen. — Bei seinen späteren bedeutenderen kirchenhistorischen Arbeiten, besonders bei seinem bis zum 9. Jahrhundert fortgeführten „Entwurf einer vollständigen Historie der 10 Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation", 11 Teile, Leipz. 1762—85 (Teil 11 nach W.s Tode von Spittler herausgeg.), zeigt sich W. tief durchdrungen von der Pflicht gewissenhafter, alle Zeugenaussagen unermüdlich und methodisch abhörender Erforschung der Wahrheit, d. h. des wirklich Geschehenen, und man kann in der That „die Genauigkeit in der Anführung der Quellen und Erläute- 15 rungsschriften und der Erörterung der kleinsten Umstände nicht höher treiben, als er es gethan" (Schröckh). Dabei warnt er aber nicht nur vor Leichtgläubigkeit und krankhafter Zweifelsucht, sondern auch vor der Ausschweifung des gelehrten Witzes, „der sich durch übertriebene Begierde, auf alles, was man fragen kann, zu antworten, alle Lücken auszufüllen und alle Dunkelheiten aufzuklären, nur gar zu leicht verleiten läßt, seine Einfälle 20 unter erwiesene Wahrheiten oft unvermerkt zu mischen und anstatt des Wahren nur Mögliches zu erzählen" (Kritische Nachricht von den Quellen der Kirchenhistorie 1770, S. 4 ff.). „Bloß Erfahrung, langwierige Erfahrung lehret uns hier Demut, und der einzige, recht philosophische Gedanke, die Historie habe in ihrem Umfang nicht eine notwendige Wahrheit, sondern nur zufällige Veränderungen zufälliger Dinge, wird 25 uns davor bewahren, Begebenheiten durch Schlüsse da zu erweisen, wo keine historischen, d. h. durch Zeugnisse erwiesenen Beweise vorhanden sind" (ebd.). W. verwahrt sich gegen Mißdeutung dieser charakteristischen Sätze und will natürlich auch für sich das Recht, Folgerungen aus dem Gegebenen zu machen, wo „physische oder moralische Notwendigkeiten" vorliegen, in Anspruch nehmen, hat auch offenbar den berechtigten Widerspruch 30 gegen eine ganze Gattung von Hypothesen im Sinne; aber bezeichnend ist doch, daß er die Berechtigung eines höheren kombinatorischen Elements in der Historie, ruhend auf ideeller Durchdringung des Gegebenen, gar nicht ins Auge faßt. Der Mangel einer die tieferen geistigen Zusammenhänge reproduzierenden organischen Auffassung, die sich damit nicht begnügen kann, das Einzelne nur in der Zufälligkeit seines Geschehens protokollarisch 35 genau aufzunehmen, macht sich empfindlich geltend. In einer Zeit, wo Mosheim so Bedeutendes auch für Dogmengeschichte geleistet, und wo Semler mit Nachdruck auf die Veränderungen in Lehrbegriff und Lehrart hinwies, faßt zwar auch W. die Bedeutung der Geschichte für Entstehung und Ausbildung des Lehrbegriffs ins Auge („Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre",[2] 1764), aber er denkt nur daran, daß viele Frage- 40 stellungen und Formulierungen nicht ohne geschichtliche Kenntnis der Streitigkeiten verstanden werden können. Wie wenig eine organische Auffassung der Lehrentwickelung auch nur versucht wird, zeigt schon der naive Eingang der Ketzergeschichte (I, S. 3): „Wenn diejenigen, welche sich zur Religion Jesu Christi bekannt haben, nie von ihren beiden Hauptteilen, der Wahrheit und Liebe, abgewichen wären, so würden wir der Mühe 45 überhoben sein können, den größten Teil der Bücher, welche die Geschichte der christlichen Religion vortragen, mit Erzählungen von Ketzereien, Spaltungen und Streitigkeiten anzufüllen. Allein da es der ewigen Weisheit unsers preiswürdigen Erlösers gefallen, wie die Verfolgungen und Unterdrückungen seiner Bekenner von außen, also eine Menge von Zwietracht und Uneinigkeit von innen zuzulassen, so ist nunmehro die Kenntnis der 50 dadurch entstandenen Begebenheiten ein unentbehrlicher Teil der Kirchengeschichte." Zwar will er nun pragmatisch Ursachen und Quellen der Begebenheiten aufdecken und über letztere begründete Urteile abgeben. Aber Ursachen und Quellen sucht er teils in den Personen selbst, ihren Fähigkeiten, Vorurteilen, Gemütsrichtung, teils in den äußeren zusammenwirkenden Umständen. Und die Beurteilung geht sachlich auf die Frage, welcher 55 Teil die Wahrheit vertrete, wobei gelegentlich beide Teile Unrecht bekommen können, betreffs der streitenden Personen aber auf ihr moralisches Verhalten. Die Gelegenheit zu einer solchen moralischen Aburteilung läßt er sich selten entgehen mit Nutzanwendung auf die Gegenwart, um kluges Verhalten bei entstehenden Uneinigkeiten zu lernen und sich ebenso vor den Ausschweifungen der Verfolgungssucht wie vor Indifferentismus zu hüten. 60 Bei diesen Mängeln bleibt ihm doch das Verdienst, welches seine Ketzergeschichte noch heute

zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel macht, das Verdienst einer mit „mehr als kirchenhistorischer Geduld" (Spittler) und mit gewissenhafter Treue ohne Ermattung durchgeführten methodischen Erschöpfung der Quellen und Hilfsmittel, wenn auch die Zerstückelung des Stoffs und die damit verbundene Weitläufigkeit die Benützung höchst ermüdend macht. Dies Streben nach methodischer Durcharbeitung und Umspannung eines bestimmt 5 abgegrenzten Gebiets, welches ihn z. B. Semler gegenüber auszeichnet, macht auch seinen „Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste" 1756, [2]1758, und noch mehr seinen „Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen", 1759, wertvoll. Auch sonst geht er auf möglichst vollständige Sammlung gleichartigen Stoffes aus, so in der Bibliotheca symbolica vetus, 1770. Ein ähnlicher Gesichtspunkt liegt auch der 10 von ihm unter Mitwirkung Anderer herausgegebenen „Neuesten Religions-Geschichte", 9 Tle, 1771—83 zu Grunde. Auch eine seiner letzten Schriften, die mit polemischer Rücksicht auf Semler und besonders auf Lessing (Streit über Schrift und Tradition) abgefaßte „Kritische Untersuchung vom Gebrauch der hl. Schrift in den 4 ersten Jahrhunderten" 1774, ist als Materialiensammlung noch brauchbar, obgleich sie alles andere eher als 15 „kritisch" ist und seine völlige Unfähigkeit zeigt, den Kern des Streites auch nur zu fassen.

Von den übrigen Schriften W.s seien noch genannt: Antiquitates pallii philosophici veterum christianorum, 1746. Historia Canonisationis Caroli Magni, 1750. Wahrhaftige Geschichte der sel. Frau Katharina v. Bora . . . wider Eusebii Engelhards Morgenstern zu Wittenberg, Halle 1751, [2]1752—54. Deutsche Reichshistorie, 20 1753. Historia Adoptianorum, 1755 (hernach überarbeitet in Bd IX der Ketzergeschichte). Historia Protopaschitarum, 1760. Disputatio adv. Tindalium, justis Jesum auxilio venisse . . . temere negantem, 1771. De symboli Athanasiani particulis, quibus necessitas fidei cath. commendatur, 1774. Ψευδοπαραχλήτων historia, 1781. — Nicht zu vergessen seine wichtige Sammlung der Monumenta me- 25 dii aevi, ex bibliotheca regia Hannoverana in 2 voll. (6 Faszikeln) 1757—1564; aber auch eine Philologische Bibliothek wird 1770ff. von dem vielseitigen Gelehrten herausgegeben.

Der Nachruf der Göttinger theol. Fakultät rühmte seine Charakterfestigkeit, sein gutes Herz, seine ruhige Gemütsart, Offenheit, Dienstfertigkeit und Gefälligkeit, seine „ganz 30 unvergleichliche Gottergebenheit und Duldsamkeit". **(W. Möller †) G. Kawerau.**

Waldeck-Pyrmont, kirchlich-statistisch. — Fürstlich waldeckisches Regierungs-Blatt; Gesetz- u. Verordnungs-Sammlung für die evang. Kirche der Fürstentümer Waldeck und Pyrmont (seit 1896); L. Curtze, Die kirchliche Gesetzgebung des Fürstentums Waldeck, Arolsen 1851; ders., Geschichte d. evang. Kirchenverfassung in dem Fürstentume Waldeck, Arolsen 1850; 35 E. Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evang. deutschen Landeskirchen, Freib. i. B. 1885, S. 828ff. u. Supplemente; J. Freiensen, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten, Stuttgart 1901 (in Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 25/26); V. Schultze, Waldeckische Reformationsgeschichte, Leipzig 1902.

Die Fürstentümer Waldeck und Pyrmont zählten im Jahre 1905 in einem Gebiete 40 von 1120,96 Quadratkilometer 59127 Einwohner (1900: 57918), darunter 56341 (55285) Evangelische, 1890 (1831) Katholiken, 629 (637) Juden, 259 (164) „andere Christen", 8 (1) „Sonstige und unbekannt". Die Zahl der Mischehen belief sich Ende 1906 auf 120 (1905: 122). In diesen war in 61 (51) Fällen die Kindererziehung evangelisch, in 35 (45) katholisch, in 5 (3) gemischt, in einem Falle unbestimmt. Aus- 45 tritte zum Katholicismus fanden nicht statt, wohl aber 3 zu nicht landeskirchlichen Gemeinschaften, andererseits 1 Übertritt von der katholischen zur evangelischen Kirche. Der katholische Bestand des Landes ist hauptsächlich das Ergebnis einer gewaltthätigen Gegenreformation von Köln aus und späterer Einwanderung aus dem benachbarten Westfalen, die, wie es scheint, zu Propagandazwecken absichtlich gefördert wird. 50

Die altlutherische Separation, die jetzt 520 Seelen umfaßt, setzte 1864 ein und erlangte 1866 staatliche Anerkennung. Die Gemeinden werden in Pyrmont und in Waldeck durch je einen Geistlichen bedient; das thatsächliche Verhältnis zur Landeskirche ist ein freundliches. Übereifer auf der einen Seite und Bureaukratismus der Kirchenbehörden auf der andern Seite, welche damals die Trennung verursachten, gehören beide der Ver- 55 gangenheit an.

Die Gesamterscheinung des kirchlichen und religiösen Lebens ist eine erfreuliche. Nach dem amtlichen Bericht ist im Jahre 1906 weder eine Tauf- noch eine Trauverweigerung vorgekommen. Die Zahl der Kommunikanten belief sich auf 40984 (1900: 42122),

darunter 18653 männliche und 22331 weibliche Personen. In dieser Hinsicht steht also Waldeck unter den deutschen Landeskirchen mit in erster Linie, obwohl ein Rückgang stattgefunden hat. Der Kirchenbesuch ruht durchgängig noch auf den festen Grundlagen der Vergangenheit. Die christliche Liebesthätigkeit bewegt sich seit Jahren in rascher Steigerung; der Ertrag der Kollekten wuchs in den Jahren 1900—1906 von 15884 Mk. auf 21059 Mk., wovon der Hauptanteil der Heidenmission zufällt (1463 Mk.). Unter den Anstalten der Liebesthätigkeit stehen voran das Sophienheim in Helsen und das mit einem großen Krankenhause verbundene Diakonissenhaus in Arolsen, beides Stiftungen der im J. 1888 verstorbenen Fürstin Helene. Letzteres zählt jetzt (1906) 42 eingesegnete und 32 Probeschwestern. Erstrebt wird die Gründung eines Hauses für verkrüppelte und epileptische Kinder. Der Verein vom blauen Kreuz hat an verschiedenen Orten Fuß gefaßt, die christliche Kolportage organisiert sich weiter. Besonderer Beliebtheit erfreut sich der Gustav Adolfverein neben dem neuerdings auch der evangelische Bund Beachtung gefunden hat.

Der Einfluß der Kirche auf das Schulwesen ist noch ein großer. Dem Religionsunterricht liegt der Katechismus Luthers zu Grunde.

Was den Konfessionsstand anbetrifft, so tritt die waldeckische Landeskirche von vornherein mit lutherischem Typus auf und schuf sich in diesem Sinne 1556 ihre Kirchenordnung. Die zweite (1640) und die dritte (1731) revidierte Ausgabe bezeugen die Weiterentwickelung im Sinne des strengen Luthertums, insofern sie die Verpflichtung auf den ganzen Inhalt des Konkordienbuchs fordern. Waldeck hatte nur eine hessisch-reformierte Gemeinde, außerdem eine kleine Gruppe zugewanderter reformierter Familien in Arolsen und Wildungen, die jedoch am Anfange des 19. Jahrhunderts nur noch ein konfessionelles Scheindasein führten. Der auch in der waldeckischen Kirchenbehörde zum Siege gelangte Rationalismus erreichte 1788 die Ausschaltung der Konkordienformel und am 23. Juni 1821 die Einführung der Union, obwohl, wie bemerkt, damals nur eine halbreformierte Gemeinde mit einigen Hundert Seelen vorhanden war. Das in höchst unklaren Ausdrücken abgefaßte Schriftstück fordert nur „eine Ausgleichung der rituellen Formen", während naiv genug der Konfessionsunterschied als nicht mehr vorhanden bezeichnet wird. Dagegen knüpft § 1 der Synodalordnung vom J. 1873, wenn auch in vorsichtiger Weise, wieder an die reformatorischen Bekenntnisse an unter ausdrücklicher Nennung der Augsburgischen Konfession.

Die kirchliche Verfassung war von Anfang an auf den landesherrlichen Summepiskopat gestellt. Die Konsistorialordnung wurde in Verbindung mit dem Summepiskopat hauptsächlich durch eine Höchste Verordnung vom 2. März 1853 begründet, die in ihren Grundzügen heute noch zu Recht besteht. Das Bedeutsamste im landeskirchlichen Verfassungsleben der Folgezeit war die Einführung der Synodalordnung am 18. Februar 1873, die sich in der Hauptsache an die entsprechenden Formen in den deutschen Landeskirchen anlehnt. Mit den inzwischen vorgenommenen Änderungen wurde sie am 19. September 1901 neu publiziert. Aus der spätern kirchlichen Gesetzgebung sind hervorzuheben: Kirchengesetz über die Veranlagung und Erhebung der Landeskirchensteuer, 31. März 1898; Regelung des Diensteinkommens der Geistlichen, 21. Dezember 1898; Pensionierung, Adjunktur, Vikariat 19. Dezember 1900; landeskirchliche Gemeindeordnung 25. Februar 1901; Beteiligung der Gemeinden bei Besetzung der Pfarrstellen 19. September 1901. Mehrere in der Landessynode 1906 vorgelegte Entwürfe zu Kirchengesetzen über Gemeindeordnung, kirchliche Disziplin, Zugehörigkeit zur Landeskirche u. a. sind noch nicht zum Abschluß gekommen.

Das Konsistorium teilt sich in ein engeres und weiteres; jenes bilden ein den Vorsitz führendes weltliches Mitglied und zwei geistliche Mitglieder; dieses besteht zur Zeit aus derselben Anzahl von Mitgliedern (ein weltliches, zwei geistliche). Das Gesamtgebiet der Landeskirche ist in 4 Superintendenturen zerlegt. — Die Landessynode setzt sich aus 16 Mitgliedern zusammen, von denen 14 durch die Kreissynoden berufen und 2 durch den Fürsten ernannt werden. Sie tagt alle 3 Jahre. Die Kreissynoden, deren Mitglieder die Geistlichen des betreffenden Kirchenkreises und eine gleiche Anzahl der durch die Kirchenvorstände gewählten Laien sind, treten jährlich zusammen.

Den Kirchenvorstand bilden der Geistliche als Vorsitzender, mindestens 4 weltliche Mitglieder, eventuell der Patron. Zu allen kirchlichen Gesetzen ist das Placet des Fürsten erforderlich, dessen landesherrliche Kirchenhoheit durch den Accessionsvertrag mit Preußen nicht berührt wird. Im Evangelischen Kirchenausschuß ist Waldeck mit Anhalt und Lippe-Detmold gruppiert.

Die schöne inhaltvolle Gottesdienstordnung der waldeckischen Reformationskirche ist im Verlaufe des 19. Jahrhunderts durch den verständnislosen Rationalismus fast gänzlich ausgerottet worden. Ohne sichtliche Anknüpfung daran wurde 1888 eine Liturgie hergestellt, die jedoch in jedem Falle einen Fortschritt bedeutet und den Kirchenvorständen zur Einführung empfohlen wurde, doch bisher mit nur teilweisem Erfolg. Als Agende erfreut sich weiter Verbreitung das württembergische Kirchenbuch, daneben hat neuerdings die preußische Agende Eingang gefunden. Es wird eine wichtige Aufgabe der Zukunft sein, dieser Regellosigkeit ein Ende zu machen und aus den reichen Schätzen der reformatorischen Vergangenheit eine der kirchlichen Eigenart der waldeckischen Landeskirche entsprechende Agende zu schaffen. Ein neuer exponierter Katechismus Luthers wurde 1899 im kirchlichen und Volksschulunterricht eingeführt. Das Jahr 1907 brachte ein vortreffliches neues Gesangbuch.

Die konfessionelle Eigenart der waldeckischen Landeskirche ist thatsächlich lutherisch geblieben, da die Union vom Jahre 1821 von imaginären Voraussetzungen ausging und wesentlich sich im Rahmen der Theorie gehalten hat und halten konnte, da von der anderen Seite Ansprüche sich nicht geltend machten. Einen wirklichen Schutz der Lehre hat erst ein 1906 vor der Landessynode verhandeltes, aber noch nicht zum Abschluß gelangtes kirchliches Disziplinargesetz aufgenommen. Eine neue Prüfungsordnung für die Kandidaten der Theologie, welche auch die Mitwirkung eines Mitgliedes einer deutschen evangelisch-theologischen Fakultät vorsieht, trat am 1. Juni 1899 in Kraft.

Die katholischen Bestandteile des ursprünglich rein evangelischen Landes rühren, wie schon bemerkt, aus einer partiellen Gegenreformation her, welche der Erzbischof von Köln in den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts in den westlichen Grenzgebieten mit bewaffneter Hand durchführte. Zuzug hat sie hernach verstärkt. Zu der ältesten katholischen Pfarrei in Eppe kamen hernach die Pfarrei Arolsen und die Missionsstation Pyrmont. Bis 1869 standen die Katholiken des Landes unter der Aufsicht des Konsistoriums und wurden zu landeskirchlichen Abgaben und Lasten herangezogen, die erst allmählich nachgelassen wurden. In jenem Jahre ging diese, auch jetzt noch gewichtige Aufsicht an den Landesdirektor über.

Neuerdings breitet sich die Gemeinschaftsbewegung aus und dient nicht selten sektiererischen Bestrebungen als Deckmantel. **Victor Schultze.**

Walden, Thomas von s. Netter, Th. Bd XIII S. 749.

Waldenser. — Zur Geschichte der Forschung. Der erste Autor, der die Geschichte der Waldenser zum Gegenstande gelehrter Forschung gemacht hat, ist Flacius Illyricus (Catalogus testium veritatis 1556). Die ersten zusammenhängenden Darstellungen dieser Geschichte rühren dagegen von neuwaldensischen Geistlichen des 16. und 17. Jahrhunderts her: 1. Girolamo Miolo (Pastor zu Angrogna), Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli, verfaßt 1587, gedruckt im Bulletin de la société d'Histoire Vaudoise 17, p. 26 ss. (fortan Bulletin citiert) ins Französische übersetzt 1603 von Dominique Vignaux, Pastor von Villars; 2. Scipione Lentolo, Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte, ed. Teofilo Gay, Torre 1906: verfaßt 1595, Inhaltsangabe und Auskunft über den Autor, der 1559—1565 Pastor zu Angrogna war, Bulletin 14, p. 45 ss.; 23, p. 104 ss. Diese beiden ältesten waldensischen Historiker gehen über die Urgeschichte des Waldensertums rasch hinweg. Es lag aber den französischen Reformierten daran, gerade von dieser Urgeschichte eine genaue, urkundliche Darstellung, die für die Zwecke der konfessionellen Apologetik und Polemik sich eignete, zu besitzen. Daher erließ die Synode der reformierten Gemeinden des Dauphiné im Juni 1602 an die Pastoren im Embrunais und Val Cluson die Aufforderung: de ramasser toutes les instructions, manuscrits, procès et autres choses, qui pourront servir pour l'histoire de l'éstat, doctrine, vie et persécutions des Albigeois et Vaudois, vgl. Bulletin 20, p. 117, vgl. p. 122. Daraufhin sammelte Vignaux im Val Luserna und Angrogna eine große Zahl Manuskripte, die sein Sohn Jean im Oktober 1603 der synode nationale zu Gap überreichte. Für die Bearbeitung dieses Materiales fand aber erst die synode du Dauphiné im März 1605 eine geeignete Persönlichkeit in dem Pastor Jean Paul Perrin zu Nyons, Bulletin 21, p. 63, 71, 84. Im Mai 1614 legte Perrin sein Manuskript der französischen Nationalsynode zu Tonneins vor. Daraufhin wurde dasselbe noch an alle einzelnen Synoden der französischen reformierten Kirche und an die Kirche und Universität zu Genf zur Einsicht und Prüfung geschickt, Bulletin 23, p. 56 s., 66, 74. Erst nach so gründlicher Vorbereitung ward das Werk in zwei Bänden Histoire des Albigeois und Histoire des Vaudois 1618/9 in Genf gedruckt. Es entspricht ganz dem apologetisch-polemischen Zwecke, den die französisch-reformierte Kirche mit seiner Herausgabe verfolgte: es ist ein Versuch, die bereits bei Beza, Miolo und Lentolo sich findende

neuwaldensische Legende, daß die „waldensische Kirche" der ehrwürdige Ueberrest einer evangelischen Urkirche sei, urkundlich zu beweisen. Perrins Beweise begegneten nirgends Zweifel. Doch fand sein Bestreben zunächst keine Nachfolger: Pierre Gilles, Waldenserpastor zu Torre, begnügte sich in seiner trefflichen Histoire ecclésiastique des églises reformées recueillies en quelques Vallées de Piemont 1644, neue Ausgabe Pignerol 1881, 2 Bde (auch holländisch 1657) damit, schlicht zu erzählen, was er von seinen Vorfahren über die Vergangenheit seiner Gemeinschaft gehört hatte, und James Roß schloß sich in seiner Pansebeia London 1653 einfach Perrin an. Erst als die Massacres von 1655 die Aufmerksamkeit der ganzen protestantischen Welt auf die Waldenserthäler in Piemont gelenkt hatten und in England, Holland, in der Schweiz eine Flugschrift, ein Buch nach dem anderen über die Geschichte und die Leiden der Waldenser erschien, unternahm es der ehemalige Waldenserpastor Jean Léger in seiner Histoire générale des églises évangéliques des Vallées de Piemont ou Vaudoises 2 voll. Leyde 1669, deutsche Uebersetzung von Schweinitz, Breslau 1750, Perrins Beweise noch zu vervollständigen. Léger behauptet in wesentlicher Uebereinstimmung mit Perrin: die waldensischen Gemeinden in Piemont sind der Ueberrest der uralten, einst von den Aposteln Paulus oder Jakobus Minor auf der Reise nach Spanien gestifteten Kirche der Alpenthäler (Vallenses), die durch die Jahrhunderte alle Eigentümlichkeiten der evangelischen apostolischen Urkirche rein bewahrt hat. Von den Irrtümern der römischen Kirche ward diese Kirche dadurch geschützt, daß sie sich zur Zeit Papst Silvesters I. von Rom trennte. Ans Licht trat der damit gegebene Gegensatz gegen Rom aber erstmalig, als der Waldenser Claudius Erzbischof von Turin war, s. d. A. Bd IV S. 136 ff. Der Lyoner Kaufmann Valdes war nicht der Stifter jener evangelischen Kirche, sondern einer ihrer Missionare. Auch die Reformation hat den Waldensern schlechterdings nichts Neues gebracht, sondern lediglich ihrem uralten Glauben in einem großen Teile Europas zum Siege verholfen. Diese Konstruktion ist, wie bemerkt, nicht erst von Perrin und Léger ad hoc geschaffen worden. Sie ist nur die weitere Ausführung der schon 1580 von Beza in seiner Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France 1, p. 39 verfochtenen These, daß unter den Waldensern seit dem Jahre 120 der reine apostolische Glaube vom Vater auf den Sohn sich immer rein fortgepflanzt habe. Diese These, welche für die Reformierten in der Polemik gegen die Katholiken von großem Werte war, hat eine lange und verwickelte Vorgeschichte. Sie knüpft an an die Ursprungslegende der italienischen Waldenser des 15. Jahrhunderts, die ihrerseits wieder zurückgeht auf die alte, schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts von den Waldensern übernommene, katharische Lehre von dem Verfall der römischen Kirche seit der Schenkung Kaiser Konstantins, vgl. Passauer Anonymus c. 4, p. 27 F. Schon die Waldenser des ausgehenden MA.s behaupteten danach, ihre Kirche sei ein Ueberrest der apostolischen Urkirche, und sie habe darum den reinen apostolischen Glauben bewahrt, weil sie zur Zeit des antichristlichen Papstes Silvester I. von der römischen Kirche sich losgesagt habe, vgl. Claudius Seyssel, archep. Taurin., Adversus errores Waldensium c. 1, verfaßt 1517, gedruckt 1520. Neu ist bei Perrin und Léger also nur der Versuch, den Beweis für jene These Bezas durch gelehrte Kombinationen und urkundliche Belege im einzelnen zu erbringen. Sie waren des guten Glaubens solche urkundliche Belege in reicher Fülle in der sog. waldensischen Litteratur zu finden. Da aber diese Hoffnung trog, so wagte Perrin zuerst einzelne Stücke dieser Litteratur durch willkürliche Datierung und kecke Textfälschungen für seine Zwecke tauglich zu machen. So versah er die waldensische Uebersetzung eines Buches des Lukas von Prag (gest. 1528) über den Antichrist ohne weiteres mit der Jahrzahl 1120 und stellte aus einem stark verfälschten Briefe des Barben Morel, aus Briefen Oekolampads und Bucers eine angeblich uralte rein evangelische confession de foi der Waldenser zusammen. Léger folgte wenigstens bei der Datierung der Belege seinem Beispiele. Er setzte z. B. jene confession de foi kurzerhand in das Jahr 1120, die Trattate del purgatori und del invocacion de li sant, beides Uebersetzungen einiger Kapitel der confessio Taboritarum von 1431 und die interrogacions menors, eine Uebersetzung des Katechismus der böhmischen Brüder, in das Jahr 1100, vgl. Herzog, Die romanischen Waldenser S. 405 ff., die Stücke selbst mit den falschen Daten bei Monastier, Histoire de l'église Vaudoise 2, p. 246 ss. Obwohl nun schon Bossuet in seiner Histoire des Variations des églises protestantes, Paris 1680, l. 11, t. 2, p. 119 ss. in höchst eindrucksvoller Weise die Schwächen dieser Beweisführung aufdeckte und mit großer Gelehrsamkeit nachwies, daß „les Vaudois d'à présent ne sont pas prédecesseurs, mais sectateurs des Calvinistes", p. 191, obwohl alle namhaften protestantischen Kirchenhistoriker, Mosheim, Hist. eccl. 12. saecl. p. 2, c. 3, § 11; Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion 8[4], S. 106 ff.; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte 2, 2, § 86 die Unvereinbarkeit der ganzen Konstruktion mit der echten Ueberlieferung klar erkannten und der Bischof Charvaz von Pinerolo in einem eigenen Buche aufs umständlichste ihre Ungeschichtlichkeit darlegte, Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois, Paris 1836 (auch italienisch Torino 1838), konnte man doch des Truges nicht Herr werden, so lange man nicht das Beweismaterial Perrins und Légers einer kritischen Untersuchung unterzog. Dazu entschlossen sich zuerst zwei englische Gelehrte: Maitland, Facts and documents illustrative of the history of the ancient Waldenses, London 1832, und Todd, Discourses on the prophecies relating to Antichrist, Dublin 1840 und British Magazine 1841. Weiter führte dann die Untersuchung J. J. Herzog in dem Hallischen Programm De Waldensium origine 1848 und

in einem Aufsatze sur l'origine et les doctrines primitives des Vaudois, Revue de théologie et philosophie chrétienne 1850. Aber den Todesstoß erhielt die ganze Beweisführung Perrins und Légers erst durch A. W. Dieckhoff in dem epochemachenden Buche: Die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851. Hier wurden nicht nur die Fälschungen Perrins klar bewiesen, sondern zugleich zum ersten Male der Versuch gemacht, aus den unzweifelhaft echten Quellen, insbesondere den katholischen Polemikern, aber auch schon aus den Urkunden über die Pauperes catholici ein zutreffendes Bild von den Lehrern der mittelalterlichen Waldenser zu entwerfen. Dabei verkannte aber auch Dieckhoff noch den ursprünglichen Charakter der Stiftung des Valdes. Erst Karl Müller wies in seiner Schrift: Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts, Gotha 1886, überzeugend nach, daß Waldes nicht eine Sekte, sondern eine asketische Predigergenossenschaft gestiftet habe. Damit war allererst die Grundlage zu einer historischen Würdigung des Waldensertums gewonnen, aber doch nur die Grundlage. Nicht völlig geklärt war vor allem noch die Frage nach dem Ursprunge der sog. waldensischen Litteratur. Ja, diese einst so maßlos überschätzte Litteratur war trotz der Bemühungen J. J. Herzogs, Die romanischen Waldenser, Halle 1857 und Éd. Montet, Histoire littéraire des Vaudois du Piémont, Genève 1886, ihren relativen Wert zu erweisen, so völlig in Mißkredit geraten, daß man ihre Wertlosigkeit geradezu schon öffentlich feststellen zu dürfen glaubte, vgl. Karl Müller, ThLZ 1888, Nr. 14. Da veröffentlichte Wendelin Förster GgA 1888, 2, S. 753 eine Studie, in der er es höchst wahrscheinlich machte, daß das berühmteste und nach der vulgären Meinung am skrupellosesten verunechtete Produkt dieser Litteratur, die nobla leyçon, noch im 13. Jahrhunderte verfaßt sei. Damit ist, obwohl die von Förster verheißene „kritische Untersuchung der ganzen Waldenserlitteratur und endgiltige Lösung der Waldenserfrage" noch ausstehen, jene Frage doch in ein neues Stadium getreten. Es ist wenigstens soviel festgestellt, daß die waldensischen Handschriften nicht historisch wertlos sind, sondern einzelnes aus ihnen zur Charakteristik des alten Waldensertums benützt werden darf. — Die italienischen Reformierten, die sich heute noch als Waldenser bezeichnen, und ihre englischen und französischen Freunde haben lange gezögert, diese Ergebnisse der Forschung anzuerkennen. Erst Emilio Comba hat in seiner Storia dei Valdesi avanti la reforma, Firenze 1880, damit den Anfang gemacht. Aber ganz ist der alte, aus Legende, Fälschung und gelehrter Kombination merkwürdig gemischte Abstammungsmythus noch heute nicht überwunden.

Bibliographie: A. Muston, Bibliographie historique et documentaire de l'Israel des Alpes, Paris 1851 (sehr reichhaltig, aber trotzdem unvollständig); W. N. Du Rieu, Essai bibliographique concernant tout ce qui a paru dans les Pays — Bas au sujet des Vaudois et en leur faveur im Bulletin de la commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes t. 4, 2 livre, La Haye 1889 (123 Nummern); Todd, The books of the Vaudois, London 1885 (Uebersicht über die englische Litteratur); W. Meille in Bulletin 16, p. 48 ss.: Uebersicht über Waldenserhandschriften und Waldenserlitteratur in der kgl. Bibliothek zu Turin; Jean Jalla, Biblioteca Storica Valdese 1848—1898, 1. Autori Valdesi, 2. Autori non Valdesi in Bulletin 15, p. 160 ss. (die deutsche Litteratur unvollständig); die Société de l'histoire des Vaudois plant schon seit 1884 die Herausgabe einer vollständigen Bibliographie. Berichte über neue Bücher und neu entdeckte Hss. regelmäßig in ihren Bulletins.

Quellen. I. Mittelalterliche Zeit. A. Urkunden waldensischer Herkunft. Bibelübersetzung a) in französischer und provenzalischer Sprache, s. o. Bd III S. 125 ff.; vgl. außer der dort angeführten Litteratur G. Voigt, Bischof Bertram von Metz in Jahrbuch der Gesellschaft für lothring. Gesch. 5, S. 51 ff.; b) in waldensischer Sprache s. o. Bd III S. 139; c) in deutscher Sprache. Daß die Uebersetzung des sogenannten codex Teplensis nicht waldensischer Herkunft ist, ist durch Jostes über allen Zweifel erhoben worden, vgl. die Litteratur über die Kontroverse oben Bd III S. 64, 51 ff. Neuerdings hat A. E. Schönbach in seinen Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt SWA phil.-hist. Klasse 147 B (1903), S. 128 ff. wahrscheinlich zu machen gesucht, daß der in dem Kodex 2684 saec. 14 der Wiener Hofbibliothek überlieferte Psalter Kopie einer waldensischen Uebersetzung sei. Aber aus der Beobachtung, daß nach dem Passauer Anonymus die Waldenser wie der Autor dieses Psalters in Ps 67, 31 statt Increpa feras arundinis hirundinis lasen, folgt nur, daß beide Teile denselben schlechten Vulgatatext benutzten. Ebensowenig ist die Weglassung der Worte tradentur in manus gladii in Ps 62, 11 sowohl im lateinischen wie im deutschen Text ein sicherer Beweis, da die Hs. auch sonst von Auslassungen wimmelt. Was der Kodex sonst enthält, die Hymnen, das symbolum Athanasianum, sowie die Einrichtung des Textes für den Klostergebrauch widerspricht direkt der Annahme waldensischer Herkunft. Andere Urkunden: Rescriptum heresiarcharum Lombardie ad Leonistas in Alamannia, verfaßt nach Mai 1218, ed. Preger AMA dritte (historische) Klasse 13, S. 234 ff.; Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters 2, S. 42 ff., Kollation bei Müller, Waldenser S. 22 f., im folgenden citiert nach den Paragraphenzahlen bei Preger. Briefe lombardischer Waldenser und abtrünniger deutscher Brüder von ca. 1368: 1. Brief des Lombarden Johann und Genossen an die Brüder von St. Peter in der Au in Oesterreich, ed. Döllinger 2, S. 355 ff., in italienischer Uebersetzung Comba in Rivista Cristiana 15, p. 64—68, 120—125. 2. Wohl dieselben lombardischen Meister an die gleichen Adressaten, überliefert unter dem falschen Titel Regula secte Wal-

densium hereticorum in einem 1870 verbrannten Straßburger Manuskript von 1404 ed. Ch. Schmidt, ZhTh 22 (1852), S. 239 ff., als Belegstück in einer katholischen Polemik in einer Hs. von Klosterneuburg, ed. Döllinger 2, S. 351 ff. Dieser Brief ist wohl älter als der vorhergehende. 3. Antwort des abtrünnigen Bruders Johann (von Prag? vgl. Döllinger 2, S. 352; Johann Leser? ebd. S. 351), ungedruckt, nur ein Stück bei Müller, Waldenser S. 103, A. 1; 4. Buch des abtrünnigen deutschen Bruders Siegfried, Citate bei Müller, S. 118, A. 1, 126, A. 3, vgl. Comba a. a. O. p. 125. — Septem articuli fidei, zuerst erwähnt 1387, Inhalt und Reihenfolge nach dem Straßburger Ms. von 1404, waldensische Uebersetzung nach Genf 208 ed. Montet, Hist. littéraire des Vaudois p. 198 s.; vgl. auch Bulletin 4, p. 8 ss. Von den in den sog. waldensischen Handschriften zu Cambridge, Genf, Dublin erhaltenen Schriftstücken stammen sicher aus vorreformatorischer Zeit die Lehrgedichte: 1. Nobla leyçon ed. Perrin, Histoire des Vaudois; S. Morland, History of the Churches of Piemont p. 99—118; Léger, Histoire 1, p. 26 ss.; Raynouard, Choix des Poésies des Troubadours 1817, t. 2, p. 73—102; Monastier, Hist. 2, p. 246 ss.; Herzog, Die romanischen Waldenser S. 445—457; Fr. Apfelstedt in Herrigs Archiv 62 (1879), S. 274—288; Ed. Montet, La noble leçon, texte original etc., Paris 1888, vgl. dazu W. Förster in GgA 1888, 2, S. 753 ff. u. ö.; neue Ausgabe für die Romanische Bibliothek angekündigt von W. Förster. 2. La Barca; 3. Lo novel Sermon; 4. Lo novel Confort; Lo payre eternal; 6. Lo despreczi del Mont; 7. L'avangeli de li quatre sementz, sämtlich zum Teil herausgegeben von Raynouard 2, p. 103—133, vollständig mit einem 8. arg korrumpierten Poem L'oraczon nach Dublin Trinity 21, Tab. 5, Class. C von Giovanni Balma im Bulletin de la société de l'histoire des Vaudois 23 (1906), p. 1—55, neue Ausgabe für die romanische Bibliothek angekündigt von W. Förster. Von den prosaischen Stücken stammen aus vorreformatorischer Zeit wohl nur die unten unter IV, 2 angeführten sämtlich für die Geschichte der Genossenschaft sehr wenig bietenden Uebersetzungen kath. Werke. — Brief der Brandenburgisch-Pommerschen Waldenser an die Böhmischen Brüder aus dem Frühjahr 1480, erhalten nur in tschechischer Uebersetzung in der ungedruckten Historia fratrum Blahoslavs, deutsch bei Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhm. Brüder 1, S. 121, Nr. 18 und Wattenbach in ABA 1886, S. 88 ff. — Brief des Barben Bartholomäus Tertianus von Meana, detta della grossa mano, an die Waldenser des Val Pragelas, ed. Morland, History p. 180 ss.: nach Perrin verfaßt 1375. Aber bei Miolo, Historia p. 109 figuriert Tertian in der Liste der Barben hinter Giovanni Girardo di Meana, il quale andò poi a Geneva e fu stampatore, und vor Pietro Massone di Borgognia, der 1530 als Gesandter zu Farel ging. Er gehörte also dem ersten Drittel des 16. Jahrhunderts an, dazu stimmt der Inhalt des Briefs. Er weist in keinem Zuge über 1507 zurück, und über 1533 hinaus. — Das anonyme Libell gegen Innocenz IV. ed. Winckelmann, Acta imperii inedita nr. 48, 2 p. 520, ist nicht deutscher (Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 4, S. 822 f.), sondern italienischer Herkunft, vgl. die Italianismen rivalitas, azio, sinceritas, mungere = melken. Der Stil weist auf die Kanzlei des Peter de Vineis, nicht auf Waldenser.

B. Quellen katholischer Herkunft. 1. Walteri Map, Liber de nugis curialium distinctio I, c. 37 ed. Wright (Camden Society 1850), p. 64 ss., auch MG SS 27, p 66 ss., aufgezeichnet wohl kurz nach 1179. Chronicon universale anonymi Laudunensis, verfaßt ca. 1220 von einem Prämonstratenser der Diöcese Laon, SS 26, p. 247—449. Stephanus de Borbone, Tractatus de septem donis Spiritus Sancti c 342 s., ed. Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, Paris 1877, p. 290—297, c. 349—353, p. 307—314: verfaßt zwischen 1249 und 1261, benützt in der Vita Alexandri III., Muratori, Rerum Ital. SS 3, p. 447 ss. Sogenannter Passauer Anonymus, früher Pseudo-Reiner genannt, gedruckt z. T. bei Flacius, Catalogus testium veritatis ed. Francofurt. 1666, p. 641 ss.; Gretscher, Scriptores contra sectam Waldensem und Opp. 12, 2, p. 24 ss. hiernach im folgenden citiert), BM 25, p. 262 ss; ein Stück einer deutschen Uebersetzung saec. XIV. ed. H. Haupt, ZKG 23, S. 87 ff.: verfaßt um 1266 wahrscheinlich von einem Dominikaner der Diöcese Passau (zur Datierung vgl. Preger in AMA 13, S. 184 ff., 234 ff. und 18, 1, S. 30; ders., Geschichte der deutschen Mystik 1, S. 411 ff.; ders., Evangelium aeternum und Joachim von Floris S. 33 ff.). — Petrus Engelhardi de Pilichdorf (Professor zu Wien), Tractatus contra haeresin Waldensium ed. Gretscher, Scriptores contra sectam Waldensem und Opp. 12, 2, p. 50 ss., BM 25, p. 277 ss., vgl. Preger in AMA 13, 1, S. 188 f.; Huck, Dogmenhistor. Beitrag zu S. 18 ff., verfaßt. 1395. — Außerdem: Bernardus, abbas Fontis Calidi (Prämonstratenserabtei Fontcaud in der Diöcese Narbonne), Tractatus contra Vallenses et Arianos ed. Gretscher, Trias Scriptorum adversus Waldensium sectam und Opp. 62, 2, p. 196 ss., BM 24, p. 1585 ss.: verfaßt ca. 1188 (damals der Autor zuletzt erwähnt, sein Nachfolger begegnet zuerst 1193, vgl. Gallia christiana 6, 267, Karl Müller, Waldenser S. 141 f.); Alanus ab Insulis, Summa quadripartita adversus huius temporis haereticos l. 2, MSL 210, p. 371 ss.: verfaßt vor 1202, s. oben Bd I S. 284; Ebrardus Bethuniensis, Liber Antihaeresis c. 25 ed. Gretscher, Trias und Opp. 12, 2, p. 177 ss.: verfaßt ca. 1210, vgl. Huck, Dogmenhistorischer Beitrag S. 22 f. Die Briefe Innocenzs III. über die Pauperes catholici aus den Jahren 1208—1212 ed. Baluze l. 11, nr. 196—198; l. 12, nr. 17, 66—69; l. 13, nr. 63, 77, 94; l. 14, nr. 92, 90—94, 96, 146; vgl. Burchardi et Cuonradi, Chronicon Urspergense ad

1212/13 ed. Pertz in SS rerum Germanicum p. 99 s. Peter de Vaux-Cernay, Historia Simonis comitis de Monte-Forti c. 2, 6; ed. Duchesne, Hist. Franc. SS 5, p. 557, 561. Guilelmus de Podio s. Laurentii, Super historia negotii Francorum adversus Albigenses c. 8 s., ebd. p. 672. Caesarius Heisterbac. Dial. l. 5, c. 20: verfaßt 1220/1. Salvus Burce, „nobilis laicus, tamen et litterarum inscius“ aus Piacenza, Liber qui dicitur Supra Stella. ed. Döllinger, Beiträge 2, S. 62 ff.: verfaßt 1235; Moneta Cremonensis, Adversus Catharos et Valdenses, ed. Ricchini 1753: verfaßt ca. 1240, vgl. Müller S. 145 ff. Rainerus Sacchoni, Summa de Catharis et Leonistis ed. Martène et Durand, Thesaurus novus Anecd. 5, p. 1775 ss.; verfaßt um 1250. — 2. Zur Geschichte der französischen Waldenser: Concilium peritorum Avinionensium quo declaratur qui dicuntur credentes, Gutachten des Dominikanerpriors Johann von Avignon und Genossen für einen Prozeß gegen Waldenser in Arles, Hss. Wolfenbüttel 349, Cod. Helmstad. 315 f. 228, vgl. Müller, Waldenser S. 72: verfaßt 1235. Protokolle der Inquisition des Peter Cella von 1241/2, z. T. ediert von Lea, A history of the inquisition 2, p. 579 ss. Consultatio ad inquisitores des Erzbischofs Peter Arbelate von Tarragona und seiner Provinzialsynode von 1242, vollständig in der Doctrina de modo procedendi contra haereticos der Inquisition von Carcassonne und Toulouse von ca. 1280, ed. Martène-Durand, Thesaurus 5, p. 179 ss., vgl. Müller, Waldenser S. 72, 142 ff.; Douais, Les hérétiques du comté de Toulouse im Compte rendu du congrès international des Catholiques, Paris 1891 (Bericht über Msc. 209 der Stadbibliothek von Toulouse mit Nachrichten über 5638 Ketzerverhöre im Jahre 1245/6). Consultatio des Erzbischofs Peter Amelius von Narbonne und der Synode der Provinzen Narbonne, Aix, Arles zu Narbonne 1243 oder 1244, Mansi 23, p. 365 ss., vgl. Müller S. 72. — Urkundenformeln der Inquisition zu Carcassonne (?) aus der Zeit vor 1250, Hss. Wolfenbüttel 349 (Helmstad. 315), f. 239 ss., vgl. Müller ebd. Akten der Inquisition zu Carcassonne, Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts, Auszüge bei Döllinger 2, S. 1 ff., 30 ff. Das Stück S. 1 ff. auch bei Martène-Durand, Thesaurus 5, p. 1754 ss., vgl. Müller S. 166 ff. — Articuli in quibus errant moderni haeretici, verfaßt ca. 1300 in Histoire du Languedoc ed. Du Laurier t. 3, p. 986. — Auszüge aus den Protokollen der Inquisition im Languedoc Anfang des 14. Jahrhunderts ed. Döllinger 2. S. 97 ff. — Formulare aus dem Archiv der Inquisition zu Carcassonne, ebd. S. 286 ff. Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ab a. 1307 ed. a. 1323 ed. als Anhang Limborch, Historia inquisitionis Amstelodami 1692. — Bernardus Guidonis, Practica inquisitionis ed. Douais, Paris 1886: verfaßt ca. 1321, vgl. Müller S. 160 ff. — 3. Zur Geschichte der lombardisch-deutschen Gruppe: Salvus Burce, Moneta, Reiner Sacchoni, Passauer Anonymus s. o. unter 1. Frater David O. M. (von Augsburg), Tractatus de inquisicione haereticorum ed. Martène-Durand, Thesaurus 5, p. 1777 ss. nach einem schlechten und unvollständigen Texte, besser Preger in AMA 3. Kl. 18, 3, S. 204 ff.; ein Stück bei Döllinger 2, S. 515 ff. vgl. Müller S. 157 ff.: verfaßt zwischen 1256 u. 1272. — Berthold von Regensburg, Predigten gegen die Ketzer Auszüge bei A. E. Schönbach, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, Wiener Sitzungsberichte, Bd 147, Nr. 5. Inquisitio haereticorum facta Chremse (Krems in Oberösterreich) per dominum Ortolfum Müringarium decanum loci eiusdem, ed. Frieß, Oesterreichische Vierteljahrsschrift für kath. Theologie 11, S. 254 ff., verfaßt 1315. Götweiher Fragment von 1340 ed. Menčik, Výslech Valdenských ca. 1340 in SB. der kgl. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, Philos. Klasse 1891, S. 280 ff., vgl. Haupt in ZKG 14, S. 1 ff. ebd. S. 15 ff. einige auf die gleichen Prozesse bezügliche Urkunden. — Hermannus de Schilditz, O. fr. Aug., Tractatus contra hereticos Leonistas sive Pauperes de Lugduno, ungedruckt, vgl. H. Haupt, Religiöse Sekten in Franken S. 21: verfaßt 1342—1345. Johannes Leser (ehemaliger Waldenser), Schrift gegen die Waldenser, Hs. in Klosterneuburg, Auszug bei Döllinger 2, S. 351 ff., verfaßt ca. 1368. — Akten und Aufzeichnungen aus der Inquisition des Petrus Zwicker O. Coel. und Martin von Amberg von ca. 1380 bis ca. 1403: über Prozesse in Brandenburg und Pommern 1393/4 Wolfenbüttel cod. nr. 438, vgl. W. Wattenbach, Ketzergerichte in Pommern und der Mark Brandenburg SBA 1886, S. 47 ff.; ders., Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg ABA 1886, Nr. 3; über Prozesse in Oesterreich, Steiermark, Ungarn: 1. Notat über die Meister der Sekte im Jahre 1391/2 ed. Frieß in Oesterr. Vierteljahrsschrift 11, S. 257 ff.; Döllinger 2, S. 367 ff. 2. Bericht des Inquisitors Petrus an die Herzöge Wilhelm und Albrecht von Oesterreich 1395 ed. Frieß, ebd. 11, S. 262 ff.; Preger AMA (3. Kl.) 13, S. 246 ff.; Döllinger 2, S. 305 ff. 3. Brief der Herzöge Albrecht und Wilhelm 1397 ed. Frieß a. a. O. 11, S. 271 f. 4. Prozesse gegen Waldenser in Oesterreich 1398 ed. Döllinger 2, S. 346 ff.; H. Haupt, Waldensertum und Inquisition S. 117 ff. 5. Urteil gegen ungarische Waldenser 1401 ebd. S. 114 ff. 6. Refutatio und Index errorum ed. Gretscher, Scriptores und Opp. 12, 2, p. 87 ss.; BM 25, p. 302 ss.; in doppelter Fassung Döllinger 2, S. 331 ff. 7. Puncta sectae Waldensium ed. Döllinger in zwei Fassungen 2, S. 304 f. und S. 344 f. 8. De examinatione haereticorum und andere Formulare ed. Frieß a. a. O. 17, S. 252 f., 266—277; das erste Stück auch Döllinger 2, S. 301 ff. 9. Verzeichnis von 20 durch die beiden Inquisitoren bekehrten Meistern, Döllinger 2, S. 330 f. 10. Puncta quaedam haereticis proponenda ebd. S. 677 ff. 11. Hec sunt manifesta per conversos de secta Waldensium Bull. 4, p. 8 ss. (s. oben S. 802, 7). — Aus derselben Verfolgungszeit: Articuli heresium in Maguntia 1390 ed.

Döllinger 2, S. 620 f. Artikel der Augsburger Häretiker 1393, ebd. S. 363 f., auch Oefele, Rerum Boicarum SS 1, p 620. Articuli Petri de Kirn et Conradi Falken 1393 ed. Haupt, Der waldensische Ursprung des Kodex Tepl S. 36. Artikel der ungelaubigen laut. aus der Diöcese Eichstätt ed. Wattenbach SBA 1887, S. 519 ff.; Döllinger 2 S. 613 ff. Factum haereticorum, Akten über das Verhör der „Winkeler" zu Straßburg 1400, Auszüge bei Röhrich, Mt. aus der evangelischen Kirche des Elsasses 1855, 1, S. 38 ff., vgl. Müller, Waldenser S. 165 ff. Regulae Waldensium ed. Krone, Fra Dolcino S. 201. — Akten des Prozesses gegen die Waldenser zu Freiburg im Uechtland 1430, Auszüge bei Ochsenbein, Aus dem schweizerischen Volksleben des 15. Jahrhunderts 1881. — Prozesse gegen brandenburgische Waldenser 1458, vgl. Wattenbach SBA 1886, S. 53 ff.; ABA 1886, Nr. 3, S. 71—87. — Nachrichten über die märkische Verfolgung von 1479/80 ebd. S. 87—94. — Italien, Dauphiné, Provence: Tractatus de pauperibus de Lugduno, Stück eines Inquisitionsprotokolls aus einem Sammelwerke über die Ketzer von 1341, ed. Döllinger 2, 92 ff., vgl. Preger in AMA 3. Kl. 19, S. 641 ff.: verfaßt wohl bald nach 1231 (Ausbruch der großen Verfolgung in Deutschland und Italien) in der Lombardei. — Notat über Verfolgungen in Piemont 1297 bei Krone, Fra Dolcino S. 22. — Raynaldi Annales ad 1332 nr. 31; 1335 nr. 63; 1344 nr. 9; 1352 nr. 20; 1372 nr. 34; 1375 nr. 26 (päpstliche Briefe 2c. über Verfolgungen im Dauphiné); andere Aktenstücke bei Muston, l'Israel des Alpes 3, p. 341 s.; 1, p. 53 ss.; Fornier, Hist. gén. des Alpes maritimes 2, p. 211 ss. — Ordre donné par Jacques d'Achaïe d'arrèter plusieurs hérétiques du Val Luserne von 1354 ed. Rivoire im Bulletin 7, p. 38 ss. — Comptes financiers présentés en 1366 par François Chay, châtelain de Valcluson etc. vgl. Chorier, Histoire générale de Dauphiné 2, p. 391; Lombard, Pierre Valdo p. 23 ss. — Sentenz des Inquisitors Borelli gegen Häretiker von Valpute 2c. 1380, ed. J. Chevalier, Mémoire pour servir à l'histoire des comtés de Valentinois etc. im Bulletin de la Société dép. d'arch. et de statistique de la Drôme 1895, p. 129 ss. — Processus contra Valdenses in Lombardia superiori anno 1387 ed. Amati im Archivio Storico Italiano serie terza t. 1, 2, p. 16—52; t. 2, 1, p. 1—61; zum Teil auch bei Döllinger 2, S. 251 ff. — Brief des hl. Vincenz Ferrier an den General des Dominikanerordens vom 17. Dezember 1403, Acta SS Aprilis I, p 495. — Errors contra la fe catholica de Catharina Lauba de Thou en Corogna a. 1417 ed. Döllinger 2, S. 363 f. — Verhör des Philipp Regis, Locum tenens in Val S. Martino ed. Weitzecker in Rivista Cristiana 9, p. 364 ss.: aus dem Jahre 1451. — Albertus de Capitaneis, Origo Waldensium, ed. Allix, Some remarks p. 207 ss., englische Uebersetzung bei Morland p. 215 ss., französisch bei Léger 2, p. 23 ss.: verfaßt 1489; ders., Historiae regum a Pharamundo etc. epitome bei Chevalier l. c. p. 84 s. Akten aus der Inquisition des Cattaneo von 1487/8 ungedruckt, analysiert von Chevalier im Bulletin de la Drôme 1895, p. 41 ss., 77 ss. und öfter. Verhör des Barben Martin und Genossen 1492, ed. Allix, Some Remarks p. 307 ss., vgl. Bulletin 12, p. 111 ss. Verhöre im Valentinois 1492 ed. Columbi, De rebus gestis episc. Valentinensium et Diensium, Lugduni 1652, p. 200 ss., Verhör der Peyronnette 1494 ed. Allix p. 318 ss., vgl. E. Arnaud, Bulletin 12, p. 27 ss., 67 ss. Enquêtes sur les Vaudois de Pragelas etc. en 1495, deux volumes dans la bibliothèque du marquis de Seignelai, benutzt von Bossuet, Variations 2, p. 179 ss. Mémoire de Rostain d'Ancezune archevêque d'Embrun 1496—1501 ed. Perrin, Histoire 2, p. 140 ss. Processus contra Waldenses (der Thäler Freissinières, Cluson 2c.) 1506 ed. Döllinger 2, S. 365 ff. Ueber andere Urkunden derselben Zeit und Gegend vgl. Arnaud in Bulletin 12, p. 124 ss. — Claudius Seyssel, Erzbischof von Turin, Disputat. adversus errores et sectam Valdensium, Aug. Taur. 1520. — Brief des Barben Morel an Oekolampad aus dem Jahre 1530 ed. Scultetus Annalium evangelii passim per Europam decimo-quinto salutis partae saeculo renovati dec. II, Heidelbergae 1620, p. 295 ss.; Dieckhoff, Die Waldenser S. 363 ff. — 4. Beziehungen zu den böhmischen Brüdern: Auszüge aus böhmischen Quellen bei Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder 1, S. 87—140. Brief der böhmischen Brüder an die Waldenser vom 25. Juni 1533, Herminjard, Correspondance des réformateurs 3, p. 63 ss. J. Camerarius, Historica Narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia Heidelbergae 1605.

II. Neuzeit. 1. Anschluß an die Reformation. — Herminjard, Correspondance des réformateurs 9 voll.; Calvin, Thesaurus epistolaris, vgl. ZKG 25, S. 159; J. Camerarius, Lugubris narratio reliquiarum Valdensium et Albigensium Merindolii et in vicinis locis Provinciae in der Ausgabe der Historica Narratio Heidelbergae 1605, p. 303 ss. Beschlüsse der Synode von Angrogna Rivista Cristiana 4, p. 266 ss.; über die anderen Synoden der Folgezeit vgl. Bulletin 20, 21. Crespin, Histoire des martyrs, nouvelle édition par D. Benoit 1885. La campagna del conte della Trinità, Briefe, Ordonnanzen 2c., ed. Comba, Bulletin 21 u. 23. Lettere su i reformati di Calabria, Archivio Storico I[a] serie 9, p. 193 ss. La confessione di Fede della Chiesa Valdese ed. Comba, Firenze 1883 Andere Aktenstücke bei Perrin, Léger, Samuel Morland, The history of the Evangelical Churches of the Valleys of Piemont, London 1658; P. Allix, Some remarks upon the ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piemont, London 1690; new edition., Oxford 1821.

2. Von 1571—1906. — Ueber die glorieuse rentrée: Journal de l'expédition des

Vaudois par Raynaudin (?), Bulletin 5, p. 10 ss.; Relation du capitaine Robert, ebd. 9, p. 27 ss. Henri Arnaud, Histoire de la glorieuse rentrée des Vaudois dans leurs Vallées 1710 (Hauptverfasser: Raynaudin); neue Ausgabe Pignerol 1880; auch englisch 1827, vgl. Bulletin 5. Aktenstücke: Raccolta degli editti delli duchi di Savoia promulgate sopra gl' occorenti delle Valle di Luserna, Perosa, S. Martino etc., Torino 1679. F. C. v. Moser, Aktenmäßige Geschichte der Waldenser &c. im Herzogtum Württemberg insbesondere, Zürich 1798; W. Dieterici, Die Waldenser und ihre Verhältnisse zu dem Brandenburg-Preußischen Staate, Berlin 1831. Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins über die Waldenserkolonien in Deutschland — Walldorf in Hessen-Darmstadt Nr. 1, 8, Nr. 8, 9; Perosa in Württemberg und Dornholzhausen am Taunus Nr. 3, 5, 6, 10; Rohrbach, Wembach, Hahn im Darmstädtischen Nr. 4, 1, 2, 9, 10; Pinache in Württemberg Nr. 6, 3, 4; Schönenberg in Württemberg Nr. 9, 1, 10; Württembergische Kolonien im Allgemeinen Nr. 11, 10; Waldenser in Hamburg Nr. 11, 10; Waldensberg im Isenburgischen Nr. 12, 4—6, 9, 10; vgl. A. Rößger in Württemberg. Jahrbücher für Statistik 1890/1, Bd 2, S. 137 ff.; 1893, S. 261 ff. Viel urkundliches Material auch in den Proceedings of the Huguenot society, in der Rivista Cristiana, im Bulletin de la société d'Histoire des Vaudois.

Litteratur: Gesamtdarstellungen: die ältesten s. oben S. 799, 35 ff. dazu die älteste deutsche: „Waldenser Chronick, von dem 1160. bis 1655. Jahr. Getruckt (zu Schaffhausen) in dem MDCLV Jahr“: auch holländisch Cronick der Waldensen, Amsterdam 1656. Ferner: Peter Boyer, The History of the Vaudois, London 1692 (auch französisch); Rieger, Die alten und neuen böhmischen Brüder, Stuttgart 1734; M. Schagen, Historie der Cristenen Waldensen, Harlem 1765; J. F. Martinet, Kerkelijke Geschiedenes der Waldensen, Amsterdam 1775, 3. ed. 1826; Brez, Histoire des Vaudois 2 voll., Paris 1796. Die Werke von C. von Moser und Dieterici oben Z. 5; William Jones, History of the Waldenses, 2 voll., London 1882; Antoine Monastier, L'histoire de l'église Vaudoise, 2 voll., Genève 1847, Supplément, Toulouse 1850; auch englisch, London 1848, und holländisch, Rotterdam 1851; Alexis Muston, L'Israel des Alpes, 4 voll., Paris 1851, 2e éd. Paris 1879, auch englisch, London 1852, deutsch in einem Bande, Duisburg 1857, schwedisch in 1 Bd, Stockholm 1865; ders., Histoire populaire des Vaudois, Paris 1862; Chr. U. Hahn, Geschichte der Waldenser und verwandter Sekten, 2 Bde, Stuttgart 1847; F. Bender, Geschichte der Waldenser, Ulm 1850; Amédée Bert, I Valdesi, Torino 1849; Hudry-Menos, L'Israel des Alpes, Revue des deux mondes 1867—69, holländische Uebersetzung: Het Israel der Alpen, Amsterdam 1870; J. A. Wylie, History of the Waldenses, Edinburgh 1880; A. Bérard, Les Vaudois, Lyon 1892. All diese Autoren folgen der neu-waldensischen Legende, sind also nur für die nachreformatorische Zeit brauchbar. Kritischer: E. Comba, Valdo ed i Valdesi avanti la Reforma, Firenze 1880, dasselbe Werk auch französisch Florence 1887, englisch 1889; ders., Storia dei Valdesi, Torino 1893 (populär); ders., Histoire des Vaudois, 2 voll. Florence 1898, 1901; G. Jalla, Compendio di storia valdese, Firenze 1902. Eine allen Ansprüchen genügende Darstellung fehlt.

Zur Geschichte der Waldenser im Mittelalter: Ueber die Werke von Charvaz, Dieckhoff, Herzog, Karl Müller s. oben S. 801. P. Jas, Disputatio academica de Valdensium secta ab Albigensibus bene distinguenda, Lugd. Bat. 1834; B. Tron, P. Valdo, Pinerolo 1879 (unkritisch); A. Hausrath, Weltverbesserer im MA., 3. Bd, Leipzig 1895; F. Tocco, L'eresia nel medio evo.; H. Ch. Lea, A History of the Inquisition of the Middles Ages, 3 voll. Bd 1 jetzt auch deutsch, Bonn 1905; Chr. Huck, Dogmenhistorischer Beitrag z. Gesch. d. Waldenser, Freiburg 1897; P. Melia, The origin, persecutions and doctrines of the Waldenses, London 1870; W. Preger, Beiträge zur Gesch. der Waldesier im MA., AMA 3. Kl. 13, 1, S. 179 ff.; ders., Ueber das Verhältnis der Taboriten zu den Waldensern des 14. Jahrhunderts ebd. 18, 3. Kl., Bd 1; ders., Ueber die Verfassung der französischen Waldesier in der älteren Zeit, AMA 3. Kl. 19 (1890), 3. Abt.; H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Festgabe zur dritten Säkularfeier der Universität Würzburg, 1882; ders., Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland, Freiburg 1890; ders., Neue Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Waldensertums, HZ NF 25, S. 39 ff.; ders., Husitische Propaganda in Deutschland im Histor. Taschenbuch N. Folge, 7. Bd; ders., Deutsch-böhmische Waldenser um 1340 in ZKG 14, S. 1 ff.; Vinay, Vaudois du Bas-Rhin in Bulletin 3; R. Breyer in ZKG 12, S. 404 ff. (Waldenser u. Arnoldisten); W. Wattenbach, Ueber Ketzergerichte in Pommern und der Mark Brandenburg, SBA 1886, S. 47 ff. Nachträge dazu SBA 1887, S. 517 ff. und SBA 1888, vgl. ABA 1886 Nr. 3; J. Heidemann, Gesch. der Reformation in der Mark Brandenburg 1889, S. 54 ff.; Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhm. Brüder, 1. Bd: Der Verkehr der Brüder mit den Waldensern, Prag 1878, 2. Bd: Peter Chelčický und seine Lehre, Prag 1882; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 4. Bd; A. E. Schönbach s. o. S. 801, 49; N. Chorier, Hist. du Dauphiné 1. 2, 1671; ders., Estat publique du Dauphiné 3 voll., 1671; J. A. Chabrand, Vaudois et Protestants des Alpes, Grenoble 1886; L. Brunel, Les Vaudois des Alpes françaises, Paris 1888; J. Chevalier, Memoire historique sur les hérésies du Dauphiné, Valence 1890; E. Arnaud, Histoire des persécutions endurées par les Vaudois du Dauphiné au XIIIe, XIVe et XV siècles im Bulletin le l'hist. Vaud. 12, p. 17—140; R. Rivoire, Les colonies Provençales et Vaudoises de la

Pouille ebd. 19, p. 48—62; ders., Storia dei Signori di Luserna, Bulletin 11, 13, 14, 17, 20; M. A. Rorenco, Breve narratione dell' introduttione degli Heretici delle Valli, Torino 1632; J. Jalla, Notice historique sur le S. Ministère et sur l'organisation ecclésiastique des Vallées in Bulletin 14, p. 3—22; 16, p. 1 ss.

Ueber die waldensische Litteratur: Dieckhoff, Herzog, Melia s. oben S. 801 u. 805, 46; E. Montet, Histoire littéraire des Vaudois du Piémont, Paris 1885. Ebd. p. 1 ss. eine Uebersicht über die Hss.; über die berühmtesten, die sechs in der University Library in Cambridge vgl. Bradhaw bei Todd, The books of the Vaudois, London 1865, p. 210 ss; G. v. Zezschwitz, Die Katechismen der Waldenser und Böhm. Brüder, Erlangen 1863; J. Müller, Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder in Kehrbachs Mon. Germ. paedagogica 4 (1887); W. Förster oben S. 801, 19; Goll, Die Waldenser und ihre Litteratur in Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung 9, S. 326—351. Sprache: A. Barth, Laut- und Formenlehre des Waldensischen, Romanische Forschungen 7, Heft 3. 1893; G. Morosi, L'odierno linguaggio dei Valdesi del Piemonte in Ascoli, Archivio Glottologico Italiano 11, p. 309—380 mit zwei Anhängen über den Dialekt von Guardia-Piemontese in Kalabrien p. 381—383 und über den Dialekt von Neu-Hengstett und Pinache-Serres in Württemberg p. 393—398 nebst zahlreichen Belegen p. 398—415; 12, p. 28—32; vgl. auch Roque-Ferrier, Les provençaux d'Allemagne et le langage de Pinache-Serres in: Occitania t. 1.

Neuere Zeit: E. Arnaud, Histoire des premières persécutions des Vaudois Luthériens du Comtat Venaissin et de la Provence in Bulletin 8 u. 9; ders., Histoire des protestants de Provence, Paris 1884; E. Comba, L'introduction de la réformation dans les vallées im Bull. de la société de l'histoire du protest. francais 43, p. 7 ss.; Luigi Amabile, Il santo Officio della inquisizione in Napoli, Città di Castello, 2 voll., 1892; Art. Muston, Giovan Luigi Paschale, Palermo-Torino 1893; K. H. Klaiber, H. Arnaud², Stuttgart 1889; Comba, H. Arnaud, 1889; Festschrift zur 200jährigem Gedenkfeier der Glorieuse Rentrée Bulletin nr. 6 (1880); A. de Rochas, Les Vallées Vaudoises, Paris 1881 (Kriegsgeschichte); F. Corito, Le guerre Valdesi, Esttrato della rivista militare Italiana 1891; W. Meille, Le reveil de 1825 dans les vallées, Turin 1893; William Stephen Gilly, Narrative of an Exursion to the Mountains of Piemont, London 1827; ders., Waldensian Researches, London 1831; Mayerhoff, Die Waldenser in unseren Tagen, 1834; A. Deißmann, Waldenser in der Grafschaft Schaumburg, Wiesbaden 1884. Weiteres siehe Rivista Cristiana und Bulletin.

I. Die Anfänge 1176—1218. — 1. Name und Ursprung. Unter dem Namen **Waldenses**, auch **Valdesii, Vallenses, Leonistae, Insabbatati, Sabbatati, Xabatati, Ençabots** (von dem seiner Herkunft nach dunkelen Wort sabot = Schuh, insbesondere Holzschuh, vgl. Diez, Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen sub voce), **Sandaliati, Sotularii, Cotularii** bekämpfen die katholischen Polemiker seit den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts einen asketischen Predigerverein, als dessen Stifter sie übereinstimmend den Lyoner Kaufmann **Valdes** (so Map) oder **Valdesius** resp. **Valdexius** (so **Rescriptum** c. 3, 4, 6, 15; Salvus Burce, Moneta) oder **Gualdensis** (so Burce p. 74) bezeichnen. Die Angehörigen des Vereins selber nennen anfangs nur die französischen Genossen **societas Valdesiana, socii Valdesii, Rescriptum** c. 17, 21, 22, 26; 7, 13—17. Der offizielle Name des Vereins ist dagegen **pauperes spiritu**, vgl. **Rescriptum** c. 1, Stephan von Bourbon c. 333 p. 280, Passauer Anonymus c. 5 p. 28 C, später auch **pauperes Christi**, vgl. Akten von Carrassonne Döllinger 2, S. 10, oder einfach **Pauperes** mit oder ohne den Zusatz **de Lugduno**, resp. **de Lombardia**, ebd. und Salvus Burce, Moneta. — Über den Stifter und die Stiftung erfahren wir aus den Kreisen der **Societas** selber sehr wenig. Aus der einzigen waldensischen Urkunde des 13. Jahrhunderts, dem **Rescriptum** von 1218, ergiebt sich nur, daß Waldes im Mai 1218 nicht mehr am Leben und ein Mann von rücksichtsloser Entschlossenheit war. Über seine Vorgeschichte und Bekehrung finden sich einige dürftige Nachrichten erst in dem Schreiben der lombardischen Armen Johann, Girard, Peter und Simon aus dem J. 1368 bei Döllinger 2, S. 355 ff., aber diese Nachrichten, alsbald verwertet von den katholischen Polemikern Johann Leser, ebd. S. 351 ff., und Peter von Pilichdorf ed. Gretscher Opp. 12, 2, p. 51, sind unbrauchbar. Wir sind somit für die Geschichte des Waldes ganz auf die katholischen Berichterstatter des 12. und 13. Jahrhunderts angewiesen. Von diesen gehen nur drei auf die Sache ein: der Laoner Anonymus, Stephan von Bourbon und der Passauer Anonymus.

Der Laoner Anonymus berichtet zum Jahre 1173 Folgendes: der Lyoner Kaufmann Waldes hört eines Sonntags (im Mai oder April des großen Hungerjahres — dies Jahr war das Jahr 1176, nicht 1173, vgl. darüber Robert von Auxerre, Chron. 1176 SS 24, p. 241; Fr. Curschmann, Hungersnöte im MA. S. 152 f.) einen fahrenden Sänger (ioculator, joglar) die Schlußstrophen des alten Sanges vom hl. Alexius vortragen (die chanson ist in verschiedenen Fassungen erhalten, vgl. Gaston Paris, La vie

de S. Alexis, Bibliothèque des hautes études, Sciences phil. t. 7). Tief ergriffen nimmt er den Joglar mit in sein Haus, um die Geschichte gründlicher kennen zu lernen. Am nächsten Morgen aber sucht er einen Magister der Theologie auf und fragt denselben: „welches ist der sicherste und beste Weg zu Gott?“ Der Magister antwortet korrekt katholisch mit einem Hinweise auf die Perikope vom reichen Jüngling: „willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, 2c.“ Darauf ist der Entschluß des Waldes gefaßt. Nach Hause zurückgekehrt, eröffnet er der Gattin, daß er gewillt sei, auf sein Hab und Gut zu verzichten. Doch soll die Frau einen Teil des Vermögens für sich behalten. Das vorhandene Geld und Hausgerät verwendet Waldes zum Teil dazu, um seine beiden kleinen Töchter in einem Kloster der Nonnen von Fontévreaud einzukaufen (ein solches Kloster hat es überdies in der Diöcese Lyon nicht gegeben), den weitaus größeren Teil aber läßt er den Armen zu gute kommen. Es bleibt aber noch ein Teil des Geldes übrig. Diesen Rest wirft er am Feste Mariä Himmelfahrt, mit den Worten: „niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon“, auf die Straße. Tags darauf nach der Rückkehr aus der Kirche bittet er einen seiner Freunde zum ersten Male um „ein Almosen um Gotteswillen“. Bald danach leistet Waldes ein förmliches Armutsgelübde. Das alles macht großen Eindruck. Im Laufe des nächsten Jahres — 1177 — folgen daher schon einige andere Lyoner Bürger seinem Beispiele. D. i. es entsteht eine neue, von Waldes geleitete Bruderschaft, welche die Übung der apostolischen Armut als nächsten Zweck betrachtet. Allmählich beginnen „die Armen“ privatim und öffentlich sua et aliena culpare peccata, d. i. aus der Gesellschaft der Armen wird eine Gesellschaft armer Prediger. Im Frühjahr 1179 begiebt sich dann Waldes zu dem Laterankonzil nach Rom. Papst Alexander III. bestätigt sein Armutsgelübde, aber er verbietet ihm und seinen Genossen zu predigen, falls sie nicht von den Priestern ausdrücklich dazu aufgefordert werden. Dies Gebot beobachten die Waldenser eine Zeit lang. Erst dadurch, daß sie dasselbe übertreten, werden sie vielen zu einem scandalum et sibi in ruinam. — Etwas anders lautet der Bericht Stephans von Bourbon. Die erste Ursache für die Bekehrung des Waldes war nach ihm eigentlich die Neugier. Waldes hört von den Evangelien. Er veranlaßt zwei Priester, ihm eine Übersetzung derselben in die Vulgärsprache zu liefern. Auf die gleiche Weise verschafft er sich später auch Übersetzungen von vielen anderen biblischen Büchern und von Sentenzen, d. i. Aussprüchen der Heiligen. Eines Tages entschließt er sich dann, die perfectio evangelica in der Weise der Apostel zu beobachten. Er verkauft alles, was er hat, wirft das dabei erlöste Geld in den Schmutz und beginnt auf den Straßen zu predigen. Viele ungebildete Männer und Frauen schließen sich ihm an und folgen seinem Beispiele. Da sie aber alle „Idioten“ sind, so lehren sie manche Irrtümer. Grund genug für Erzbischof Johann aux Blanches-Mains von Lyon (Johann wurde erst 1181 Bischof), den Waldesiern das Predigen zu verbieten. Aber die Prediger kehren sich nicht an das Verbot. Der Erzbischof belegt sie daher mit dem Bann und vertreibt sie aus der Diöcese Lyon. 1179 werden sie nach Rom citiert (concilium quod fuit Rome ante Lateranense, d. i. Lateranense IV. von 1215), und da sie auch da sich hartnäckig zeigen, von dem Konzil als Schismatiker verurteilt. Hierauf vermischen sie sich in der Provence und Lombardei mit andern Häretikern und werden daher ebenfalls für Häretiker erklärt. — Weit summarischer lautet der Bericht des Passauer Anonymus, Gretscher, Opp. 12, 2, p. 28 A: In einer Versammlung der maiores von Lyon bricht plötzlich ein Mann tot zusammen. Hierdurch erschreckt, verzichtet Waldes zu Gunsten der Armen auf sein Vermögen, lehrt die Armen, die dieserhalb zu ihm strömen, in freiwilliger Armut Christus und den Aposteln nachfolgen und beginnt alsbald, da er ein wenig gebildet ist, den Text des NTs in der Volkssprache vorzutragen.

Von diesen drei Berichten ist der erste und älteste der ausführlichste und für Waldes günstigste, ja er stellt zum Teil die Ereignisse in einem für ihn allzugünstigen Lichte dar. Beweis das älteste Zeugnis, das uns für die Geschichte der Waldensergemeinschaft zu Gebote steht: der Bericht des Walter Map über das Verhör der Valdesii auf dem Laterankonzil 1179. Danach haben die Valdesii Papst Alexander III. ein Buch präsentiert, welches den Psalter und viele andere Bücher A und NTs in der gallischen Volkssprache enthielt, und im Hinblicke darauf bei dem Papst um die Erlaubnis zur Predigt nachgesucht. Der Papst beauftragt mit der Erledigung dieses Gesuches eine Kommission von Juristen und Theologen. Ein Bischof, der derselben angehört, fordert Map auf, mit zwei Valdesii, qui sua videbantur in secta praecipui, ein Glaubensverhör anzustellen. Map fragt sie: „Glaubt ihr an Gott den Vater?“ Antwort: Ja. „An den Sohn?“ Ja. „An den hl. Geist?“ Ja.

An die Mutter Christi?" Ja. Darob großes Gelächter in der ganzen gelehrten Versammlung. Denn diese letzte Antwort bewies, daß die Waldesier völlig unwissend und daher zum Predigern untauglich seien. Verwirrt und beschämt ziehen sie sich zurück, ohne die gewünschte Ermächtigung erhalten zu haben. Hieraus ergiebt sich 1. Waldes ist 1179 nicht mit in Rom gewesen. 2. Der Papst hat den Waldesiern auch nicht in bedingter Form die Erlaubnis zur Predigt erteilt. In der Erzählung des Laoner Anonymus erscheinen also einige für „die Armen" besonders wichtige Thatsachen zu ihren Gunsten umgebogen. Diese Beobachtung sowie die auffällige Sympathie, die der Anonymus für die sektiererischen Humiliaten bekundet, beweist, daß der Anonymus eine aus den Kreisen der Waldenser oder der **pauperes catholici** stammende Überlieferung benutzt hat. Wir sind mithin berechtigt, diesen Bericht als relativ bestes Zeugnis an die erste Stelle zu setzen. Aber auch Stephan von Bourbon ist ein relativ guter Zeuge. Denn er beruft sich auf einen Gewährsmann ersten Ranges, den Kleriker Bernhard von Ydros, der einst im persönlichen Dienste des Waldes gestanden hatte. Was dieser Mann ihm über seinen Verkehr mit Waldes erzählt hat, darf vollen Glauben beanspruchen. Auch sonst ist sein Bericht noch relativ gut und brauchbar. Dagegen sind die Berichte des Passauer Anonymus und der Waldenser des 14. Jahrhunderts nur insoweit zu gebrauchen, als sie mit Stephan und dem Laoner Anonymus übereinstimmen. Hieraus ergiebt sich: 1. Die Bekehrung des Waldes — das **cognomen Petrus** taucht erst 1368 im Briefe des Johann auf, Döllinger 2, S. 358 — fällt in den April oder Mai des großen Hungerjahres 1176. 2. Waldes entschließt sich zuerst zu apostolischer Armut; erst als sich ein Kreis von Gleichgesinnten um ihn gesammelt hat, ergreift er den Beruf des apostolischen Wanderpredigers und verwandelt seine Genossenschaft, welche den Namen die „Armen" angenommen hat, in eine Bruderschaft armer Wanderprediger. 3. Wie sich der damalige Erzbischof Wichard von Lyon zu dem Unternehmen stellte, ist nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln. Da aber Map mit keinem Worte andeutet, daß die **Valdesii** 1179 vor das Laterankonzil citiert worden seien, und da nach seiner ausdrücklichen Angabe über ihr Gesuch von dem Konzil ernstlich verhandelt worden ist, so liegt die Vermutung nahe, daß Waldes aus freien Stücken sich an die Lateransynode gewandt hat und erst Erzbischof Johann aux Blanches-Mains gegen die neue Bruderschaft einzuschreiten wagte. Stephan hätte dann den Namen des ersten Verfolgers der Armen richtig angegeben und nur in der Chronologie sich geirrt. 4. Die Verhandlung auf der Lateransynode 1179 endete für die Armen ungünstig. Der Papst verbot ihnen wegen **defectus scientiae** das Predigen. 5. Trotzdem fuhren die Armen fort zu predigen. Zur Strafe dafür belegte sie Papst Lucius III. wohl auf Betrieb des Erzbischofs Johann von Lyon am 4. November 1184 von Verona aus mit dem Banne, Jaffé nr. 15109 **„Ad abolendam"**. Wahrscheinlich durch die eben damals in Verona zwischen dem Papste und Friedrich Barbarossa getroffenen Vereinbarungen ward der Erzbischof in den Stand gesetzt, die Waldenser aus seiner Diöcese zu vertreiben, vgl. Hauck, KG Deutschlands 4, S. 877 f. Die Austreibung der Armen aus Lyon fällt also wahrscheinlich erst in das Ende des Jahres 1184 oder in den Anfang des Jahres 1185. Aber inzwischen hatte die Bruderschaft auf einem anderen Boden bereits einen großen Vorsprung gewonnen.

2. **Bildung des lombardischen Zweiges und Ausbreitung der Armen.** Ungefähr zur selben Zeit, wie die französischen Armen, Frühjahr 1179, suchten die lombardischen Humiliaten in Rom um Bestätigung ihrer Ordnungen und zugleich um die Ermächtigung zur Predigt und zur Abhaltung religiöser Versammlungen nach, **Chron. Laud. SS 26, p. 449 s.** Aber auch ihnen ward das Predigen und die Vornahme anderer seelsorgerlicher Handlungen aufs strengste verboten. Vielleicht waren die Sendlinge beider Genossenschaften schon während des Laterankonzils miteinander bekannt geworden. Jedenfalls führte die Ähnlichkeit der Bestrebungen und die Gleichartigkeit des Schicksals alsbald zu einer Fusion zwischen Humiliaten und Waldensern. Ob alle Humiliaten sich Waldes anschlossen, ob nur ein Teil, läßt sich nicht mehr feststellen: die Quellen erlauben beide Annahmen, vgl. die Dekretale Lucius III, Jaffé nr. 15109: **qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur.** Jedenfalls aber war es eine nicht unbeträchtliche Zahl, die Waldes als Vorsteher anerkannte, den Namen **pauperes spiritu** und die apostolische Lebensweise der Waldenser annahm und zur apostolischen Wanderpredigt sich entschloß. Doch behielten die Übertretenden die Einrichtung bei, die als das charakteristische Merkmal des alten Humiliatentums gelten darf: die Sitte, die Brüder, welche zur Predigt und Seelsorge sich nicht tauglich fühlten, in asketischen Arbeitergenossenschaften zu vereinigen; s. oben Bd VIII S. 447 f. Art. Humiliaten.

Preger AMA 13, S. 209 ff. (hier ist der Zusammenhang zwischen lombardischen Armen und Humiliaten zuerst erkannt); Müller, Waldenser S. 56 ff. So bildete sich in der Lombardei ein zweiter Zweig der Waldensertums. Vorort dieses Zweiges war Mailand; hier zählten sie 1209 weit über 100 Genossen und Freunde, **Innocentii III. epist.** l. 12, nr. 17 vom 3. April 1209. Weiter begegnen sie uns in Cremona, ebd. l. 15, nr. 146 vom 10. August 1210, in Bergamo, **Rescriptum** c. 3, und wenigstens als Missionare sind sie anscheinend auch thätig gewesen in Pavia, Seregno (im Text Saragno) und Legnono bei Mailand, Moltrasio und Dongo am Komersee (im Text Dogno), Verona und Modena, vgl. ebd. c. 1, 4. Zu der Lombardei traten dann als weitere Missionsgebiete die Städte Liguriens, vgl. Innocenz III. l. 15, nr. 94, Piemont — 1210 in der Diöcese Turin vgl. die Urkunde Ottos IV. vom 25. März 1210, **Monumenta historiae patriae SS** 2, p. 488, Fréderieq, **Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae** I, p. 519 s — und spätestens seit Beginn des 13. Jahrhunderts die deutschsprechenden Gebiete des deutschen Reiches, nachweisbar sind sie 1211 in Straßburg, 1218 in Baiern und Österreich, 1231 in der Diöcese Trier, im Mainzischen, Hauck 4, S. 866 f. Die große Ketzerverfolgung, die damals durch ganz Mittel- und Süddeutschland wütete, war, **Alberici Chronicon SS** 23, p. 931, in erster Linie eine Waldenserverfolgung. — Inzwischen hatte aber auch die französische Stammgenossenschaft ihr Gebiet beträchtlich erweitert. Schon 1192 mußte man in Toul, 1199 1200 in Metz, 1203 in Lüttich gegen die „Wadoys" einschreiten, Belege S. 810, 20. Anfang des 13. Jahrhunderts zeigten sie sich in Flandern, vgl. die Schrift des Eberhard von Bethune. Aber wichtiger war für die Propaganda der Armen der Süden. In der Languedoc machten sie schon in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts den Bischöfen viel zu schaffen, vgl. die Schrift des Bernhard von Fontcaud. Nicht lange darauf erregten sie auch in Aragon und Katalonien Aufsehen (Edikt von Lerida von 1194). Ja, hier und in der Languedoc waren sie allem Anscheine nach um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts am verbreitetsten, zahlreichsten und einflußreichsten, vgl. Innocenz III. **Epist.** l. 11, nr. 196, l. 12, nr. 66, 68, 13, nr. 78, an den Erzbischof von Tarragona und seine Suffragane, 15, nr. 82 an den Bischof von Elna nr. 92 an den König von Aragon, nr. 91 an den Erzbischof von Marseille, l. 12, nr. 67, l. 13, nr. 63 an den Erzbischof von Narbonne und seine Suffragane; vgl. auch die Namen der Führer der **pauperes catholici** Duran von Huesca in Aragon Provinz Zaragoza, Duran von Najac, Wilhelm von Saint Antonin, beide Orte östlich von Montauban, Johann von Narbonne, Bernhard von Beziers, Raimund von St. Paul in Roussillon, ebd. l. 15, nr. 93, 96; 13, nr. 98; **Rescriptum** c. 15: **Berengarius de Aquaviva** = **Aigues vives** Diöcese Narbonne. Was die Schichten anlangt, aus denen die Armen hervorgingen, so hatten von Anfang an die Laien bürgerlicher oder bäuerlicher Herkunft unter ihnen das Übergewicht. Doch fehlte es nicht an Klerikern und **litterati**, vgl. Innocenz l. 11, nr. 196; l. 12, nr. 69, dazu die patristischen Citate in dem **Rescriptum** von 1218. Selbst Mönche scheinen sich hie und da ihnen angeschlossen zu haben, vgl. Innocenz l. 12, nr. 69. Auch unter den **amici**, den im bürgerlichen Leben verbleibenden Anhängern der Armen, finden wir keineswegs nur kleine Leute. In der Languedoc hielten sich z. B. die Frau und die Schwester des Grafen von Foix auf Pamiers zu ihnen, **Guilelmus de Podio** c. 8, in der Diöcese Metz traten die Ministerialen, in Straßburg ein Menschenalter später der angesehene Bürger Wann, in der Mainzer Diöcese selbst Grafen für sie ein, vgl. Hauck 4, S. 868, ja in Baiern glaubten sie ca. 1240 sogar auf die Zuneigung des Herzogs Otto II. (1231—1253) rechnen zu dürfen, David c. 27 p. 219; Riezler, Gesch. Bayerns 2, S. 227.

3. Maßregeln der Hierarchie und der weltlichen Fürsten gegen die Ausbreitung der Armen 1184—1218. Der päpstliche Bann gab den geistlichen und weltlichen Behörden das Recht, die Waldenser auszurotten. Aber es dauerte doch geraume Zeit, ehe die Verfolgung in Gang kam. Zu energischen Maßregeln entschloß man sich vorerst nur in Spanien. Hier erließ König Alfons II. schon 1194 von Lerida aus ein Ausweisungsedikt, das alle Personen, die sie hausen und hofen, speisen und tränken oder auch nur ihre **funesta praedicatio** anhören würden, mit Güterkonfiskation und der Strafe des Majestätsverbrechens bedrohte und jedermann gestattete, den Insabbatati allen Schaden anzuthun, ausgenommen Tod und Verstümmelung, abgedruckt von Pegna in **Eymerici Directorium Inquisitorum** II, q. 4 comm. 29 ed. Veneta 1607 p. 281. Diese Verfügungen wurden 1197 von Pedro II. auf dem Konzil von Girona erneuert und zugleich durch den Befehl verschärft, die Waldenser, wo man ihrer

habhaft werden könne, zu verbrennen; es ist dies die erste öffentliche Urkunde, in der der Feuertod von Staatswegen als Strafe der Ketzerei angeordnet wird, vgl. Pelayo, Historia de los Heterodoxos espanoles 1, p. 712s., Lea 1, p. 179. Inwieweit das Edikt vollstreckt wurde, ist noch nicht festgestellt. Jedenfalls hatten Krone und Kirche 5 in Aragon auch später noch mehrfach Anlaß gegen die Armen einzuschreiten. Mit ähnlicher Energie ging man in jener Zeit nur in Deutschland vor: hier wurden 1211 in Straßburg etwa 80 Waldenser und Waldenserinnen verbrannt, vgl. Annales Marbacenses ad 1215 SS 17, p. 174. Aber es scheint, daß diese erste blutige Verfolgung auch in Deutschland vorerst vereinzelt blieb. Weit schonender behandelte man die Armen in ihren 10 beiden Hauptmissionsgebieten, in Frankreich und Italien. In Mailand begnügte sich Erzbischof Philipp, wie es scheint, damit, ihre schola niederzureißen, Innocentii III. epist. l. 12, nr. 17. In Turin erwirkte Bischof Carisio zwar 1210 gegen sie ein kaiserliches Edikt, oben S. 809, 10, aber das wollte nicht viel besagen. In Pinerolo ward 1220 den Einwohnern zur Pflicht gemacht, keine Waldenser aufzunehmen, vgl. c. 54 des 15 Liber statutorum von 1220 ed. Augustae Taurinorum 1684, aber diese Verordnung fand, wie die Folgezeit lehrt, fast gar keine Beachtung. — Im französischen Sprachgebiete schritten zunächst nur einige Bischöfe gegen die Armen ein: In Lyon verjagte sie EB. Johann aus seiner Stadt und Diöcese. In der Languedoc zog Bernhard von Narbonne einige von ihnen vor Gericht, vgl. Bernhard von Fontcaud p. 196. In Lothringen 20 befahl Otto von Toul 1192 die Wadoys, wo man ihrer habhaft wurde, in Ketten zu legen und an das bischöfliche Gericht auszuliefern, vgl. Martène-Durand, Thesaurus I, p. 1182. In Metz griff Innocenz III. 1199/1200 persönlich ein, indem er zu ihrer Bekämpfung die Äbte von Citeaux, Morimund und Crista abordnete. Aber diese begnügten sich allem Anscheine nach damit, die französischen Bibelübersetzungen, die in den Kreisen 25 der Armen kursierten, verbrennen zu lassen, Alberici Chronicon ad 1200, SS 23, p. 878. Endlich in Lüttich ordnete Bischof Hugo 1203 die Auslieferung aller französischen und deutschen Bücher über die hl. Schrift an, vgl. Fredericq, Corpus docum. Inquis. nr. 63, t. 1, p. 63. Aber das war alles, was vorerst geschah. Erst als in Südfrankreich der große Albigenserkrieg ausbrach, ging man auch gegen die Waldenser mit 30 Bluturteilen vor: Die sieben Brüder, die 1214 zu Maurillac verbrannt wurden, sind, soviel wir wissen, die ersten Armen französischer Herkunft, die ihre Überzeugung mit dem Tode büßen mußten, vgl. Petrus Sarn. historia Simonis c. 74—78, Lea 1, p. 179. Im ersten Menschenalter ihres Bestandes sah sich die Genossenschaft des Waldes also nur in Spanien ernstlich gehindert. Anderwärts schritten geistliche und weltliche Be- 35 hörden nur vereinzelt gegen sie ein. Um so eifriger war man bemüht, sie auf friedlichem Wege zu gewinnen oder wenigstens ihre Sonderlehren zu widerlegen. Bernhard von Fontcaud, Alanus ab Insulis, Eberhard von Bethune verfaßten damals ihre Schriften gegen die Jünger des Waldes. In der Languedoc versuchte man durch Religionsgespräche sie wieder mit der Kirche zu versöhnen. Das erste dieser Gespräche fand vor 1191 statt. 40 Der Ort ist nicht überliefert. Fest steht nur, daß die Armen förmlich dazu eingeladen waren und sogar bei der Wahl des Schiedsrichters mitwirken durften. Dieser Schiedsrichter, Raimund von Daventria, sprach dann freilich den Katholiken den Sieg zu, vgl. über die Themata und das Ergebnis der Debatte die Schrift des Bernhard von Fontcaud. Ein zweites Gespräch fand 1206 auf dem Schlosse Pamiers statt. Es hatte zur Folge, 45 daß der aragonische Arme Duran von Huesca sich zur Unterwerfung verstand, falls man ihm erlaube, die Tracht und die Lebensweise der Armen beizubehalten, vgl. den Art. Pauperes catholici Bd XV S. 92. Bald sah sich die Kirche in der Lage, aus abgefallenen Waldensern einen neuen Verein armer Prediger zu bilden, der ihr bei der Bekämpfung der Häresie und des Waldes treffliche Dienste zu leisten versprach. Allein die 50 Hoffnungen, welche Innocenz III. auf die pauperes catholici gesetzt hatte, erfüllten sich nicht, a. a. O. S. 93.

4. Sezession der Lombarden. Wohl sehr frühe sind in der großen Genossenschaft „der Armen" Unstimmigkeiten zwischen Waldes und den Lombarden hervorgetreten. Waldes forderte die Auflösung der lombardischen Arbeitergenossenschaften. Die Lombarden 55 wollten sich dazu nicht verstehen, Rescriptum c. 6. Waldes gestattete den conversi bei Eintritt in den Stand der Armen eine schon bestehende Ehe zu lösen, die Lombarden waren der Meinung, daß dazu die Zustimmung des anderen Eheteils erforderlich sei, ebd. c. 9, 12. Die Lombarden wünschten das Abhängigkeitsverhältnis zu Waldes zu lösen und sich einen eigenen Vorsteher zu wählen. Waldes erklärte, daß er, so lange er lebe, 60 keinen anderen Vorsteher neben sich dulden wolle, ebd. c. 4. Die Folge dieser Miß-

helligkeiten war eine gefährliche Krisis und schließlich eine Spaltung der Genossenschaft. Ob bereits die Versöhnung eines großen Teils der Humiliaten mit der Hierarchie im Jahre 1201 durch jene Streitigkeiten veranlaßt war, ist nicht festzustellen. Jedenfalls erreichte die Krisis ihren Höhepunkt erst einige Jahre später ca. 1210 (Innocentii l. 12, nr. 17: Duran versucht noch 1209 nicht ohne Erfolg in Mailand unter den Armen zu wirken. Ebd. l. 17, nr. 93 vom 14. Juni 1210: Bernhard Primus [s. Bd XV S. 93,2], obwohl seiner Herkunft nach wahrscheinlich ein Südfranzose, entschließt sich in der Lombardei einen Verein von pauperes catholici zu stiften; vgl. Salvus Burce bei Döllinger 2, S. 64). Damals sagten die Lombarden Waldes den Gehorsam auf und wählten sich in dem homo idiota et absque litteris Johannes von Ronco (daher wohl der Ketzername Runcarii Passauer Anonymus c. 6 p. 70 G) einen eigenen Vorsteher. (Dieser Johannes ist vielleicht identisch mit dem Johannes, der in der waldensischen Überlieferung des 14. Jahrhunderts als Genosse des Waldes erscheint, vgl. den Brief bei Döllinger 2, S. 357, Peter von Pilichdorf a. a. O. p. 51).

Mit diesen inneren Streitigkeiten hängt es wohl zusammen, daß die Genossenschaft in jener Zeit verhältnismäßig so geringe Widerstandskraft gegen katholische Bekehrungsversuche erwies und eine große Zahl namentlich ihrer gebildeten Glieder durch Abfall verlor. Eben jener große Abfall und der anfangs nicht geringe Erfolg der pauperes catholici ließen aber den gemäßigteren Elementen in den beiden feindlichen Lagern eine Versöhnung um so wünschenswerter erscheinen. Der Tod der beiden Häupter, Waldes und Joh. von Ronco, vor Mai 1218, schuf den Friedensfreunden freie Bahn. Auf Antrag der Lombarden traten beide Teile zunächst wieder in schriftlichen Verkehr, darauf erschienen im Mai 1218 sechs Abgesandte der Stammgenossenschaft, darunter die derzeitigen beiden Präsidenten Petrus von Relana (?) und Berengar von Aquaviva (Aigues-vives, Diöcese Narbonne), in Italien, um mit sechs Deputierten der Lombarden in Bergamo den Streit beizulegen. Sie machten dabei den Lombarden sehr große Zugeständnisse, nur in zwei Punkten konnten und wollten sie nicht nachgeben. Sie forderten 1. Waldes und sein sonst unbekannter Genosse Vivet sollen auch von den Lombarden als „selig" anerkannt werden. Diese Forderung wurde abgelehnt. 2. Die Lombarden sollen die eigentümliche Abendmahlslehre, zu der sie erst jüngst gelangt sind, wieder aufgeben. Dies Ansinnen verstimmte jene um so mehr, als sie für ihre Lehre nur Duldung, nicht allgemeine Anerkennung beanspruchten. Die Verhandlungen wurden daher abgebrochen und nie wieder aufgenommen. Vielmehr trat jetzt eine völlige Entfremdung ja Feindschaft zwischen der Stammgenossenschaft und den Lombarden ein. Die Schuld an diesem Ausgange lag auf beiden Seiten: beide Teile konnten sich mit Recht Engherzigkeit vorwerfen. Aber die letzte Ursache des Zwiespaltes lag doch tiefer: in der Thatsache, daß die Lombarden schon eine Genossenschaft mit festen Ordnungen und ausgeprägtem Genossenschaftsbewußtsein gewesen waren, als sie mit den socii Waldesii sich vereinigten. Erwägt man das, dann versteht man auch die abweisende Schroffheit, mit der Waldes all ihren Wünschen entgegengetreten war. Seit 1218 waren Franzosen und Lombarden geschieden. Daß einzelne Franzosen trotzdem schon um 1240 wieder nach der Lombardei gingen, um Jahre, ja Jahrzehnte lang in der Schule der Lombarden zu Mailand zu studieren, vgl. Stephan von Bourbon c. 330 p. 280 s., daß der Maior minister der Franzosen, Joannes Lotaringius, Ende des 13. Jahrhunderts auch Italien bereiste, Döllinger 2, S. 109, und daß andrerseits Italiener gelegentlich in die französische Stammgenossenschaft eintraten, ebd. S. 108, und auch in der Lombardei das Urteil sich allmählich ganz zu Gunsten des Waldes verschob, vgl. den Brief des Johann und Genossen, Döllinger 2, S. 355 ff., ändert nichts an dieser Thatsache.

II. Ideal, Verkündigung, Verfassung der ältesten Waldenser. — So wenig wir von der Persönlichkeit des Waldes wissen, so fest steht, was er erstrebte: Rückkehr zur apostolischen Armut, danach Erneuerung des apostolischen Lebens überhaupt nach Maßgabe des Gesetzes Gottes, insbesondere der Apostelregel Mt 10 und Parallelen, oben S. 807. Ob er dies propositum auch schriftlich fixiert hat, wissen wir nicht. Überhaupt fehlt es uns sehr an guten direkten Nachrichten über die Ordnungen, die er geschaffen hat. Wir müßten daher verzichten, ein Bild von dem ältesten Waldensertum zu entwerfen, ständen uns nicht zwei ziemlich ergiebige indirekte Quellen zu Gebote: 1. die authentischen Mitteilungen Innocenzs III. über die pauperes catholici, denn diese sind nichts anderes als wieder mit der Kirche versöhnte Waldenser, denen der Papst, soweit es angeht, ihre alte Sitte und Organisation gelassen hat; 2. die Berichte über die französischen und lombardischen Armen in späterer Zeit. Nach 1218 hat ein regel-

mäßiger Verkehr zwischen ihnen nicht mehr stattgefunden. Man kann daher den Kanon aufstellen: alle Institutionen und Gebräuche, die man in der späteren Zeit sowohl bei den Franzosen, wie bei den Lombarden findet, gehen auf die Zeit vor dem Schisma, d. i. auf die Zeit des Waldes zurück. Beachten wir das, dann erhalten wir von der societas 5 des Waldes folgendes Bild:

1. Allgemeiner Charakter der societas. Die societas (vgl. hierzu Rescriptum c. 4, 7, 13, 15, 17, 26) der pauperes spiritu ist ursprünglich nichts weiter als ein asketischer Verein von Männern und Frauen, die der Welt entsagt, sich durch förmliche Gelübde zu apostolischer Armut und zur Ausübung des apostolischen Berufes 10 gemäß der lex Christi verpflichtet haben und als äußeres Abzeichen die apostolische Tracht tragen. Nur diesen Personen kommen die solennen Namen pauperes spiritu, fratres, sorores zu; in der lombardisch-deutschen Gruppe nennt man sie später auch magistri, magistrae, Meister, Meisterinnen, ja geradezu Apostel oder Zwölfboten oder Herren (vgl. Müller S. 11ff., 101f., Haupt in ZKG 14, S. 6). Nur sie sind Glieder 15 der societas, die nuper conversi, vgl. Rescriptum c. 5, oder Novellani (Tractatus p. 92) und die „Freunde", amici der societas, welche in die Welt bleiben, haben keinen Anteil an den Rechten und Pflichten der Brüder. Sie werden daher auch von den katholischen Polemikern zunächst nie Valdenses, Insabbatati, Sabbatati, Sandaliati, Sotularii, pauperes de Lugduno, Leonistae genannt. Sie stehen vielmehr zu der 20 societas ursprünglich in demselben freien Verhältnisse, wie der zahlende Anhang einer heutigen Missionsgesellschaft zu deren stimmberechtigten Mitgliedern und Arbeitern. Aber dadurch, daß der Verein aus der Kirche ausgestoßen wird, ändert sich noch vor dem Schisma von ca. 1210 sein Charakter. Indem Waldes sich noch vor 1210 als Bischof anerkennen läßt und für sich die Fähigkeit in Anspruch nimmt, das 25 Abendmahl zu konsekrieren, bereitet er schon selber die Umwandelung seiner Bruderschaft in eine Sekte oder Gegenkirche vor, Belege s. unten S. 816, 10. Befördert wird diese Entwickelung in der Folgezeit dadurch, daß die amici unter dem Drucke der Verfolgung sich immer enger als sektenartige Gemeinschaften zusammen und an die societas anschließen. Schon vor dem Schisma ist daher die societas nicht mehr ein bloßer Verein, 30 sondern ein Mittelding zwischen Verein und Sekte. Dem entspricht es, daß der Name Waldenses allmählich auch auf die amici übertragen wird, Beispiele für Deutschland aus dem Jahre 1266 der Passauer Anonymus p. 30E, für Frankreich Ausgabebuch Karls von Anjou für die Provence aus dem Jahre 1264 bei Sternfeld, Karl von Anjou S. 274, Akten von Carcassonne bei Döllinger 2, S. 12f.; für die Lombardei, Provence und 35 Deutschland Tractatus de pauperibus ebd. S. 92ff. Aber die katholischen Berichterstatter vergessen dann nie anzudeuten, daß die secta aus duo genera bestehe, den Valdenses proprie dicti oder perfecti, und den imperfecti, disciputi, credentes oder amici, die nach wie vor nicht sensu stricto zu der societas gerechnet werden, vgl. Döllinger 2, S. 11ff. S. 92ff., auch die Protokolle der Inquisition in der Diöcese Turin 40 von 1387/88 Archivio Storico Italiano serie terza t. 1, p. 33: item in Rocha Pyaca sunt omnes Valdenses et specialiter domus de Galdinis, ebd. 17: credentes Valdensibus etc. Die Tendenz, sich immer mehr von der römischen Kirche loszulösen und mit ihrem weltlichen Anhange eine selbstständige Gegenkirche zu gründen, ist also schon seit der Bulle Lucius' III. von 1184 im Schoße der societas vorhanden, 45 und sie bestimmt schon seit jener Zeit die Entwickelung der societas sowohl auf französischem, wie auf lombardischem und deutschem Boden.

2. Regel der ältesten societas. Die Voraussetzung für den Eintritt in die societas war von Anfang an die conversio im Sinne des mönchischen Sprachgebrauches, vgl. Rescriptum c. 5, d. i. der Verzicht auf das Privateigentum, auf den weltlichen 50 Beruf und Stand, die Lösung einer schon bestehenden Ehe, vgl. Regel der pauperes des Duran, Innocenz Epist. l. 11, nr. 116, Rescriptum c. 1, 12. Daran schloß sich wohl in den ersten Jahren sofort die receptio in die societas. Aber noch vor dem Schisma kam allem Anschein nach der Brauch auf, den nuper conversus oder novellanus eine Lehr- und Probezeit durchmachen zu lassen, die später in Frankreich fünf bis 55 sechs, im lombardisch-deutschen Zweige ein bis zwei Jahre währte und von den Novizen hauptsächlich zum Auswendiglernen des NTs und anderer biblischer Bücher verwandt wurde, vgl. Rescriptum c. 5 die Notiz über die nuper conversi, Tractatus bei Döllinger 2, S. 95, ebd. S. 132f. Erst nach dieser Probezeit wurde der nuper conversus zum sandaliatus, d. i. er ward auf einem commune feierlich unter die fratres 60 et sorores aufgenommen, vgl. Tractatus S. 95. Dabei gelobte er zu Anfang wohl

nur vollkommen arm zu sein — „nicht mehr für den kommenden Tag zu sorgen, kein Silber, Gold oder dergleichen außer dem täglichen Bedarf an Nahrung und Kleidung anzunehmen", 2. die Vorschriften des Evangeliums strenge zu beobachten, 3. die apostolische Tracht zu tragen, vgl. **propositum Durandi**. Wohl noch vor dem Schisma ist dazu getreten 4. das Gelübde der Keuschheit, vgl. für den französischen Zweig Döllinger 2, S. 133, für den lombardischen **Tractatus** ebd. 2, S. 96, Röhrig, Mitteilungen 1, S. 42. Später wurden sowohl bei den Franzosen, Döllinger 2, S. 105, wie bei den Lombarden, Röhrich a. a. O., überhaupt nur unverheiratete Personen aufgenommen. Endlich leistete der Novize 5. auch das Gelübde des Gehorsams gegen die Oberen, Döllinger 2, S. 96, 133. Was die apostolische Tracht anlangt, so bestand dieselbe zunächst allem Anschein nach nur in einem einfachen wollenen Rocke. Schuhe trugen die ältesten **pauperes** nicht, sie gingen barfuß, vgl. den Bericht Maps. Aber sehr frühe schon müssen sie sich entschlossen haben, kreuzweis gebundene, auf dem Rist mit einer eigentümlichen Schnalle oder einem Schildchen versehenen Sandalen anzulegen. Denn schon 1194 im Edikt von Lerida begegnet der Spitzname, den diese Sandalen den Armen eingetragen haben: **Insabbatati, Ençabots, Sabbatati**, vgl. **Sandaliati, Sotularii, Cotularii**, vgl. **propositum Durandi**; **Ebrard Bethun**. c. 25; über die **corona** oder das **scutum** auch Döllinger 2, S. 7 und danach **Bernardus Guidonis** p. 245. Sie selber legten, wie es scheint, auf dieses Kleidungsstück großen Wert, vgl. **Petrus Sarn**. c. 2 ed. Duchesne p. 556. Die Überreichung und Anlegung der Sandalen gehörte daher später zu dem solennen Aufnahmeritus, vgl. **Tractatus** S. 95 f.: **Efficiuntur sandaliati**. — In dieser Tracht zogen die „Armen" zu zweien und zweien als Wanderprediger von Stadt zu Stadt, von Land zu Land, vgl. Lc 10, 1 und den Bericht Maps. Ihren Unterhalt durch Arbeit sich zu verdienen, war ihnen ausdrücklich verboten, vgl. Alanus 2, c. 24, Eberhard c. 25 p. 177 ss. Was sie zu des Leibes Nahrung und Notdurft bedurften, sollten sie sich nach Vorschrift des Evangeliums Mt 10, 10 ff., 1. Ko 9, 7 ff., von ihren Freunden reichen lassen. Geldalmosen wiesen sie anfangs zurück, vgl. **propositum** des Duran. Unter den Speisen machten sie keinen Unterschied, aber auf das Fasten legten sie von Anfang an großen Wert (vgl. Eberhard c. 25 p. 180 f. **in ieiunando nobiscum estis**), sie übten es schon sehr frühe am Montag, Mittwoch und Freitag, vgl. für die Franzosen Döllinger 2, S. 9, für die Lombarden ebd. S. 367. Nicht minder hoch schätzten sie das Gebet, aber außer dem Tischsegen gebrauchten sie immer nur ein Gebet, das Vaterunser, das sie dafür um so häufiger zu sprechen pflegten, vgl. für die Franzosen Döllinger 2, S. 17, für die Lombarden Passauer Anonymus p. 30 E, Döllinger 2, S. 339, 345. Doch hielten sie sich dabei anfangs nirgends an die kanonischen Gebetsstunden, vgl. die Klage Innocenz III. über die Kleriker unter den Genossen des Duran, **epist**. 12, **nr**. 69, p. 337. Später beteten sie überall des Tages siebenmal. Nur vor dem Essen sprachen auch sie ein besonderes Gebet, den Tischsegen, vgl. den Text Döllinger 2, S. 11 f., **Tractatus** ebd. S. 94; für den französischen Zweig ist der Segen schon bezeugt in der **Consultatio Avenionensium** von 1235, für die Lombarden durch **Tractatus** a. a. O., vgl. Ochsenbein, Aus dem schweiz. Volksleben S. 186. Sehr frühe ist sodann in der **societas** wohl unter katharischem Einflusse der Brauch aufgekommen, jeden Eid im Hinblick auf Mt 5, 34 ff. abzulehnen, jede Lüge als eine Todsünde zu meiden, jedes Blutvergießen seis auch in gerechtem Kriege, ja selbst die Blutgerichtsbarkeit zu verdammen, vgl. Mt 5, 21 ff., 7, 1 ff., erster Zeuge Alanus II, c. 15—23. — Als ihre wichtigste Berufsaufgabe betrachteten die Armen die Predigt, vgl. Walter Map, Bernhard von Fontcaud, Anonymus von Laon. Erst nach ihrer Ausstoßung aus der Kirche begannen sie auch Beichte zu hören und das Abendmahl zu zelebrieren, erster Zeuge für beides Alanus II, c. 7 ss., und noch vor dem Schisma auch das Sakrament des Ordo durch Gebet und Handauflegung nach Vorschrift „des Gesetzes Gottes" 1 Ti, Tit, Akta zu vollziehen, vgl. für die Franzosen Döllinger 2, S. 109 ff., für die Lombarden Brief Morels bei Dieckhoff S. 364, die **summa brevissima** bei Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhm. Brüder 1, S. 118. Das Abendmahl wurde vielleicht zuerst öfters gefeiert, aber noch vor dem Schisma scheint man sich entschlossen zu haben, es nur einmal im Jahre, nämlich am Abende des Gründonnerstages, durch einen Bischof zelebrieren zu lassen (älteste Zeugnisse für Frankreich **Consultatio Avenionensium** von 1235 bei Müller S. 83, Protokolle des Inquisitors Petrus Cella von 1241/2 bei Lea 2, p. 334 [**cena in die Jovis**], c. 29, **Narbonne** 1243/4 **Mansi** 23, p. 364; für den lombardisch-deutschen Zweig Akten von Carcassonne bei Döllinger 2, S. 8; bestätigt durch das Notat **Errores Waldensium** von c. 1395 bei Döllinger 2, S. 339.

Der Ritus ebd. S. 7f.). Bei den Franzosen war es wohl von Anfang an üblich, daß bei der Feier außer ungesäuertem Brot und Wein auch Fisch genossen wurde, vgl. Döllinger 2, S. 116. Consultatio Avenion. 1235 bei Müller S. 84, Formeln von Carcassonne Nr. 8 ebd. S. 85 n. b., Protokolle des Petrus Cella von 1241/2 bei Lea 2, 5 p. 579 ss., und jenen beim Abendmahl gereichten Speisen scheint man dann hier schon frühe die Kraft zugeschrieben zu haben, Kranke gesund zu machen. Dies ergiebt sich als eigentliche Bedeutung des panis signatus oder benedictus klar aus den Protokollen des Petrus Cella, vgl. Akten von Carcassonne Döllinger 2, S. 8.

3. Verkündigung und Anschauungen der Armen. Die Predigt der 10 Armen war sehr einfach. Sie bestand in der Regel nur in Ermahnungen zur Buße („culpare sua et aliena peccata", Laoner Anonymus) und Rezitation längerer Abschnitte aus der hl. Schrift in der Volkssprache („firmans eis evangelia", Stephan von Bourbon p. 291). Besonderen Nachdruck legten sie dabei spätestens seit Beginn des 13. Jahrhunderts auf das Verbot des Eides, der Lüge, des Blutvergießens in der Berg- 15 predigt, Mt 5, 21ff., 24ff.; 7, 1ff., erster Zeuge Alanus II, c. 15ss. Die Häresien, die ihnen dabei nach dem Urteil ihrer katholischen Gegner unterliefen, dienten nur zur Einschärfung der Bußpredigt oder zur Verteidigung ihres Unternehmens gegenüber den Ansprüchen der Hierarchie: 1. Seelenmessen, Gebete, Almosen nützen den Toten nichts mehr, Bernhard von Fontcaud c. 9, propositum der pauperes catholici, etwas anders 20 Alanus 2, c. 12—14. 2. Ein Fegfeuer giebt es nicht. Alanus erwähnt diese Ansicht nicht ausdrücklich, auch nicht die Regel der pauperes catholici, aber die letztere setzt sie doch voraus, Bernhard giebt c. 10, 11 an, daß die haeretici darüber sich noch verschieden äußern; sicher bezeugt ist sie als gemeinsame Überzeugung aller alten Waldenser durch Rescriptum c. 15, vgl. Stephan von Bourbon c. 343, S. 295, Akten von 25 Carcassonne bei Döllinger 2, S. 107, Passauer Anonymus c. 5, p. 30 D. 3. Die bischöflichen Ablässe sind ungiltig, Alanus 2, c. 11, Stephan c. 343, S. 296, Passauer Anonymus c. 5, p. 29 E. 4. Nur den guten Priestern, welche das Leben der Apostel führen, ist man Gehorsam schuldig, Alanus II, c. 5—14. 5. Magis operatur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum quam ordo vel 30 officium. Obgleich die Armen keine katholischen Weihen besitzen, dürfen sie daher segnen, konsekrieren, binden, lösen, ebd. c. 8, propositum der pauperes catholici. Von hier aus ergaben sich notwendig 6. Zweifel an der Wirksamkeit aller von unwürdigen katholischen Priestern vollzogenen Sakramente, insbesondere des Abendmahls, doch waren die Armen noch 1218 über diesen Punkt zu keiner einhelligen Meinung gelangt, Rescriptum 35 c. 16ff. Auffälliger ist, daß sich in ihrer Mitte, wohl unter katharischem Einflusse, damals auch schon Bedenken gegen die Notwendigkeit der Taufe, der Kindertaufe im besonderen regten. Allein diese Bedenken wurden vorerst niedergeschlagen, vgl. ebd. c. 8, 12, Passauer Anonymus 28 H. Weiter lehrten sie: 7. das Gebet im Kämmerlein ist wirksamer als das Gebet in der Kirche, Bernhard von Fontcaud c. 12, und bestritten über- 40 haupt die besondere Heiligkeit der kirchlichen Kultstätten. Für all diese Lehren und für all ihre besonderen Gebräuche und Ordnungen suchten sie von Anfang an einen förmlichen Schriftbeweis zu führen. So beriefen sie sich für das Recht der Laienpredigt auf Ja 4, 17; Apk 22, 17; Mc 9, 38f.; Phi 1, 15; Nu 11, 29; für die Zulassung der Frauen zum Predigtamt auf Tit 2, 3f. und das Beispiel der Hanna Lc 2, für die Verwerfung 45 des Fegfeuers, der Seelenmessen und anderer Leistungen zu Gunsten der Toten auf Jo 12, 35; 2 Ko 5, 10; 6, 2; Ga 6, 10; Prd 9, 11; Ps 105, 1 u. s. w., vgl. Bernhard von Fontcaud. Gelegentlich verschmähten sie es nicht, auch katholische Autoritäten für sich anzuführen, vgl. Bernhard c. 4 und die Citate aus Cyprian, Hieronymus, Innocenz I., Gregor dem Großen in Rescriptum c. 24. Allein die Bibel stand ihnen von Anfang 50 an so hoch, daß die Lombarden bereits 1218 den Grundsatz aufstellten: jede credulitas und jede consuetudo müsse aperte per scripturam divinam bewiesen werden, vgl. Rescriptum c. 14 und daß alle Armen, auch die Franzosen in der Praxis dem Buchstaben der Bibel bis ins Einzelnste gerecht zu werden suchten. Darum beteten sie nur das Vaterunser, erklärten das Gebet im Kämmerlein für wirksamer, als das Gebet in der 55 Kirche, feierten Abendmahl nur am Abende des Gründonnerstags, nannten sich selbst pauperes spiritu und ihre Vorsteher maiores, vgl. Mt 20, 26 u. s. w. Ihr Biblicismus war also unbedingt und wurde im Laufe der Zeit bei der lombardisch-deutschen Gruppe immer unbedingter, aber er war doch gut mittelalterlich. Die Bibel galt ihnen genau so wie ihren katholischen Gegnern als Gesetzbuch und wurde durchaus als Gesetz- 60 buch von ihnen gebraucht. Gleichwohl bestand doch gerade in diesem Punkte ein großer

Unterschied zwischen ihnen und ihren Gegnern. Die Kirche betrachtete die Benutzung der Bibel geradezu als ein Reservatrecht der Hierarchie, Waldes der Laie als ein Recht und eine Pflicht aller Christen. Für die Hierarchie war die Bibel nie allein maßgebend, für die Waldesier ward sie schon im ersten Menschenalter ihrer Geschichte die **unica norma docendi et vivendi**. Darum legten sie von Anfang an so großen Wert darauf, die 5 Bibel in der Volkssprache zu besitzen. Waldes selbst besaß wahrscheinlich schon 1179 fast die ganze Bibel in provenzalischer Übersetzung, vgl. die Angaben Maps und Stephans von Bourbon. Dieser provenzalischen Übersetzung werden sich seine Jünger wohl auch in Katalonien und Aragon, in Nordfrankreich und Lothringen und vielleicht selbst in der Lombardei bedient haben. In Deutschland mußte man sich dagegen entschließen, die 10 hl. Bücher aufs neue zu übersetzen, vgl. schon den Befehl Bischof Hugos von Lüttich, alle französischen und deutschen Bücher über die Bibel auszuliefern, aus dem Jahre 1203, Fréderiq, **Corpus documentorum**, nr. 63, 1, S. 63, die Trierer Synode von 1231 bei Hartzheim, **Concilia** 3, S. 539, Passauer Anonymus c. 3, p. 26H: **novum et vetus Testamentum vulgariter transtulerunt**. Dabei passierten den Armen 15 freilich manche Mißverständnisse. Allein daß sie den Text nicht immer richtig verstanden, hinderte sie nicht ganze biblische Bücher wörtlich auswendig zu lernen und wörtlich auch ihren Zuhörern einzuprägen. Selbst unter ihren Freunden fanden sich daher bald Leute, welche ohne lesen und schreiben zu können, die Worte Jesu, die 40 Sonntagsevangelien, ja das ganze Buch Hiob und alle vier Evangelien wörtlich 20 aufsagen konnten, vgl. Passauer Anonymus a. a. O. und c. 8 p. 41E, Stephan von Bourbon c. 349 S. 308. Schon die Kinder begannen das Evangelium und die Episteln zu lernen, David c. 13, S. 213, Passauer Anonymus c. 5 p. 26E. Das zeigt zur Genüge, wie neu und wie wirksam diese Art der Verkündigung war. Was Waldes an sich erfahren, das erfuhren in der That durch seine Jünger jetzt zum ersten Male im 25 Mittelalter weite Kreise der Laienwelt: „welch ein unvergleichliches religiöses Denkmal die Christenheit in der Bibel besitzt“, vgl. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 4, S. 869.

4. Der Missionsbetrieb. In welcher Weise gingen die Armen nun bei ihrer Arbeit im einzelnen vor? Sie zogen zunächst öffentlich in ihrer apostolischen Tracht umher und predigten auf Straßen, Plätzen und selbst in den Kirchen, vgl. Stephan c. 342, 30 S. 292ff. In der Languedoc konnten sie an diesem Brauche bis tief ins 13. Jahrhundert festhalten, vgl. die Auszüge aus den Inquisitionsakten des Petrus Cella von 1241/2 bei Lea 2, S. 759ff. Anderwärts wurden sie schon frühe durch die Verfolgung genötigt, die apostolische Tracht abzulegen und ihre Arbeit im Geheimen zu betreiben, letzte Spur der apostolischen Tracht: Formeln der Inquisition von Carcassonne ca. 8 aus 35 den Jahren 1250—60 bei Müller S. 91. Sie erschienen dann in allen möglichen Verkleidungen, als Pilger, Büßer, Barbierer, Schuster, Erntearbeiter, Hausierer, ja sie führten wohl wie die wandernden Joglars verschiedene Kleider bei sich, um nach Bedarf bald in dieser bald in jener Gestalt auftreten zu können, vgl. Stephan c. 342, S. 393, 279, S. 231, David c. 8, S. 210, **Tractatus de pauperibus de Lugduno** Döllinger 2, 40 S. 97. Glückte es ihnen irgendwo Gehör zu finden, so suchten sie möglichst eine oder die andere Person von der Welt zu bekehren, d. i. zum Eintritt in den Stand der **conversi** zu bewegen, aus dem sie dann eventuell in den Stand der „Armen“ übertreten konnte, die übrigen **amici** oder Anhänger leiteten sie an sich regelmäßig zu **scholae**, Konventikeln, zu versammeln und in ihren Häusern ehrbar, ordentlich und fleißig zu leben, 45 namentlich aber vor dem Schwören und Blutvergießen sich zu hüten, vgl. **propositum der pauperes catholici**; **Rescriptum** c. 6; Innocenz l. 11, nr. 198. In der Lombardei veranlaßten sie die „Freunde“ zunächst wohl meist, in eine der asketischen Arbeitergenossenschaften einzutreten, die damals in Mailand und anderwärts bestanden, **Rescriptum** c. 6, 7. (Daß es sich hier wirklich um Arbeitergenossenschaften handelt, nicht 50 um bloße Verbände der **amici**, Hauck 4, S. 865 n. 3, folgt nicht nur aus dem Ausdrucke **congregaciones laborantium**, sondern auch aus den Worten c. 6: **si aliqua persona consilium pauperum petierit, volens in terreno labore manere, detur illi consilium secundum Deum et eius legem, si sola manere voluerit vel jungere se cum pluribus**). Diese **congregaciones laborantium** und 55 **scholae**, die bisweilen ein eigenes Versammlungslokal sich bauten (so in Mailand, Innocenz l. 12, nr. 17), bildeten anfangs die festen Stationen der Mission. Dazu traten noch im 13. Jahrhundert im lombardisch-deutschen Gebiet die **hospitia** oder **studia**, die Predigerherbergen, in denen zugleich die **conversi** herangebildet wurden, vgl. David c. 8, p. 210, Stephan von Bourbon c. 330, p. 280s., **Tractatus** bei Döllinger 2, S. 93f. 60

Ein solches „Studium" befand sich im 13. Jahrhundert z. B. in Mailand, Stephan a. a. O., vgl. Preger in AMA 19 3. Abt. Aber die **congregationes** waren, soweit sie aus der Gründungszeit stammten, wie es scheint, schon 1218 verschwunden (vgl. **Rescriptum** c. 6: **que tunc temporis erant in Italia**) und haben schwerlich sehr
5 lange bestanden. Denn sie erregten naturgemäß am leichtesten den Argwohn der Verfolger. Die **scholae** und **studia** dagegen bestanden fort. Doch verwandelten sich die ersteren allmählich überall in geheime Konventikel und fanden nicht mehr zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten statt, David a. a. O.

5. Die Verfassung. Die Regierung der **societas** lag bis zur Sezession der
10 Lombarden naturgemäß in den Händen des Waldes. Allein nach einer Überlieferung der Lombarden hätte man schon frühe dafür gesorgt, daß diese patriarchalische Stellung des Stifters eine rechtliche Grundlage erhielt. Die **universitas fratrum**, heißt es, übertrug Waldes das **regimen omnium**, indem sie ihn zum **praelatus** (Vorsteher) und zugleich zum **pontifex omnium** (Bischof) erwählte, **Moneta** l. 5, c. 1, § 4, p. 402ss. Ob
15 ein solcher Wahlakt — man müßte annehmen bei dem Anschlusse der Lombarden an die Stammgenossenschaft — wirklich stattgefunden hat, ist mehr als zweifelhaft. In der Regel behaupteten nachweislich auch die Lombarden, Waldes habe seinen **ordo**, sein Bischofsamt wie Moses, Paulus und alle anderen Apostel nicht von Menschen, sondern von Gott, **Moneta** l. c. Jedenfalls ergiebt sich aber aus der Stelle: Waldes ist nach
20 lombardischer Überlieferung nicht bloß **praelatus**, **praepositus** und **rector**, sondern zugleich Bischof der Armen gewesen und hat als solcher die Fähigkeit besessen, für die Armen auch Presbyter und Diakonen zu weihen. Da nun später nachweislich sowohl die Franzosen, vgl. die Akten bei Döllinger 2, S. 97 ff., wie die Lombarden, vgl. **Moneta** l. c., Passauer Anonymus c. 5, p. 306, c. 3, p. 276, Bischöfe, Presbyter und Diakonen
25 besaßen, so haben wir anzunehmen: die **societas** hat nach 1184 (Datum des päpstlichen Bannes), aber noch vor 1210 (Sezession der Lombarden), sich entschlossen, die drei **ordines** des Bischofs, Presbyters und Diakonen in ihrer Mitte neu zu begründen. Sie hat damals Waldes als Bischof anerkannt und dieser hat dann andere Armen zu Presbytern und Diakonen geweiht. Der Beweggrund zu diesem Schritte, durch den sich die **societas**
30 von der römischen Kirche schied, war wohl das Mißtrauen gegen die sakramentalen Handlungen der katholischen Priester. Daß man aber gerade nur jene drei **ordines** neu errichtete, ist wohl darauf zurückzuführen, daß „das Gesetz Gottes", die Bibel, nur eben die drei kennt. — Aber in welchem Verhältnisse stand das Bischofsamt zu dem Amte des **praepositus** oder **rector**, das **Rescriptum** c. 4 ausdrücklich bezeugt ist? Aus der
35 oben angeführten Stelle bei **Moneta** darf man schließen, daß Waldes bis zur Sezession der Lombarden die ganze **societas** als **praepositus** und Bischof regiert hat. Danach haben die Lombarden erst Johannes von Ronco (s. o.), dann einen gewissen Otto von Ramazelo(?) zum **rector** gewählt, vgl. **Rescriptum** c. 1: **6. O. de R. Dei gratia confrater pauperum spiritu.** Sie haben also an der monarchischen Verfassung festgehalten, sie
40 hatten bis Ende des 15. Jahrhunderts einen **summus pontifex**, der seit der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts in Apulien oder in Mittelitalien residierte, vgl. Akten der Turiner Inquisition von 1387/8 im **Archivio Storico Italiano serie terza t. 1, parte 2,** p. 39 (in Apulia), Verhör des Philipp Regis 1451 **Riv. Crist.** 9, p. 364 ff. (in Manfredonia), des Barben Martin aus dem Jahre 1492, **Bulletin** 12, p. 112 (ca. 1470
45 **in Cambro** (?) **in territorio papae**), **Origo Waldensium** 1469 bei Morland p. 215 (in Aquila). Trotzdem hören wir um 1266 von mehreren **episcopi** der Lombarden in der Lombardei wie in Deutschland, Passauer Anonymus c. 3, p. 27 C, c. 5, p. 30 C. In Frankreich ist um 1218 ein monarchischer Rektor nicht nachweisbar, sondern nur 2 jährlich wechselnde Prokuratoren, **Rescriptum** c. 15. Aber Ende des 13. Jahrhunderts begegnet
50 auch hier wieder ein auf Lebenszeit fungierender **maior minister**, Akten bei Döllinger 2, S. 108, daneben jedoch andere **episcopi** oder **maiores**, die zwar Ordinationen vornehmen, aber keine regimentlichen Befugnisse ausüben, a. a. O. Hieraus folgt: bischöflicher Ordo und Rektorat galten von Anfang an bei den Waldensern nicht als notwendig zusammengehörig. Der Ordo ward erworben durch die Ordination, der Rektorat durch
55 einen Wahlakt des **commune** s. u. S. 818,20 und die Beschreibung der Wahl und Ordination eines **maior minister** Döllinger 2, S. 98. Der Ordo verlieh ein **charisma**, nämlich die übernatürliche Befähigung, die Sakramente zu verwalten; diese Fähigkeit galt, wie in der katholischen Kirche, für unauslöschlich. Der Wahlakt verlieh keine übernatürliche Befähigung, sondern eine rechtliche Befugnis, als deren Verleiher das **commune**
60 galt, nämlich die Befugnis, die **societas** zu regieren. Demgemäß konnte das **commune**

auch das Recht in Anspruch nehmen, über die Art der Verwaltung und die zeitliche Dauer dieser Befugnis zu bestimmen. So erklärt es sich, daß das commune der Franzosen 1218 den Rektorat durch 2 jährlich wechselnde Prokuratoren verwalten ließ, später aber dies Amt wieder einem einzelnen Bruder auf Lebenszeit übertrug, und so versteht man auch daß das commune der Lombarden sich für befugt hielt, Waldes ca. 1210 den Rektorat 5 über die Lombarden zu entziehen und einen eigenen Rektor zu wählen. Aber wenn man auch Bischofsamt und Rektorat wohl unterschied, so legte man doch Wert darauf, daß der Rektor die Bischofsweihe besitze, vgl. Döllinger 2, S. 98 und S. 108, und so wird auch in der Lombardei der Rektor stets zugleich Bischof gewesen sein, vgl. oben S. 816, 40 über den summus pontifex in Apulien. — Über die Fakultäten und Befugnisse des Rektor- 10 bischofs, der Bischöfe, Presbyter und Diakonen erhalten wir erst in französischen Quellen aus dem Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts genauere Auskunft, Akten bei Döllinger 2, S. 8f., 97 ff., Bernardus Guidonis 3, c. 35, p. 136 ff. Aber da die Franzosen notorisch die konservativste Gruppe der Bruderschaft waren, so werden die hier beschriebenen Gebräuche und Regeln in ihren Grundzügen schon aus den Anfängen der 15 societas stammen. Die Änderungen, die im Laufe des 13. Jahrhunderts erfolgt sind, lassen sich, soweit sie für die Verfassung der societas wesentlich sind, leicht als solche erkennen. Der Diakon, auch minor und in Deutschland iunior genannt, ist danach nichts weiter als der Diener der Presbyter, Bischöfe und Rektoren, vgl. Döllinger 2, S. 109. Wenn demnach die Armen nach der Vorschrift des Evangeliums immer zu zweien wandern 20 und auftreten, so ist der eine der zwei in der Regel ein Diakon, der andere ein Presbyter, vgl. das Notat aus der deutschen Verfolgung von 1391, Döllinger 2, S. 398. Ursprünglich hat auch der Diakon das Recht gehabt, zu predigen und Beichte zu hören. Später ist wenigstens in Frankreich dies Recht den Diakonen entzogen worden. Der Presbyter hat das Recht in dem ihm von dem Rektor angewiesenen Bezirke zu predigen, Beichte zu hören, auch den 25 Tischsegen zu sprechen. In späterer Zeit gilt er auch, falls Bischöfe nicht vorhanden sind, für befugt, die Bischofsweihe zu erteilen. Daraus folgt, daß man der Presbyter- und Bischofsweihe im Grunde die gleiche Kraft beimaß. Ja, bei den lombardisch-deutschen Brüdern hat sich im 15. Jahrhundert das Bewußtsein davon, daß zwischen beiden Weihen ein Unterschied bestehe, völlig verloren, vgl. den Brief des Böhmen Michael bei Goll, Quellen 30 und Unters. z. Gesch. d. b. B. 1, S. 105. Der Bischof, in Frankreich später Maior oder Maioralis genannt, vgl. die katharischen Maiores, hat außerdem kraft seiner Weihe die Befähigung, das Abendmahl zu zelebrieren und Diakonen, Presbyter und Bischöfe zu ordinieren. Der rector, praepositus, in Frankreich später Maior omnium oder Maior minister genannt, hat außer den bischöflichen Fakultäten das Recht, das jährlich ein- 35 oder zweimal zusammentretende commune zu berufen und zu leiten. In Frankreich ist er später auch befugt, überall zu predigen und die Absolution oder das melioramentum zu spenden. Der Ritus der Ordination ist bei allen drei Graden sehr einfach: Sündenbekenntnis des Ordinanden (fehlt in den lombardisch-deutschen Quellen), Gebet des Vaterunsers und Übertragung des ordo durch Handauflegung, vgl. für Frankreich Döllinger 2, 40 S. 97 ff. (für die Lombarden ist die Handauflegung erst bezeugt durch Morel bei Dieckhoff S. 364; Tractatus p. 76 und Röhrich 1, S. 42 geben nur an, daß der Novize sich niederwirft, darauf von den Brüdern aufgehoben und durch das osculum pacis als Bruder anerkannt wird). In Frankreich besaßen um 1320 alle pauperes zum mindesten den Grad des Diakonen, Döllinger 2, S. 103, Bernardus Guidonis p. 137s. Ob 45 dieser Brauch auf die Zeit des Waldes zurückgeht, ist nicht festzustellen. — Zu diesen verschiedenen Klassen der Brüder trat nun noch die Klasse der „Schwestern", doch waren die Schwestern kaum je sehr zahlreich. In Frankreich entschloß man sich etwa zu Beginn des 14. Jahrhunderts Schwestern nicht mehr in die societas aufzunehmen, weil sie keinen geistlichen Grad erlangen konnten, Döllinger 2, S. 117, 144. Im lombardisch-deutschen 50 Gebiete lebten sie schon Ende des 13. Jahrhunderts nach Art der Beginen in der hospitia zusammen, hatten also die Wanderpredigt aufgegeben, Tractatus bei Döllinger S. 93f., vgl. Morel bei Dieckhoff S. 364. Am commune haben sie schwerlich jemals teilnehmen dürfen, vgl. Tractatus S. 95. — Nach dem Rescriptum war es zwischen Lombarden und Franzosen noch über die Anstellungsverhältnisse einer zweiten Klasse von 55 Gemeinschaftsbeamten zum Streite gekommen, der sog. ministri. Man einigte sich aber zu Bergamo über folgende Punkte: 1. Die ministri sollen von dem commune entweder aus den Reihen der nuper conversi oder der amici in rebus permanentes gewählt werden. 2. Es soll dem commune freistehen, sie auf Lebenszeit oder auf Zeit anzustellen. Daraus folgt: 1. Jene ministri üben den apostolischen Beruf nicht aus. 2. Unter jenen 60

ministri können demzufolge auch nicht die Diakonen, Presbyter und Bischöfe der societas gemeint sein. 3. Das Amt, das jene ministri bekleiden, muß ein Amt sein, das ihnen erlaubt, einen festen Wohnsitz zu behalten. Demnach waren 4. jene ministri Beamte der societas, welche im Auftrage und als Vertrauensmänner des commune
5 seis auf Zeit, seis auf Lebenszeit die scholae oder regelmäßigen Versammlungen der amici eines Ortes oder die Arbeitergenossenschaften, wo solche noch bestanden, leiteten und den wandernden Aposteln eventuell zur Hand gingen. Dies Ergebnis wird bestätigt durch die Beobachtung, daß die nuper conversi als besonders tauglich für dies Amt angesehen werden, also Leute, die noch nicht berechtigt waren, die apostolische Wanderpredigt
10 auszuüben, aber wohl geeignet erscheinen konnten, einen Vertrauensposten zu bekleiden. Jene Notiz beweist mithin, daß man schon vor 1218 versucht hat, die amici oder credentes zu organisieren. Inwieweit dieser Versuch geglückt ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber wir dürfen annehmen, daß fast überall da, wo uns scholae der Waldenser begegnen, ein von dem commune gewählter „Diener“ vorhanden war, der, falls es an einem
15 Apostel fehlte, die Erbauungsversammlung der amici leitete und die wandernden Apostel, falls sie das betreffende Gebiet berührten, mit Rat und That unterstützte. Major, Bischöfe, Presbyter, Diakonen hatten keinen festen Wohnsitz. Aber ein- oder zweimal im Jahre versammelten sich allem Anscheine nach von Anfang an alle oder doch alle älteren Mitglieder der societas oder die sandaliati, Tractatus p. 94, zum commune
20 oder zur Generalversammlung, von den katholischen Polemikern concilium oder capitulum genannt. So lange Waldes auch von den Lombarden als Oberhaupt anerkannt war, wird das commune hinter dem Maior ebenso zurückgetreten sein, wie im Minoritenorden vor 1221 die Pfingstkapitel an der Portiuncula hinter der Person des Franziskus. Seit dem Schisma aber nahm es in der Lombardei und nach dem Tode des Waldes
25 auch in Frankreich in starkem Maße teil an der Regierung der societas. Es entschied 1. über die Aufnahme neuer Brüder und Schwestern. Es wählte 2. die Vorsteher, 3. die „Diener“ der scholae. Es bestimmte, 4. welche Personen zu Diakonen, Presbytern, Bischöfen geweiht werden sollten. Es übte 5. auch Gerichtsbarkeit und erkannte eventuell auf Ausstoßung aus der societas. Es verhandelte 6. de statu omni sectae und
30 forderte von jedem Genossen Bericht über den Stand der Arbeit in seinem Missionsbezirke. Es entschied 7. in späterer Zeit auch über die Verwendung der gesammelten Almosen und Beiträge der amici, vgl. Rescriptum c. 4ss., Tractatus de pauperibus Döllinger 2, S. 95f. und danach Bernardus Guidonis p. 249. Als die Mission der societas sich ausdehnte, sah man davon ab, alle Brüder regelmäßig zum commune
35 zu berufen. Man war zufrieden, wenn aus den entfernteren Gebieten drei oder vier Delegierte erschienen, vgl. Tractatus de pauperibus Döllinger 2, S. 95. Aber die Einrichtung des commune selber behauptete sich trotz der Verfolgungen in dem französischen wie in dem lombardisch-deutschen Zweige bis zum Untergange des Waldensertums. Ihr hatte es die societas nicht zuletzt zu verdanken, daß sie trotz ihrer Zerstreuung und der
40 Feindseligkeit der offiziellen Kirche so fest zusammenhielt und so einheitlich bei ihrer Arbeit vorgehen konnte.

Aus alledem ergiebt sich: 1. Das Waldensertum hat schon im ersten Menschenalter seiner Geschichte seinen Charakter völlig geändert. Ursprünglich ein asketischer Verein innerhalb der römischen Kirche, entwickelt es sich seit 1184 zu einer Art Kirche
45 in der Kirche, ja zu einer Art Gegenkirche. Die Errichtung der drei ordines, die Inanspruchnahme der Bußgewalt, der Fähigkeit, das Abendmahl zu zelebrieren und den ordo zu übertragen, die schärfere Unterscheidung zwischen conversi (novellani) und Armen (perfecti), der Versuch, die amici fester zu organisieren, die Verwerfung des Eides, des Lügens, des Kriegsdienstes, der Blutgerichtsbarkeit, ja selbst, wie es scheint, der Ge-
50 brauch der Sandalen, das alles sind Neuerungen der Jahre 1184— ca. 1230, in denen sich deutlich schon die allmähliche Umwandlung des Vereins in eine Sekte spiegelt. 2. Manche dieser Neuerungen, die Verwerfung des Eides, des Lügens, des Kriegsdienstes, der Blutgerichtsbarkeit, aber auch eine ganze Reihe den Armen von jeher, wie es scheint, eigentümlicher Sitten und Vorstellungen, die Hochschätzung der Armut, die Beobachtung
55 dreier wöchentlicher Fasttage, die Befolgung der Apostelregel Mt 10, die Verwerfung aller Leistungen zu Gunsten der Toten, die Leugnung des Fegfeuers, der häufige Gebrauch des Vaterunsers (vgl. Bernardus Guidonis 5, 20, p. 239 ss.), ja selbst der Name pauperes (vgl. Evervini Steinfeldensis epist. ad Bernardum ed. Mabillon, Vetera Analecta 5, p. 452: nos pauperes Christi) finden sich schon bei den Katharern. Zufällig kann eine so
60 weitgehende Übereinstimmung nicht sein. Aber andererseits kann doch auch der Verein des Waldes

nicht bloß als eine Abspaltung des Katharertums betrachtet werden: er ist vielmehr sicher auf kirchlichem Boden entstanden und eine selbstständige Bildung, wie schon die alten katholischen Polemiker immer hervorheben. Dann bleibt nur die Annahme übrig, daß die Armen schon zu Waldes' Zeit nach der Ausstoßung aus der Kirche viel von den Katharern übernommen haben, so schon Stephan von Bourbon. Namentlich wird das von jenen oben genannten Neuerungen gelten. Noch mehr haben dann nach dem Schisma die Lombarden von den Katharern gelernt. Gleichwohl haben die Armen sich als Gegner der Katharer gewußt und wenigstens in Frankreich die Katharer bekämpft, vgl. die Akten bei Lea 2, S. 379 ff., und sind auch von der Kirche und den Polemikern stets von den Katharern unterschieden worden. 3. Das eigentlich Neue und Originelle in der Verkündigung und religiösen Praxis der Waldenser war der strenge Biblicismus, zu dem schon Waldes selber gelangt sein muß, vgl. Bernhard von Fontcaud. Was sie sonst an Grundsätzen, Idealen und Methoden besaßen, die Hochschätzung der Armut, des apostolischen Berufes, der Askese und anderes mehr, war dagegen weder neu noch originell, sondern mehr oder weniger Gemeingut all der vielen religiösen Neubildungen des Hochmittelalters. Dem entspricht die Bedeutung des Biblicismus für die Entwickelung der Bruderschaft. Sie verdankte ihm nicht nur ihre großen Missionserfolge, sie ward durch ihn im Laufe der Zeit auch immer mehr in Sitte und Anschauung von der römischen Kirche hinweggedrängt. Er war also geradezu die treibende Kraft ihrer Entwickelung. Aber er war noch mehr: er war zugleich ein neues religiöses Prinzip, dessen Einfluß seitdem in der religiösen Entwickelung immer wieder hervortritt, vgl. den gesetzlichen Biblicismus der Wiclifie, des Täufertums, des Reformiertentums, Quäkertums. So wenig man Waldes als einen Vorreformator bezeichnen darf, so wird man ihn im Hinblicke darauf doch als Anfänger einer neuen eigentümlichen religiösen Richtung betrachten müssen, die sowohl mit der katholischen wie mit der protestantischen Heilslehre sich verbinden konnte und verbunden hat, aber doch am besten als eine besondere Erscheinung von dem Katholicismus und Protestantismus unterschieden wird.

III. Die Altwaldenser. Die Altwaldenser blieben nach der endgiltigen Scheidung von den Lombarden im Jahre 1218 beschränkt auf ihre alten Missionsgebiete in Aragon, Katalonien, Frankreich und Lothringen. In den ersteren beiden Ländern wurden sie nach wie vor von Kirche und Krone zugleich verfolgt. Beweis 1. das Edikt von Tarragona vom 7. Februar 1233, ed. Pelayo, **Historia de los Heterodoxos** 1, p. 715 s., 2. die **consultatio Tarraconensis ad inquisitores** von 1242, s. oben S. 803, 14. In der **consultatio** regelt Erzbischof Pedro Arbelate von Tarragona unter Beirat des Kanonisten Raimund de Pennaforte 6 P. das Verfahren der Inquisitoren gegen Katharer und Waldenser. Was Krone und Kirche hierbei erstrebten, ward, wie es scheint, schon im 13. Jahrhundert erreicht. Die Armen verschwanden spurlos aus Spanien. Welche Bewandtnis es mit den Waldensern hat, die 1433 plötzlich auf Mallorca auflaufen, Lea 2, S. 177, ist noch nicht festgestellt. Vielleicht handelt es sich dabei gar nicht um Arme von Lyon, sondern um Hexen und Zauberer, vgl. Duverger, **La Vauderie dans les états de Philippe le Bel**, Arras 1885. — Auch in Frankreich haben die Armen seit 1218 neue Gebiete, wie es scheint, nicht erobert. In Lothringen und Flandern verliert sich ihre Spur schon im 13. Jahrhundert, letztes Zeugnis: der Name des **maior minister**, der um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts an der Spitze der Armen stand, **Joannes Lotharingius**, Döllinger 2, S. 108. Die **Valdenses**, denen 1459/60 zu Arras der Prozeß gemacht wurde, **Fréderieq Corpus docum.** 1, p. 345 ff., waren angebliche Hexen und Zauberer, vgl. Duverger a. a. O. Denn **Valdesia** bedeutet im Sprachgebrauche des 15. Jahrhunderts soviel wie Zauberei: auch Jeanne d'Arc wurde wegen **Valdesia** verurteilt. Länger behaupteten sich die Armen in der Franche Comté, in der Provence und Languedoc. In der Franche Comté waren sie noch 1248 so zahlreich, daß Graf Johann von Burgund ihrer nur durch die Inquisition Herr werden zu können glaubte, Lea 2, S. 147. Im Valentinois und in der Provence machten sie bis in das zweite Viertel des 14. Jahrhunderts der Kirche zu schaffen, ebd. S. 150 f., Arnaud im **Bulletin** 12 (1895) p. 22 ss. Aber ihr Hauptmissionsgebiet war bis ins erste Viertel des 14. Jahrhunderts die Languedoc. Hier war noch um 1240 trotz mancher Verfolgungen nichts von einem Rückgange ihres Werkes zu merken. Es bereitete ihnen hier auch keine Schwierigkeiten, ihre **amici** und **credentes** fest zusammenzuhalten. Dieselben bildeten hier wie in der Provence jetzt bisweilen förmliche kleine Gemeinden mit eigenen Friedhöfen, also mit eigenem Vermögen, und zahlten wahrscheinlich regelmäßige Beiträge für die reisenden Prediger, vgl. die Auszüge

aus Mscr. 21 der Collection Doat bei Lea 2, S. 579ff., auch Bernardus Guidonis p. 249. (Solche gemeindeartige Verbände gab es z. B. wahrscheinlich in Montauban, Montcucq und Gourdon; dort beziehen sich von 252, resp. 84, 219 Ketzerprozessen 1241 2, 175, 44, 55 auf Valdesia, Lea 2, S. 145ff.) Infolge dessen wurden jetzt auch in 5 Frankreich gelegentlich die amici als Valdenses bezeichnet, erster Beleg: Ausgabebuch des Karl von Anjou für die Provence von 1264, oben S. 812, 32. Aber seit der Inquisition des Peter Cella 1241/2 wurden auch in der Languedoc die Armen und ihre Freunde allmählich auseinandergesprengt. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts waren sie auch hier eine geheime Gesellschaft geworden und im Laufe des 14. oder 15. Jahrhunderts 10 sind sie dann auch hier ausgestorben: die Hinrichtung der Einsiedlerin Katharina Sauve zu Montpellier im Jahre 1417 wegen waldensischer Lehren, vgl. Lea 2, S. 157, ist die letzte Spur des Altwaldensertums im ganzen ehemaligen Missionsgebiet der französischen Genossen. Aber diese Spur ist schon ganz unsicher. Denn es ist sehr wohl möglich, daß Katharina in keinem Zusammenhange mehr mit der alten Genossenschaft stand, oder daß 15 sie als Hexe verurteilt wurde. — Über die inneren Zustände der alten Genossenschaft in der Zeit ihres Rückgangs und Untergangs sind wir durch die Protokolle der Inquisition und Bernardus Guidonis verhältnismäßig sehr gut unterrichtet. Wir ersehen daraus, daß sie nach Möglichkeit die Sitte und Ordnungen der ältesten Zeit bewahrt hat. Gleichwohl ist der Kampf mit der Kirche und mit dem Katharertum nicht spurlos an ihr 20 Genossenschaft vorübergegangen. 1. Die apostolische Tracht ist verschwunden. Die Genossenschaft ist zu einer geheimen Gesellschaft geworden, die ihr Werk ganz im Verborgenen treibt, vgl. Döllinger 2, S. 10—12, Bernardus Guidonis p. 249s. 2. Der Gegensatz gegen die römische Kirche hat sich erheblich verschärft. Die römische Kirche gilt auch den Altwaldensern jetzt nicht mehr als die ecclesia Christi, sondern als die ecclesia malig- 25 nantium und das Haus der Lüge, weil sie ihren Gliedern gestattet, zu schwören und von ihren Priestern nicht Beobachtung der apostolischen Armut fordert, vgl. Döllinger 2, S. 8f., S. 107 und öfter. Auch sie sprechen ihr daher jetzt strikte das Recht ab, zu bannen und Gehorsam zu heischen, vgl. z. B. Liber Sententiarium p. 263 (129), ja sie bestreiten ihren Priestern die Befugnis, die Sakramente zu verwalten, Döllinger S. 9, sind 30 aber vor Gericht stets bereit, in diesem Punkte Konzessionen zu machen: ein Beweis, daß sie hierüber zu einer ganz klaren und bestimmten Anschauung nicht gelangt waren, vgl. die in ihrer Unklarheit höchst charakteristischen Aussagen des Raymund de Costa, der überdies sich als rebellus suo maiori geriert, ebd. S. 100, 113, 126ff. Auch sie leugnen weiter jetzt die Wunder der Heiligen, glauben nicht an die Fürbitte der Heiligen, 35 verwerfen den ganzen Heiligendienst, aber nicht den Mariendienst, und halten es für unnötig andere Festtage zu feiern als die Sonntage, die Marientage und bisweilen auch die Tage der Apostel und Evangelisten, ebd. S. 9. Trotzdem gehen sie fleißig zur Kirche, suchen bei Klerikern und Mönchen sich lieb Kind zu machen und hindern ihre amici nicht, bei katholischen Priestern zu beichten. Aber das geschieht nur, um keinen Argwohn zu er- 40 regen. Einzig und allein der Teilnahme am katholischen Abendmahle suchen sie sich, wenn es irgend angeht, zu entziehen, Bernardus Guidonis p. 257. Aus alledem folgt 3. auch die französische Stammgenossenschaft ist jetzt nicht mehr bloß eine Predigergesellschaft in der Kirche, welche in der Kirche innere Mission treibt, sondern eine Sekte, eine Gegenkirche, die nur durch die Ungunst der Verhältnisse verhindert wird, sich völlig 45 von der römischen Kirche loszusagen und als völlig selbstständige Gemeinschaft zu konstituieren. Dem entspricht es, daß auch die amici jetzt vielfach als Valdenses bezeichnet und daß nur solche Personen in den Stand der perfecti oder Armen aufgenommen werden, welche von Vater- und Mutterseite her von „Gläubigen" abstammen, Döllinger 2, S. 132; weiter 4., daß jetzt die Ausbildung der Armen fest geregelt ist, ebd. S. 117, 50 132P (erst 5 bis 6jährige Lernzeit, dann Diakonatsweihe, hierauf Fortsetzung des Lernens der „Theologie", bei Raymund de Costa z. B. noch 9 Jahre, so daß seine Ausbildung im ganzen 14 Jahre dauert); 5. daß der Eintritt in den Stand der Armen jetzt immer mit der Diakonatsweihe verbunden ist und die Weihe jetzt für wesentlicher gilt als die Ablegung der Gelübde, ebd. S. 103; 6. daß Frauen nicht mehr in den Stand der Armen 55 aufgenommen werden, oben S. 817, 48; 7. daß die Befugnisse und die Fakultäten des Maior minister, der Maiores, Presbyter, Diakonen jetzt genau festgelegt sind, oben S. 817, 10. Schon erwähnt ist 8., daß an der Spitze jetzt wieder ein auf Lebenszeit gewählter Maior minister steht. Dem Namen nach bekannt sind drei dieser Maiores: Joannes Lotaringius, lebte noch ca. 1303 und seine Nachfolger Cristinus, ein idiota, 60 vor 1320 und Jacobus, ebd. S. 108, 116, 144. Was 9. die Verkündigung anlangt

so hatte man dafür eine Art Katechismus zusammengestellt, bestehend aus 7 Artikeln über die Gottheit, 7 über die Menschheit, den 10 Geboten, den 7 Werken der Barmherzigkeit, ebd. S. 11 und danach Bernardus Guidonis p. 250. Aber dieser Katechismus wurde vielleicht nur mündlich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert.

IV. Der lombardisch-deutsche Zweig bis zur Reformation. 1. Ausbreitung. A. Italien. Zunächst drangen die Lombarden mit Erfolg immer weiter in Italien, Deutschland, Böhmen, Polen und Ungarn vor. In Italien blieb Mailand vorerst ihr Hauptquartier, Annales Marbac. ad 1231, SS 17, p. 176, Stephan von Bourbon c. 330, p. 280s., die Lombardei ihr wichtigstes Missionsgebiet, vgl. Salvus Burce p. 75: Aber als Burce schrieb (1235), hatte auch in der Lombardei bereits die Ketzerverfolgung in großem Stile begonnen, vgl. Ch. Schmidt, Histoire et doctrine des Cathares 1, p. 156, Comba, Histoire I, p. 132ss. Inwieweit die Armen davon betroffen wurden, ist uns nicht überliefert. 1266 war jedenfalls ihre Organisation noch nicht zerstört, vgl. Passauer Anonymus c. 5, p. 30 C, ja wohl noch um diese Zeit konnten häufiger, als anderswo, in der Lombardei die communia abgehalten werden, Tractatus bei Döllinger 2, S. 95. Aber aus Deutschland kam damals schon das meiste Geld für den Unterhalt der Bischöfe, Presbyter, Diakonen, ebd. S. 96, d. i. die deutsche Bruderschaft war damals schon zahlreicher und mächtiger als die lombardische. Im Laufe des 14. Jahrhunderts sind dann die Armen in diesem ihrem alten Stammgebiet, wie es scheint, allmählich ausgestorben. Ihr letztes Lebenszeichen ist der Brief der Apostel Johann, Girard, Petrus, Simon an die abgefallenen deutschen Brüder in St. Peter an der Au vom Jahre 1368, oben S. 801, 64; er verrät schon eine starke Entmutigung und klagt sehr beweglich über die Schrecken der Verfolgung, vgl. S. 359 und 362. Aber schon im 13. Jahrhundert hatten die Armen in den Alpenthälern des westlichen Piemont und des benachbarten Dauphiné ein Asyl gefunden. Wie sie dahin gekommen sind, darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Nach der waldensischen Tradition wären die Armen von Westen her in das Thal der Durance und in den rauhen, schwer zugänglichen Seitenthälern dieses Flußgebietes, dem Val Freissinière, Val Argentière und Val Louise oder Val Puta eingedrungen. Von dort seien sie über den Mont Génèvre und die anderen Pässe der kottischen Alpen in das Thal der Dora Riparia und in die sog. Waldenserthäler von Piemont Val Luserna, Val Angrogna, Val Perosa, Val San Martino, Val Pragelato, alle süd- und nordwestlich von Pinerolo, eingedrungen. Allein gegen diese Tradition spricht 1. der Umstand, daß sie erst im 15. Jahrhundert auftaucht, erstes Zeugnis Origo Waldensium, Morland, p. 215; 2. die Thatsache, daß die Waldenser jener Thäler in Sitte und Anschauung nicht dem französischen, sondern dem lombardisch-deutschen Zweige der Genossenschaft folgten, siehe unter nr. 2; 3. die Thatsache, daß dieselben mit den lombardisch-deutschen Armen in Verkehr standen, s. unten. Daraus folgt: jene Tradition ist eine Legende. Aus der Übereinstimmung der genannten Waldensergemeinden mit den Lombarden ist vielmehr zu schließen, daß dieselben Glaube und Gemeindeordnungen von Osten, von den Lombarden erhalten haben, daß also die Propaganda gerade in umgekehrter Richtung sich vollzogen hat. Damit ist schon angedeutet, daß diese Waldensergemeinden nicht durch Einwanderung entstanden sind, sondern durch Bekehrung der hier von alters her ansässigen Ostprovenzalen zum waldensischen Glauben, mögen auch einzelne lombardische Flüchtlinge im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts sich hier angesiedelt haben. Beweis das sog. Schriftwaldensisch, d. i. die Sprache der waldensischen Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts. „Dies Schriftwaldensisch hat mit dem Lyoner Dialekt, wie selbst Romanisten früher fabelten, nichts zu schaffen. Es ist mit den Mundarten auf den beiden Abhängen der kottischen Alpen auf das allerengste verwandt und steht zu ihnen in demselben Verhältnisse, wie eine Schriftsprache zu dem ursprünglichen Einzeldialekte, aus dem sie sich entwickelt hat." Es gehört einfach zu den ostprovenzalischen Mundarten, vgl. die epochemachenden Untersuchungen von Wendelin Förster in GgA 1888, 2, S. 757ff., dazu G. Morosi und A. Barth s. oben S. 806, 12. Fraglich ist nur, wann die waldensische Mission in den Thälern diesseits und jenseits der kottischen Alpen begonnen hat. Das erste sichere Datum für das Vorhandensein waldensischer Gemeinden auf der piemontesischen Seite ist ein Vermerk in den Rechnungsbüchern des Grafen Philipp von Savoyen über einen Beitrag zu den Kosten der Inquisition im Val Perosa aus dem Jahre 1297, bei Krone, Fra Dolcino und die Patarener S. 22, für Waldenser im Dauphiné ein Brief Papst Johanns XXII. an den Inquisitor von Marseille vom 8. Juli 1332 bei Raynaldus, Annales ad 1332 n. 31, aber es ist möglich, daß bereits unter den Häretikern, die 1238 und 1290 in der Diöcese Embrun verfolgt wurden,

Waldenser zu verstehen sind, vgl. Chabrand, Vaudois et Protestants des Alpes p. 34. Jedenfalls war die Sekte schon um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts in den Thälern diesseits und jenseits des Mont Génèvre weit verbreitet. Aber sie war in Piemont zunächst keineswegs auf die sog. Waldenserthäler beschränkt. Wir finden sie im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts auch in den zahlreichen Ortschaften des Thals von Susa, im Thal des Sangone und in den Städten des angrenzenden Flachlandes, Pianezza, Castagnola, Moncalieri, Carmagnola, Chieri u. s. w., vgl. Archivio Storico 2, 1, p. 36 ss., freilich erscheint sie gerade hier sehr stark mit katharischen Elementen vermischt, s. unten S. 826, 54. — Zu den kottischen Alpen traten im Laufe des 14. Jahrhunderts aber noch zwei südliche Kolonisationsgebiete, die Waldenserorte in Kalabrien und Apulien. Die ersteren sechs an der Zahl — Borgo d'Oltremontani, San Sisto, Vacarisso, Argentina, San Vincenzo, Guardia Piemontese — sollen nach der waldensischen Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts um 1315 (so Gilles, Histoire ecclésiastique 1, p. 27 ss.) oder um 1370 (so Perrin) auf Betrieb eines kalabresischen Edelmanns von Waldensern der kottischen Alpen gegründet worden sein. Aber daß in einem dieser Orte, Guardia Piemontese, heute noch waldensisch gesprochen wird, vgl. G. Morosi in Ascoli, Archivio Glottologico 11, p. 281 ss., beweist nur, daß die kalabresischen Waldenser aus den kottischen Alpen eingewandert sind. Wann und unter welchen Umständen die Einwanderung erfolgt ist, und ob jene sechs Orte wirklich alle waldensische Gründungen sind, ist zur Zeit noch nicht festgestellt. Nur bei Guardia Piemontese und Borgo d'Oltremontani beweist schon der Name, daß sie den Waldensern ihr Dasein verdanken, vgl. zu „Oltremontani" als Namen der Waldenser den Brief eines Kalabresen von 1561 in Narracioni e documenti sulla storia del regno di Napoli in Archivio storico, Serie I^a^, t. 9, p. 195. Nicht besser sind wir über die Waldenserkolonien in Apulien unterrichtet. Nach unserm ältesten Gewährsmann, Gilles a. a. O., wären erst um 1400 einige Waldenser aus der Provence vor den Ketzerrichtern Papst Bonifazs IX. nach Apulien geflohen und hätten dort die vier geschlossenen d. i. ausschließlich von Waldensern bewohnten Orte Monteleone, Faito, Cella und la Motta Montecorvino bei Ariano gegründet. Um 1500 sei dann wieder einmal ein Auszug aus den Waldenserthälern erfolgt und auch die Stadt Volturara südwestlich von Lucera von Waldensern besiedelt worden. Allein P. Rivoire hat Bulletin 19 (1902), p. 49 ss., gezeigt, daß zwei dieser Orte, Cella und Faito, schon im 12. Jahrh. existierten, und daß sich in ihnen zwar 1345 und 1347 nachweislich Provenzalen angesiedelt haben, aber nicht Waldenser, sondern provenzalisch-französisch sprechende Nachkommen der provenzalischen Kolonisten Karls von Anjou, vgl. G. Morosi, Il dialetto franco-provenzale di Faito-Celle in Ascoli, Archivio Glottologico 12, p. 33—96. D. i. auch jene Tradition ist alles andere eher als zuverlässig. Zwar daß es im 14. Jahrhundert bereits in Apulien Waldenser gab, und daß die dortigen Waldenser an Zahl und Einfluß mit ihren Brüdern schon damals wetteifern konnten, steht fest. Residierte doch schon ca. 1380 in Apulien der summus pontifex der Sekte, an den die in Piemont gesammelten Gelder noch Mitte des 15. Jahrhunderts abgeliefert wurden, vgl. Archivio 3^a^ serie 2, 1, p. 29 s., Verhör des Barben Philipp Regis von 1451 Rivista Cristiana 9, p. 365. Allein daß jene Waldenser auch in Apulien neue Orte gegründet haben, ist höchst unwahrscheinlich, und woher sie stammten, ob aus den waldensischen Kolonien Kalabriens (so Rivoire a. a. O.), ob aus den Thälern der kottischen Alpen, ob wirklich aus der Provence, wie Gilles behauptet, ist ganz ungewiß. Auf ihren Wanderungen von Kalabrien und Apulien nach den Alpenthälern versuchten die waldensischen Apostel wahrscheinlich auch in Mittelitalien zu missionieren. So sind vermutlich die nicht wenigen waldensischen Gemeinschaften entstanden, die uns im 15. Jahrhundert im Kirchenstaate, in Umbrien, in der Romagna, in Toskana begegnen. Besonders zahlreich waren sie allem Anschein nach im Herzogtum Spoleto, von hier stammten 14 resp. 15 der Barben, welche der Barbe Martin 1492 namhaft macht, vgl. Bulletin de l'hist. Vaud. 12, p. 111 ss. Aber auch in der Mark Camerino, auf den Bergen der Mark Ancona, in Perugia, Bologna, Lucca, Florenz haben, wie es scheint, kleine waldensische Konventikel damals bestanden, ebd. Sicher bezeugt ist die Existenz eines solchen in Rom durch Lukas von Prag im Jahre 1498, vgl. Lasicius bei Goll, Quellen 1, S. 137 f. Dagegen waren die Konventikel, die sich damals zu Genua und andern Orten Liguriens befanden, Bulletin 12, p. 112, Origo bei Morland p. 215, vielleicht Reste der alten lombardischen Mission. Danach begreift man, daß im 15. Jahrhundert das Oberhaupt der Sekte gelegentlich auch in Aquila residierte, und daß auch die Verfolger auf das Treiben der Apostel in Mittelitalien aufmerksam wurden, vgl. die Notate bei Döllinger 2, S. 304, 345 und dazu Haupt in HZ NF 25, S. 57, Anm. 3.

Indes der auffälligste Beweis für den Missionseifer und die Energie der italienischen Waldenser ist, daß sie im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts auch in das ehemalige Missionsgebiet der französischen Armen eindrangen. Den ersten Anlaß dazu gab vielleicht der Umstand, daß die Barone Bouliers, die Besitzer der Herrschaften Centallo, Roccaspavera und Demonte in der Markgrafschaft Saluzzo einige waldensische Familien 5 von Saluzzo in den Bergen von Luberon am Nordufer der Durance zwischen Sisteron und Avignon als Kolonisten ansiedelten, so Honoré Bouche vgl. Bulletin de l'hist. Vaud. 8, p. 44 n. 1 (anders Beza, Hist. ecclésiast. t. 1, p. 52, Paris 1883 und Gilles, Hist. ecclés. p. 27). Den Spuren der Kolonisten folgten selbstverständlich die „Apostel". So ist es vielleicht zu erklären, daß die Barben der Alpenthäler und 10 Apuliens im 15. Jahrhundert in der Provence, im Valentinois, Vivarais, Venaissin, aber auch in der Auvergne, im Limousin und Bordelais missionierten. Ob und inwieweit sie dabei auf Reste der alten französischen Gemeinschaften stießen, ist nicht zu ermitteln. Jedenfalls gelang es ihnen namentlich in der Auvergne, im Valentinois und bei Trévoux nördlich von Lyon eine ganze Reihe von Konventikeln zu sammeln, vgl. die Aussage des 15 Barben Martin vom Jahre 1492 Bulletin 12, p. 119, die Akten aus den Jahren 1492 bis 1494 ebd. p. 27 ss. Ja am 31. Mai 1492 konnten sie es wagen in der Stadt des Waldes, in Lyon, eine Art commune zu halten, vgl. Aussage des Martin ebd. p. 119.

B. Deutschland, Böhmen, Polen, Ungarn. Deutschland hat 1211 die erste Massenhinrichtung von Waldensern gesehen, oben S. 810, 6, es sah 1231—33 die erste große 20 allgemeine Waldenserverfolgung. In Mitteldeutschland hört man seitdem lange Zeit hindurch nichts mehr von den Armen. Aber in Oberdeutschland machten sie bald wieder von sich reden. In Konstanz kam man ihnen 1243 auf die Spur, in Schwäbisch-Hall wagten sie 1248 sogar öffentlich für den gebannten Kaiser ihre Stimme zu erheben und Papst Innocenz IV. als Ketzer zu bezeichnen, vgl. Hauck 4, S. 867, und in Baiern, 25 Ober- und Niederösterreich breiteten sie sich trotz fortdauernder blutiger Verfolgung so rasch aus, daß um 1260 die Inquisition in 42 Parochien Ober- und Niederösterreichs Waldenserschulen entdeckte und zwar in 10 Parochien (Lengenfeld, Stratzing, Drosendorf, Anzbach, Ollersbach, St. Peter in der Au in Niederösterreich, Steier, Neuhofen, Ens, Kammer in Oberösterreich) in mehreren, in der Pfarrei Kematen bei Neuhofen in Ober- 30 österreich sogar in 10 eingepfarrten Orten, vgl. für Baiern den Traktat Davids, für Oesterreich den Passauer Anonymus, der auch die Namen der betr. Parochien mitteilt, bester Text bei Preger AMA 13, S. 241 f., dazu Haupt, Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland S. 14, Anm. 2. In den nächsten Jahrzehnten hielt der Aufschwung noch an: in Niederösterreich fand man 1315 in dem kleinen Bezirk zwischen 35 St. Pölten und Traiskirchen in 36 Orten Ketzer, und im ganzen Herzogtum Oesterreich berechneten die Armen selber damals die Zahl ihrer Anhänger auf über 80 000, vgl. den Bericht eines Kremser Geistlichen über die Inquisition von 1315 ed. Frieß in Österreichische Vierteljahrsschrift für Theologie 11, S. 254 ff. Inzwischen waren die Armen aber auch in Böhmen, Mähren, Schlesien, Meißen, Brandenburg, Pommern und Polen 40 eingedrungen, vgl. für Böhmen und Mähren die Bulle Papst Johannes XXII. vom 1. April 1318 bei Dudik, Iter Romanum 2, S. 136 ff., für Brandenburg und Pommern Wattenbach SBA 1886, S. 48 unten über die Inquisition von 1393/4; für Meißen, Schlesien, Polen außerdem die päpstlichen Bullen vom 1. Mai 1318 im Codex dipl. Moraviae 6, p. 101—106. In Böhmen und Mähren war nach Aussage des 1315 zu 45 Himburg südöstlich von Wien verbrannten Waldenserbischofs Neumeister die Zahl seiner Glaubensgenossen schon damals „unermeßlich", vgl. Österr. Vierteljahrsschrift 11, S. 266. In Schlesien waren sie vor allem in Breslau, Neiße, Schweidnitz zu finden: in dem kleinen Schweidnitz wurden 1315 allein ihrer 50, darunter auch Frauen und Kinder, verbrannt, vgl. Grünhagen, Gesch. Schlesiens 1, S. 162 und Anhang 63. In Polen 50 machte man um 1330 einer großen Zahl den Prozeß, Flacius, Catalogus p. 638, dazu Preger AMA 18, S. 6 und Haupt, Waldensertum S. 28, Anm. 3. In Ungarn waren sie vielleicht schon um 1260 von Niederösterreich aus eingedrungen, vgl. Passauer Anonymus c. 3 p. 27 (Müller, Waldenser S. 148), jetzt kamen sie auch über die polnische Grenze ins Land, vgl. die Bulle Papst Johannes XXII. vom 16. März 1330 bei Theiner, 55 Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia 1, p. 511 ss. Ende des 14. Jahrhunderts finden wir sie daher in einer ganzen Reihe von Plätzen, in Güns, Ofen, in der Nähe von Ödenburg und selbst in Siebenbürgen, vgl. die Nachweise bei Haupt, Waldensertum S. 28 ff., 77—79 und Beilage I, S. 184 ff. 50 Jahre später kam man der Sekte auch zum ersten Male im Herzogtum Sachsen-Wittenberg und im Magde- 60

burgischen auf die Spur, ebd. S. 65 f. und wieder 20 Jahre später sogar im heutigen Mecklenburg-Schwerin, Wattenbach SBA 1887, S. 518. Wie verbreitet und fest eingewurzelt sie in all diesen Gebieten war, davon geben die dürftigen Überreste der Akten über die Verfolgungen des 14. Jahrhunderts eine annähernde Vorstellung. In Süd-5 böhmen bildeten sie um 1340 in den deutschen Kolonien bei Neuhaus förmlich geschlossene Dorfschaften, vgl. Mencik oben S. 803,42, Brief Benedikts XII. an Ulrich von Neuhaus ZKG 14, S. 15. In Mähren waren sie so zahlreich, daß die Kirche fast daran verzweifelte, ihrer Herr werden zu können, Haupt, Waldensertum S. 55, Nr. 1. In Brandenburg, Pommern und Mecklenburg wurden 1393/4 nicht weniger als 443 Personen wegen 10 waldensischer Ketzerei zur Verantwortung gezogen, darunter nicht wenige, die bereits in der Ketzerei geboren waren. ABA 1886, 3, S. 90. Ebenso stand es aber in den andern deutschen Kolonialländern. Aus der damals zu Plauen im Voigtlande blühenden Gemeinde sind uns nicht weniger als drei Meister bekannt, Haupt, Waldensertum S. 97; und in Österreich wurden während der Verfolgung so viele Personen verhört, daß die 15 darüber aufgenommenen Akten im Kloster Garsten drei dicke Bände füllten, vgl. Flacius, **Catalogus p.** 852. Danach darf man wohl behaupten: das Waldensertum war eine ständige Begleiterscheinung der deutschen Kolonisation des 13. und 14. Jahrhunderts. Aber im inneren Deutschland war die Sekte darum nicht mit geringerem Eifer thätig. Das zeigte sich deutlich bei der oft genannten großen Verfolgung der letzten Jahrzehnte des 20 14. Jahrhunderts. Damals entdeckte man Waldensergemeinden unter anderem: in Erfurt (vgl. das Notat bei Döllinger 2, S. 330) in Mainz — (**Chron. Moguntinum ad** 1389 **ed.** Hegel, Deutsche Städtechroniken 18, S. 221; Verhör der Straßburger Winkeler bei Röhrich S. 65; Limburger Chronik **ad** 1388 **ed.** Wyß S. 81), in Bingen (**Articuli Petri de Kirn et Conradi Falken,** verbrannt 1393, bei Haupt, Der waldens. Ursprung 25 des Codex Tepl, S. 36) in Würzburg — dort war die Sekte mindestens schon seit 50 Jahren heimisch (Haupt, Religiöse Sekten in Franken S. 18 ff.), im Bistum und Fürstentum Bamberg (ebd. S. 26 f.), in Nürnberg — dort ist eine Gemeinde schon 1332 nachweisbar (Chroniken der deutschen Städte Nürnberg 1, S. 362; 3, S. 297; 4, S. 136 f.; Haupt a. a. O. S. 4, 18 ff.; ders., Waldensertum S. 28, 62 ff.), im Bistum Eichstätt 30 (Artikel der Unglaubigen Laut Döllinger 2, S. 615) in Regensburg (Röhrich S. 47, 63; Haupt, Waldensertum 60 ff.), in der Diöcese Passau baierischen Anteils — dort kam man der Sekte allerdings erst 1410 auf die Spur (Haupt S. 61 f.), in ganz Ober- und Niederösterreich, in Salzburg und in Steiermark (ebd. S. 27, S. 90 f.). In Schwaben war Augsburg ein alter Standort der Sekte (Oefele, **SS rerum Boicarum** 1, 35 **p.** 620 **ss.**), weiter Donauwörth, wo 1393 10 Männer und 16 Frauen hingerichtet wurden, Dinkelsbühl, wo im selben Jahre 2, und Wemding, wo 10 Personen das gleiche Schicksal traf (ebd.), ferner Deutach bei Donauwörth — hier wurde 1401 Friedrich Reiser als Sohn eines Meisters geboren (Haupt, Sekten in Franken S. 44), Dischingen zwischen Nördlingen und Dillingen (Röhrich S. 56, 57, 60), Ulm (Schelhorn, **Amoenitates** 40 **literar.** 8, **p.** 514 **ss.** zu 1385). Am Oberrhein ist die Sekte bezeugt in Speyer (Röhrich S. 48), in Weißenburg (ebd. S. 54), in Hagenau — daselbst bestand eine Schule (ebd. S. 49), in Straßburg — daselbst bestanden 1400 nicht weniger als vier Schulen (ebd.), in Offenburg und Lahr in der Ortenau (ebd. S. 25, Anm. 3); endlich in der Schweiz: in Basel, Solothurn und St. Gallen (ebd. S. 46, 60, 62, 71, 74, Döllinger 2, S. 367; 45 Ochsenbein, Aus dem schweizerischen Volksleben S. 220), in Bern — daselbst wurden 1399 über 130 Personen „im Unglauben erfunden" (Justinger Chronik ad 1399, Döllinger 2, S. 367), in Freiburg im Üchtland, daselbst wurden im selben Jahre 53 Waldenser prozessiert (Ochsenbein S. 96 f.), in Schwarzenburg, Thun, Erlach im Kanton Bern, in Neuf-Chatel, in Brünisried, Maggenberg, Erlenberg und anderen Orten des Kantons 50 Freiburg, aber auch in Lausanne und, wie es scheint, selbst im Kanton Wallis (ebd. S. 158, 166, 168, 170, 181, 182, 366). Danach war die Sekte Ende des 14. Jahrhunderts in fast ganz Oberdeutschland, Mitteldeutschland, Österreich, Böhmen, Mähren, Schlesien, Ungarn, Polen, Meißen, Brandenburg, Mecklenburg, Pommern verbreitet. Es fehlen Belege vorderhand nur für Tirol, das Rheinthal nördlich von Bingen mit seinen 55 Seitenthälern, Niedersachsen, Friesland, Holstein. Auch in den Niederlanden ist bislang keine Spur von ihr gefunden worden.

Was die Gesellschaftskreise anlangt, aus denen die Waldenser stammten, so überwogen unter ihnen noch immer die kleinen Leute. In Oberdeutschland hatten sie besonders unter den Tuchmachern großen Anhang, Verzeichnis der Meister bei Döllinger 2, S. 330 f., 60 367, die Liste der Straßburger Winkeler bei Röhrich S. 73 f., Ochsenbein S. 130 ff. Es

kam daher gelegentlich sogar vor, daß Tuchmacher Waldenser wurden, nur um Arbeit von ihren Gewerksgenossen zu erhalten, vgl. Röhrich S. 63. Geistliche begegnen uns jetzt unter den „guten Leuten" nur ganz vereinzelt, vgl. Formelbuch des Domherrn Arnold von Protzan, Codex diplom. Silesiae 5, nr. 64 ein Geistlicher an der Breslauer Domkirche in den Jahren 1301—19, nr. 95 Magister Mirislaus, Archidiakon von Glogau, 5 Nikolaus Falken, Priester zu Bingen, Haupt, Waldenser Ursprung S. 36, ein Pfarrer der Passauer Diöcese ca. 1397, vgl. die Sentenz bei Haupt, ebd. S. 34. Nicht häufiger sind die litterati, die Gebildeten (die zwei Magister zu Bingen 1393, ebd. S. 36, die Magister Peter, Friedrich, Nikolaus von der Dresdner Kreuzschule, vgl. die Stellen bei O. Meltzer, Die Kreuzschule in Dresden bis zur Reformation 1885, S. 54 ff., Magister Hagen in 10 Würzburg, Haupt, Sekten in Franken S. 20 f., vgl. auch Wattenbach in SBA 1886, S. 51). Gar nicht selten treffen wir aber auch jetzt noch unter ihren Gönnern und Anhängern Leute ritterlichen Standes oder höhere Beamte. Im Val Perosa vermittelte z. B. 1387 der Kanzler des Grafen Amadeus von Savoyen, Johann von Brayda, zur großen Entrüstung des Inquisitors einen Vertrag zwischen den Waldensern und seinem Herrn, 15 Archivio Storico 1, 2, p. 51. In der Markgrafschaft Saluzzo, in der Montagne du Luberon, in Apulien und Kalabrien erfreuten sich die Armen als tüchtige Arbeiter und Kolonisten ebenfalls der offenen Gunst der Grundherren, s. S. 822 f.. Aber freilich diese Gönner waren nur Gönner, keine Freunde. Doch fehlen auch unter den Freunden die Vornehmen nicht. In Straßburg war der Ritter und spätere Stadtschreiber Johann 20 von Blumstein um 1400 geradezu das Haupt der Gemeinde, vgl. Röhrich S. 27. In Nürnberg wurden 1332 u. a. auch drei Glieder der Familie Tucher als Waldenser verhaftet, Haupt, Sekten in Franken S. 18 f. Überhaupt hielten sich in den Städten Schwabens, Frankens, Baierns so viele „Reiche" zu den Armen, daß ein argwöhnischer Chronist auf die Vermutung kommen konnte, die Ursache der ganzen Verfolgung sei der Hunger der 25 Kirche nach den Gütern der Reichen, Augsburger Chronik bei Oefele, SS 1, p. 620 s. Und nicht anders war es um 1400 in Bern und Freiburg im Üchtlande, vgl. die Nachweise bei Ochsenbein S. 121, S. 115 ff. Aber gerade unter den Leitern der Sekte, den Meistern, hatten jedenfalls die Leute bäuerlicher und bürgerlicher Herkunft das Übergewicht.

2. Innere Entwickelung. Bei den lombardischen Armen vollzieht sich die Um- 30 wandlung aus einer asketischen Predigergesellschaft in eine Gegenkirche oder Sekte mindestens ebenso rasch wie bei den Franzosen. Schon um 1260 bildet auch in Deutschland die societas mit den weit verstreuten scholae ihrer amici eine sehr lose, aber praktisch organisierte Geheimkirche, die den Namen Kirche Christi ausdrücklich als nur ihr allein zustehende Bezeichnung in Anspruch nimmt, vgl. Moneta l. 5, c. 1, § 3 s., p. 401 ss. 35 Passauer Anonymus c. 5, p. 28 BC, den Eintritt in ihren Verband gelegentlich geradezu als die wahre Taufe feiert, David bei Döllinger 2, S. 328 und damit implicite den im 14. Jahrhundert auch explicite ausgesprochenen Grundsatz aufstellt; außerhalb unserer Kirche kein Heil, vgl. für Piemont Archivio 1, 2, p. 39 s., für Deutschland Döllinger 2, S. 310, nr. 85, 86. Diese Wandlung findet auch darin einen Ausdruck, daß jetzt 40 auch die „Freunde" von den Gegnern als Leonisten bezeichnet werden, erster Zeuge Passauer Anonymus c. 5, p. 30 C: c. 7, p. 40, und daß innerhalb der Sekte allmählich die Sitte aufkommt, die Glaubensgenossen als die „Kunden", d. i. Gott allein bekannten, die Katholiken als die „Fremden" oder „die Welt" zu bezeichnen, erste Zeugnisse aus dem Ende des 14. Jahrhunderts Döllinger 2, S. 310, Nr. 87 ff., zur Bedeutung des 45 Ausdrucks vgl. Ochsenbein S. 208, Nr. 14, andere Stellen bei Müller S. 109, 1. Dem entspricht die völlig ablehnende Haltung der Lombarden gegenüber den Ansprüchen und dem ganzen hierarchischen und kultischen System der römischen Kirche. Sie bezeichnen die römische Kirche schon ca. 1240 als die babylonische Hure, als das große Tier der Apokalypse, als die Kirche der Übelthäter, die schon damals, als Papst Silvester, der erste 50 Antichrist, die Schenkung Konstantins annahm, aufgehört habe, die Kirche Christi zu sein, Moneta a. a. O., Passauer Anonymus c. 5, p. 28, sie nennen den Papst das Haupt der Irrtümer, die Weltkleriker Schriftgelehrte, die Mönche Pharisäer, Passauer Anonymus ebd. Sie protestieren gegen alle Ehrenrechte, Standesabzeichen, Privilegien des Klerus, gegen die Titel Papst und Bischof, gegen die Ausstattung der Kirchen und Klöster mit 55 Regalien, Lehen, zinspflichtigen Hintersassen, Zehnten und anderen nutzbaren Rechten, gegen die Aufteilung der Länder in Diöcesen und Pfarren und gegen den Pfarrzwang, gegen die Konzilien und Synoden und gegen alle konziliaren und päpstlichen Satzungen, gegen das ganze kirchliche Gerichts- und Strafsystem, gegen die kirchlichen Bestimmungen über die Ehehindernisse, gegen den Priestercölibat u. s. w., so schon der Passauer Anony- 60

mus a. a. O. Sie verwerfen weiter, spätestens seit dem 14. Jahrhundert, das Mönchtum in allen seinen Formen, Döllinger 2, S. 341, das kirchliche Unterrichtswesen, ebd. S. 340, die von der Kirche gebilligte mystische Auslegung der hl. Schrift, Passauer Anonymus c. 5, p. 29 F. Sie verdammen ferner alle Weihen, Kulte und kultische Sitten, die nicht 5 durch das Gesetz Gottes verordnet sind: das kirchliche Fasten und die kirchlichen Feste, mit Ausnahme des Sonntags und bisweilen auch des Christfestes, des Osterfestes, Himmelfahrtsfestes, Pfingstfestes und der Aposteltage, vgl. Artikel der Ungläubigen bei Döllinger 2, S. 614; Röhrich S. 38, SBA 1886, S. 52, Archivio 1, 2, p. 23, Aussage der Peyronnette Bulletin 12, p. 380, das Weihen von Kerzen, Fleisch, Palmen, Öl, Feuer, 10 Asche, Salz, Kleidern, Wasser und den Gebrauch solcher geweihten Sachen, das Weihen und Einsegnen von Kirchen, Kirchhöfen, Pilgern, Wöchnerinnen, die Wallfahrten, Prozessionen und Bittgänge, die Orgeln, Glocken und Kirchtürme, das kanonische Stundengebet, das erst Gregor d. Gr. erfunden habe, die ganze lateinische Liturgie und was sonst zum äußerlichen Apparat des Gottesdienstes gehört, Passauer Anonymus ebd. Ihrer 15 Abneigung gegen diese Äußerlichkeiten aber geben sie nicht selten einen sehr derben Ausdruck, Passauer Anonymus ebd., Döllinger 2, S. 335 ff., SBA 1886, S. 53, Österr. Vierteljahrsschrift 11, S. 261. Noch mehr Eindruck machte es, daß sie auch den Bilder-, Reliquien-, Heiligen- und Mariendienst verwarfen, Artikel der Ungläubigen Döllinger 2, S. 615, Österr. Vierteljahrsschrift 11, S. 259 f. Aber am meisten verdachte man ihnen 20 ihre scharfen Urteile über die kirchlichen Sakramente. Um 1240 scheinen auch die Radikalen unter ihnen nur erst die Wirksamkeit der von schlechten Priestern vollzogenen Sakramente bestritten zu haben, Moneta l. 5, c. 5, § 111, p. 433 ss., und dabei sind die Gemäßigten namentlich unter den Freunden vermutlich stehen geblieben, Archivio 1, 2, p. 24, Aussage der Katharina Lauba Döllinger 2, S. 362 f., aber die Radikalen zogen 25 aus der Prämisse, daß alle katholischen Priester schlechte Priester seien, alsbald den Schluß: die römische Taufe ist unnötig, die Kindertaufe nutzlos, da das Kind noch „unverständlich ist", Artikel der Ungläubigen Döllinger 2, S. 613, die Konfirmation und die letzte Ölung sind überflüssig, die kirchliche Eucharistie, der kirchliche Ordo und das kirchliche Bußsakrament unwirksam, Passauer Anonymus ebd., Döllinger 2, S. 339 ff., Aussage des 30 Barben Philipp Regis Rivista crist. 9, p. 366, des Barben Martin Bulletin 12, p. 116. Aber die „Freunde" folgten auch in diesem Stücke durchaus nicht immer der Anschauung der „Meister", Döllinger S. 309, Nr. 55—62, S. 379, Nr. 79; Ochsenbein S. 212. Das wäre unerklärlich, hätten die Meister den Sakramentsglauben als solchen angetastet. So weit scheint sie ihre Kritik aber nur ganz selten geführt zu haben. Die Behauptung 35 Davids von Augsburg, daß die Sekte bloß an eine symbolische Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle glaube, c. 5, p. 207, beruht vielleicht auf einem Mißverständnis. Nur die zwei Magister Peter von Kirn und Konrad Falken sowie der Priester Nikolaus von Bingen, die alle drei 1393 in Bingen verbrannt wurden, scheinen so weit gegangen zu sein, vgl. Articuli heresiarchum Falconis etc. nr. 8—10 bei Haupt, Der waldensische 40 Ursprung des Kodex Tepl S. 36 f. Sonst wäre es ja auch kaum zu verstehen, daß sie den Brauch der Ordination beibehielt und nicht darauf verzichtete, immer neue „Brüder" zu weihen. Wie sind die lombardischen Meister nun verhältnismäßig rasch zu so radikalen Urteilen über das ganze kirchliche System gekommen? Offenbar hat dazu der Einfluß der Katharer das meiste beigetragen. Von den Katharern haben sie die Anschauung über- 45 nommen, daß die Kirche seit Papst Silvester verderbt und Silvester der Antichrist sei, von den Katharern die Legende von der klagenden himmlischen Stimme in der Nacht nach der Schenkung Konstantins, Brief des Johann und Genossen bei Döllinger 2, S. 356, von den Katharern meist wörtlich all jene herben Urteile über das Papsttum, die Hierarchie, die Sakramente, das ganze rechtliche und kultische System der Kirche, vgl. 50 Alanus l. l. liber 1, c. 29—62, 66—71; Ebrardus Flandrensis liber antihaeresis ed. Gretscher p. 117 ss., besonders c. 4, 6, 8, 10—12, 17, 19. Von den Katharern stammt selbst die Verwerfung der allegorischen Exegese, vgl. ebd. c. 24 mit Passauer Anonymus c. 5, p. 29 F, und, wie es scheint, sogar der Grundsatz: was im Evangelium nicht geboten ist, darf ein Christ nicht thun, vgl. Ebrardus c. 4, p. 134 H. Danach 55 wundert man sich nicht, daß es hie und da zu einer förmlichen Vermischung zwischen Katharern und Waldensern kam. Ein interessantes Beispiel dafür ist die Sekte des Martinus de Presbytero aus Vicus in Piemont (Viu an der Stura?), die in den Akten der piemontesischen Inquisition von 1388, Archivio 2, 1, p. 1 ss. eine so große Rolle spielt, vgl. Comba, Erano Valdesi? a proposito de alcuni eretici antenati de Balbi 60 e dei Cavour in Rivista Cristiana 4, p. 169 ss., 217 ss.

Allein in der Verkündigung der Armen trat das Dogma nach wie vor zurück. Meist begnügten sie sich damit, ihren Zuhörern einzuprägen: Schwören, Lügen, Kriegführen, Todesurteile fällen ist Todsünde. Die Messen, die Gebete, Opfer nützen den Toten nichts mehr. Denn es giebt kein Fegfeuer: es giebt nur zwei Wege, zwischen denen der Mensch zu wählen hat, den Weg der Hölle und den Weg des Paradieses, erster 5 Zeuge für diese Formel Passauer Anonymus c. 5, p. 30 D, vgl. für Deutschland außerdem: Röhrich S. 41, SBA 1886, S. 53; für Italien Archivio 1, 2, p. 24, 32, 39, 40, 46; 2, 1, p. 9; Nobla leyçon v. 18 ss.; Barce v. 81 ss., 154 ss. Da diese Lehre „von den beiden Wegen" in den Verhören sehr häufig als erstes und Hauptstück der waldensischen Verkündigung bezeichnet wird, so konnte die Vermutung aufkommen: die 10 Waldenser hätten noch die sog. Urdidache, den Katechismus von den beiden Wegen benutzt, zumal der lateinische Text der sog. Urdidache in zwei österreichischen Hss., also in einem alten Hauptmissionsgebiete der Waldenser, ans Licht trat. Allein an keiner der vielen Stellen, an welchen die waldensische Lehre von den zwei Wegen begegnet, verrät sich Bekanntschaft mit der Urdidache, vielmehr ist diese Lehre, wie Nobla leyçon v. 18 ss. beweist in direktem 15 Anschlusse an Mt 7, 13f. entstanden. Doch haben wir sichere Kunde, daß man sowohl in Deutschland wie in Italien außer der Bibel noch folgende Schriften bei der Verkündigung und zum Unterrichte der Meister und Freunde benutzte: 1. Verba ss. Augustini, Hieronymi, Ambrosii, Gregorii, Chrysostomi et Isidori, also Sentenzensammlungen, Döllinger 2, S. 329, Nr. 25, vgl. S. 309, Nr. 72. Eine solche Sammlung besaß bereits 20 Waldes, oben S. 807, 31, zwei solcher Sammlungen, deren Vorlage vielleicht auf Waldes zurückgeht, sind in waldensischer Sprache erhalten: Vergier de consollacion (Garten des Trostes) und Doctor (der Lehrer), beide noch nicht gedruckt, Proben bei Montet, Hist. littéraire des Vaudois p. 58 s. 2. Liber electorum, citiert in dem Briefe von Johann und Genossen aus dem Jahre 1368 bei Döllinger 2, S. 368, vielleicht identisch mit dem in 25 diesem Briefwechsel ebenfalls erwähnten liber justorum, Müller S. 127. 3. „Die 30 Stufen Augustins", ein Traktat über die Tugenden und Laster; in Deutschland schon im 13. Jahrhundert in einer Bearbeitung in deutschen Versen im Gebrauch, David c. 5, p. 209, ungedruckt, über Überlieferung und Inhalt vgl. Herzog S. 66 ff.; Montet p. 5, 8, 68—76, woselbst auch einige Proben mitgeteilt sind. 4. Septem articuli fidei, 30 Inhalt und Reihenfolge mitgeteilt in einem verbrannten Straßburger Manuskript von 1404, der Text selbst auch Waldensisch Mscr. 208 von Genf, vgl. Montet p. 198 s., bezeugt erstmalig 28. April 1387, Archivio I, 2, p. 38, Österr. Inquisition von 1392, Österr. Vierteljahrsschrift 11, p. 258; vielleicht identisch mit den sieben Artikeln der französischen Waldenser über die Gottheit, oben S. 821, 1. Diese Artikel wurden aber 35 vielleicht bis ins 15. Jahrhundert nur mündlich überliefert. 5. Eine regula, die auch Angaben über die Entstehung der Sekte enthielt. Sie wurde wahrscheinlich ebenfalls nur mündlich den angehenden Meistern eingeprägt, vgl. das Citat aus dem Briefe des Deutschen Johannes bei Müller S. 127, 1: vestra eciam regula narrat, ut ego memorie mee tradidi. Außerdem kursierten unter den deutschen Waldensern schon im 13. Jahr- 40 hundert deutsche Dichtungen, deren Schönheit auch David von Augsburg anerkannte c. 5, p. 209. Diese Poesien sind aber wahrscheinlich nie aufgezeichnet worden. Weiter benutzten die deutschen Waldenser im 15. Jahrhundert auch Auslegungen der Evangelien und Briefe Pauli in deutscher Sprache, Ochsenbein S. 220. Daß diese „Auslegungen" von einem Waldenser verfaßt gewesen seien, wird jedoch nicht gesagt. Wahrscheinlich handelte 45 es sich um das Werk eines katholischen Autors und nur um eine Auslegung der katholischen Perikopen. Die italienischen Waldenser klagen 1368: multoties perducti sunt libri quasi in nullum, ita ut vix sacram possemus paginam reservare. Sie haben also manche Bücher besessen, hatten aber 1368 davon kaum mehr gerettet als die Bibel und den liber electorum, Brief des Johann, Döllinger 2, S. 358f. Gleich- 50 wohl findet sich bei den Waldensern der kottischen Alpen im 16. und 17. Jahrhundert eine förmliche bibliotheca Waldensis. Die Entstehung dieser bibliotheca ist noch nicht völlig aufgehellt. Fest steht jedoch, daß nur ein sehr kleiner Teil davon aus vorreformatorischer Zeit herrührt. Mit einiger Sicherheit kann das nur von folgenden Schriften behauptet werden: 1. Traktat Vertucz. 2. Doctor. 3. Vergier de consollacion, s. oben Z. 22. 55 4. Glosa pater noster, eine Auslegung des Vaterunsers, zweifellos Übertragung einer katholischen Vorlage, vgl. Montet p. 45, 76. 5. Cantica, Fragment, deutsche Übersetzung von Herzog in ZhTh 31 (1861), S. 486—592, Übersetzung eines katholischen Kommentars zum Hohen Liede in sieben Büchern (das erste fehlt) mit verhältnismäßig wenigen eigentümlichen Zusätzen zu 2, 4, 16; 3, 7; 4, 4, 8; 5, 2 prologus; 5, 8, 9; 60

6, 2, 3, 7, 8, 9; 7, 12, 14 Schluß, vgl. Herzog a. a. O. S. 493f., 505, 575, 528, 534, 548f., 557, 559, 565, 568, 579, 585, 589, 590ff. Das Bild, das sich aus diesen Zusätzen von der gleysa de li paure de Christ ergiebt, stimmt zu den Mitteilungen Morels in dem Brief an Ökolampad, die Sprache weist ebenfalls ins 16. Jahrhundert. Folglich ist das Werk wahrscheinlich erst Ende des 15. Jahrhunderts in den kottischen Alpen oder in der Provence entstanden, vgl. die Anspielungen auf die Verfolgungen und den Rückgang der „Kirche". Aus derselben Zeit rühren vielleicht auch noch andere Übersetzungen katholischer Vorlagen her: Penitenca, Pecca u. s. w. 3. Nobla leyçon, ein Gedicht in freien Tiraden von 479 12silbigen Versen. Der Dichter, der sicher einige theologische Bildung besaß, giebt darin einen Überblick über den Inhalt der Bibel unter dem Gesichtspunkt der drei Gesetze Gottes, der lex naturae, der lex Mosis, der lex Christi. Die älteste der drei Handschriften, welche das Gedicht vollständig bieten, stammt aus dem 15. Jahrhundert. Dieser Zeit gehört also der älteste uns erreichbare Text des Gedichts an. Aber das Gedicht selbst ist viel älter. In den viel besprochenen Versen 6, 7 heißt es (nach Hss. Genf 207 und Dublin Trinity 6, 5, 21): Ben ha mil e cent ancz compli entierement / Que fo escrit: „Oratz! car sen al derier temp" (korrigiert nach Emilio Tron, l'epoca della composizione della nobla Leiçon, Bulletin de l'hist. des Vaudois 21 [1906], p. 32ss.). In der Hs. Cambridge Dd XV, 31 steht dagegen mil e CCCC anz und in Cambridge Dd XV, 30 ist nach mil e die Ziffer 4 ausradiert, s. die Faksimilia bei Melia, The origin. Aus dieser Rasur hat man geschlossen, daß mil e quatre cent ancz die ursprüngliche Lesung und die Lesung mil e cent ancz gefälscht sei. Aber die letztere Lesung wird durch das Metrum gefordert, W. Förster in GgA 1888, 2, S. 783ff. Daraus folgt: der Dichter behauptet, daß zu der Zeit, da er dichtet, gut 1100 Jahre verflossen sind, seit das NT geschrieben wurde. Man darf diesen Ausdruck gewiß nicht pressen, aber man wird zugeben müssen, daß diese Worte besser auf das 12. und 13. Jahrhundert passen als auf das 14. und 15. Da der Verfasser voraussetzt, daß die Waldenser heftig verfolgt werden, so ist das 12. Jahrhundert ausgeschlossen. Bleibt also als terminus post quem nur die Zeit nach Ausbruch der großen Verfolgungen: ca. 1231. Als Entstehungsort ergiebt sich aus v. 18ff. (Lehre von den 2 Wegen) falls dieselben echt sind, das Gebiet der kottischen Alpen, denn nur hier gab es damals provenzalisch sprechende Waldenser, welche der lombardischen Observanz folgten. Seinem Inhalte nach ist das Gedicht eine Art Missionspredigt in Versen, welche die „Apostel" vielleicht nach dem Muster der Joglars vortrugen. Die anderen oben S. 802, 18 erwähnten Lehrgedichte gehören vielleicht auch noch dem 13. Jahrhundert an. Daß der Versbau in Nr. 4, 5, 7 sehr viel künstlicher ist, als in der Nobla leyçon und daß der Verfasser von Nr. 5 einige theologische Kenntnisse verrät, spricht nicht gegen, sondern für diesen Ansatz. Der Vorstellungskreis paßt zu dem der nobla leyçon.

Dem entspricht es, daß die Ermahnung zur Buße in den feststehenden Gedanken und Formeln der Lehre von den beiden Wegen und die Erteilung des Bußsakramentes mehr und mehr als wichtigste Aufgabe der Meister betrachtet wurde, vgl. für Italien die Akten Archivio 1, 2, p. 16 ss., für Deutschland insbesondere Röhrich S. 32, 41, 53, 68. Das Abendmahl wurde auch in Deutschland im 14. Jahrhundert einmal im Jahre am Gründonnerstage gefeiert, Österr. Vierteljahrsschrift 11, S. 255, Bericht von 1392 ebd. S. 260. Aber es gab 1392 bereits viele Meister, die diesen Brauch „verabscheuten", ebd., und im 15. Jahrhundert findet sich davon auf deutschem Boden keine Spur mehr, vgl. die Freiburger Akten bei Ochsenbein. Da die Feier zudem immer nur einmal im Jahre stattfand, so thaten die Meister in Deutschland in der Regel weiter nichts, als Beichthören. Aber es wird stets hervorgehoben, daß sie zugleich predigen und lehren, vollends daß sie geradezu „bihter" genannt worden seien, wie sonst Meister, Apostel, Zwölfboten, Herren, Müller S. 106, finde ich nirgends bezeugt. Bei den Waldensern der kottischen Alpen, in der Provence, Apulien, Kalabrien, Mittelitalien hat sich die selbstständige Abendmahlsfeier länger erhalten, ja es ist nicht ausgeschlossen, daß sie Ende des 14. Jahrhunderts teilweise auch an anderen Tagen als am Gründonnerstag das Sakrament genossen, vgl. die Stellen über panis benedictus Archivio 1, 2, p. 18, 21, 22; 2, 1, p, 20, 30. Im 15. Jahrhundert gingen sie in den kottischen Alpen und in Mittelitalien jedenfalls nicht mehr alle zur katholischen Kommunion, sondern empfingen statt dessen das von den Barben geweihte Brot, Aussage des Barben Martin, Bull. 12, p. 116. Allein die große Verfolgung der Jahre 1487—94 setzte dem auch hier ein Ziel. Seitdem empfingen die Gläubigen überall die Sakramente von römischen Priestern, Prozeß gegen die Wal-

denser des Dauphiné von 1506 Döllinger 2, S. 366, Brief Morels bei Dieckhoff S. 366. Nur bei der Barbenweihe ward, wie es scheint, von den dazu versammelten Barben die Eucharistie noch im 16. Jahrhundert in alter Weise gefeiert, ebd. S. 364.

In der Verfassung der Sekte trat im 14. Jahrhundert insofern ein bedeutsamer Wandel ein, als sich die deutschen Brüder von dem rechtlichen Verbande der italischen Armen loslösten. Sie hatten wohl von jeher ihre eigenen **capitula** gehalten, auf denen sie die Novizen ordinierten, denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß sie dieselben zu diesem Behufe erst nach Italien schickten. Jetzt hörten sie auch auf, Geld nach Italien zu senden und mit den Bischöfen und dem Rektor der Italiener offiziell zu verkehren. Ihre gemeinsamen Angelegenheiten ordneten sie seitdem auf ihren eigenen Kapiteln oder **communia**, die sie mit Vorliebe in den großen Städten zur Zeit der Jahrmärkte abhielten, Bericht von 1382 Döllinger 2, S. 368. Gleichwohl blieben beide Teile miteinander in Verkehr. Da die Autorität des Rektors in Deutschland wohl immer sehr schwach gewesen war, so fühlten die längst an selbstständiges Handeln gewöhnten Meister hier auch nicht das Bedürfnis, sich einen eigenen Rektor zu wählen, ebenso wenig kam es, wie es scheint, zur Entstehung eines alle Meister des deutschen Missiongebietes umfassenden **commune**. Es fehlte hier also, so viel wir wissen, seit dem 14. Jahrhundert völlig an einer centralen Organisation: die **capitula**, von denen wir hören, waren allem Anscheine nach nur Provinzialversammlungen. Gleichwohl bestand aber doch zwischen allen Konventikeln des ganzen ungeheueren Gebietes ein sehr lebhafter Verkehr. — In dem italienischen Missionsgebiete behauptete sich dagegen die alte centrale Organisation bis in die Reformationszeit, Morel bei Dieckhoff S. 364 f. Was die einzelnen Ämter anlangt, so gab es bis in den Beginn des 14. Jahrhunderts sowohl in Italien wie in Deutschland nachweislich Bischöfe und auch Presbyter und Diakonen (in Deutschland ist bezeugt 1266 ein **episcopus** zu Anzbach bei Neulenglach in Oberösterreich Passauer Anonymus c. 3, p. 27 C, 1315 der Neumeister, der schon seit ca. 1265 in Oesterreich amtierte, verbrannt 1315 zu Himburg bei Wien, Kremser Bericht Österr. Vierteljahrsschr. 11, S. 256; der „Bischof" Stephan in Österreich, verbrannt ca. 1470 in Wien, oft erwähnt in den Schriften der böhmischen Brüder, vgl. Goll, Quellen und Untersuchungen Bd 1 **sub voce**, darf dagegen kaum als Bischof im alten Sinne gelten, er heißt so auch nur bei den böhmischen Brüdern). Im 15. Jahrhundert weiß man dagegen hier wie dort nichts von jenen hierarchischen Ämtern mehr. Man kennt nur eine Weihe, die Weihe, die jeder Bruder bei der Rezeption empfängt. Innerhalb des Kreises der Geweihten aber ist der Rang des einzelnen einfach durch die Anciennität bestimmt, selbst der Rektorat macht wohl keine Ausnahme von dieser Regel. Er geht wahrscheinlich immer auf den jeweils ältesten Meister über. Doch entspricht die Stellung der **juniores** etwa der Stellung der Diakonen, die Stellung der **seniores** der Stellung der **presbyteri** in der französischen Stammgenossenschaft, Döllinger 2, S. 367 ff.; Morel S. 364. In Deutschland heißen die Geweihten alle Meister, in Italien seit dem 15. Jahrhundert Barben von **barba** ostprovenzalisch = Oheim, erster Zeuge Philipp Regis 1451 **Riv. Crist.** 7, 364 **ss.** In Italien erhalten alle Brüder bei der Ordination seit eben jener Zeit von dem Ordinanten einen neuen Namen, Aussage des Barben Martin, der eigentlich Franz Girondin hieß, **Bull.** 12, **p.** 112, 117 **s.** Aus welchem Grunde das geschah, ist nicht überliefert. Die Lebensweise der Brüder ist im wesentlichen die alte. Die Ausbildung zum Bruderamte ist überall geregelt. In Deutschland wird der Schüler erst ein oder zwei Jahre bei einem Meister in die Lehre gethan, dann wird er gleich ordiniert, muß aber noch sechs bis neun Jahre als unselbstständiger Geselle im Dienste eines Meisters arbeiten, ehe er Beichte hören darf, Döllinger 2, S. 368 f. In Italien rekrutieren sich die künftigen Meister im 15. Jahrhundert meist aus dem ungebildeten Landvolk. Sie müssen daher erst drei oder vier Jahre in je zwei Wintermonaten bei einem Meister lesen lernen und sich die Evangelien Matthäi und Johannis und eine Anzahl der neutestamentlichen Briefe wörtlich einprägen. Dann schickt man sie für ein oder zwei Jahr in eines der Schwesternhäuser, wo sie aber nicht nur lernen, sondern auch allerlei Handarbeit leisten müssen. Darauf werden sie ordiniert, haben aber noch Jahre lang als Gehilfen einem der älteren Barben zu dienen, Morel S. 364, undeutlich der Barbe Martin **Bull.** 12, **p.** 112. Die Schwestern werden in Deutschland noch im 15. Jahrhundert, wie es scheint, im Dienste der Mission verwendet, Ochsenbein S. 185. In Italien sind sie damals in keiner Weise mehr an der Verkündigung beteiligt, sondern leben als gottgeweihte Jungfrauen in den Häusern und Hospizen, die den Barben und Barbenschülern als Refugium dienen, Morel S. 364, vgl. Döllinger 2, S. 93 f. Neben diesen Geweihten

begegnen uns auch jetzt noch im Dienste der Sekte einzelne Laien oder **amici**: in Deutschland scheinen dieselben nur als „Sammler des Gelds", d. i. als Kollektanten für die Meister beschäftigt gewesen zu sein, Röhrich S. 67, und den öfter erwähnten „Schatz" der Konventikel aufbewahrt zu haben, SBA 1886, S. 49. In Italien ist die Erhebung der **talea**, der freiwilligen Steuer, zwar auch ihre vornehmste Aufgabe, außerdem haben sie aber auch als **locumtenentes** der Barben in ihrem Bezirke gelegentlich Beichte zu hören und zu „predigen", vgl. die Aussage des Philipp Regis, der selber c. 1450 **locumentenens** im Val S. Martino war, **Riv. Crist.** 9, p. 364 ss. Man wird kaum fehlgehen, wenn man in diesen Laiengehilfen die Nachfolger der ehemaligen **ministri scholarum** erblickt, und die Vermutung wagt: daß auch jenes wichtige Stück der alten Organisation durch die Jahrhunderte sich erhalten hat. — Für den *Unterhalt* der Meister oder Barben wurde von den Gläubigen immer aufs beste gesorgt. **Bull.** 12, p. 31; Morel S. 364; Röhrich S. 54, 62. Außerdem pflegten die Gläubigen spätestens seit dem 14. Jahrhundert ihnen bei jeder Beichte seis in Geld, seis in Naturalien einen Beichtpfennig zu entrichten, **Bull.** 12, p. 30 s., 42, SBA 1886, S. 52; Ochsenbein S. 194, 305, 346, **Enquêtes de Pragelas** bei Bossuet, **Variations** 2, p. 181, und sie im letzten Willen mit einem Legate zu bedenken, Artikel der Ungläubigen Döllinger 2, S. 616, SBA 1886, S. 52; Morel S. 64. Und endlich wurde auch noch fleißig für sie kollektiert. In Deutschland gab es im 14. Jahrhundert wohl nicht nur in Straßburg, Brandenburg, Pommern, Ostschwaben, sondern in jeder größeren Stadt und jeder Landschaft einen Schatz oder eine „Grube" der Meister und einen „Sammler des Gelds", Röhrich S. 67, SBA 1886 S. 49, Artikel der Ungläubigen a. a. O. Im italienischen Missionsgebiete besaß man im 15. Jahrhunderte genaue Verzeichnisse der Gläubigen, **libri barbarum**, mit deren Hilfe die Laiendiener die **talea** erhoben, Philipp Regis **Riv. Crist.** 9, p. 314 ss. Welch stattliche Summen dabei zusammenkamen, zeigt die Nachricht, daß um 1450 allein im Val S. Martino, wie es scheint, die **talea** sich jährlich auf 300 Dukaten belief, Regis ebd. p. 365. Außerdem besaß hier die Genossenschaft hie und da, z. B. in Genua und Florenz, Hospize für die reisenden Barben, Gilles 1, p. 31 s., die wohl immer zugleich den Schwestern und Barbenschülern als Wohnung dienten, Morel S. 364. — Die *Methode der Verkündigung* blieb im wesentlichen unverändert. Die Brüder hörten nie auf Wanderprediger zu sein. In Deutschland wechselten sie Ende des 14. Jahrhunderts alle ein bis zwei, in Italien noch 1530 alle zwei bis drei Jahre ihr Standquartier, Döllinger 2, S. 369; Morel S. 364. Bisweilen aber waren sie Jahre lang unterwegs. Immer jedoch zogen sie zu zweien und versammelten sich regelmäßig einmal im Jahre zu einem **commune**. *Versammlungen* hielten sie in Deutschland fast immer zur Nachtzeit in einem Privathause, einer Scheune u. dgl. David c. 9 p. 210, Österr. Vierteljahrsschrift 11, S. 255 f., SBA 1886, S. 51, Döllinger 2, S. 331. Als Erkennungszeichen diente ihnen Anfang des 14. Jahrhunderts in Österreich der Gruß: „Gruez dich, der verstoßen ist." Lautete dann die Antwort: „Lon dir, dem Gewalt geschehen ist", so war der Angeredete ein Gläubiger. In den *kottischen* Alpen versammelten sich die Gläubigen Ende des 14. Jahrhunderts ebenfalls meist nachts und hinter verschlossenen Thüren. Der Waldensergruß war hier für Männer und Frauen verschieden. In Deutschland, in Apulien, in Kalabrien und den andern Kolonien der Piemontesen besuchten die Gläubigen regelmäßig den katholischen Gottesdienst, Röhrich S. 39, 53, 68; SBA 1886, S. 51 ff.; Ochsenbein S. 187, 216 f., 219, 250, 252 u. ö.; **Bull.** 12, p. 41; Döllinger 2, S. 365 ff. Nur da, wo die Sekte die Oberhand hatte, wie in den kottischen Alpen, wagten im 14. Jahrhundert nicht nur die Brüder, sondern auch einzelne eifrige Freunde Jahre lang nicht bei dem katholischen Pfarrer zu beichten und zu kommunizieren und katholische Gotteshäuser ganz zu meiden, **Archivio** 1, 2, p. 35; 2, 1, p. 40 s. Aber nach der schweren Verfolgung von 1487—94 hielten auch hier alle Waldenser äußerlich sich zur römischen Kirche und ließen sich sogar durch päpstliche Bullen ihre Rechtgläubigkeit bescheinigen, Morel S. 366, unten S. 833, 40.

3. *Die Verfolgungen.* Diese ganze innere Entwickelung der Sekte ist nicht zu begreifen ohne stete Berücksichtigung der Thatsache, daß sie seit 1231 in Deutschland wie in Italien für vogelfrei galt und jederzeit auf eine neue Verfolgung gefaßt sein mußte. Nach der großen Verfolgung von 1231 kam es vorerst, wie es scheint, nur 1260 zu einer lokalen Verfolgung in Baiern, Österreich und vielleicht auch in Böhmen, Mähren und den angrenzenden Bezirken Ungarns. Zu Beginn des 14. Jahrhs. setzte die Verfolgung in den gleichen Gebieten von neuem ein, griff aber 1313 auch bereits hinüber nach Schlesien. Während hier noch der Kampf fortwährte, begann man um 1330 auch in Polen

und Ungarn, in Brandenburg, Thüringen und Franken gegen die Sekte zu Felde zu ziehen. Aber den Anstoß zu einer allgemeinen, ganz Deutschland, die Schweiz, Böhmen, Mähren, Schlesien, Polen, Ungarn umfassenden Verfolgung gab erst wieder Papst Gregor XI. 1370—78. Als Inquisitoren fungierten dabei in Böhmen, Österreich, Steiermark, Ungarn, Baiern, Franken, Thüringen, Kurmainz, Brandenburg, Pommern bis in 5 den Beginn des 15. Jahrhunderts vornehmlich der Magister Petrus Zwicker aus Wormditten in Preußen, bis 1381 Schulrektor in Zittau, dann Prior des Cölestinerklosters Oybin in der Oberlausitz, und der baierische Priester Martin von Amberg. Diesen beiden Männern hat es die Kirche in erster Linie zu danken, daß sie in jenen Gebieten seit 1400 für immer oder doch für einige Jahrzehnte vor den Waldensern Ruhe hatte. Erst 10 in den 20er Jahren des 15. Jahrhunderts wagten sich die Gemeinschaften, welche die große Verfolgung überdauert hatten, wieder etwas mehr hervor. Hier und da, wie z. B. in Freiburg in der Schweiz, wo 1429/30 eine große Zahl von Gläubigen verurteilt wurde, scheinen sie dazu nur durch die lange Schonzeit ermutigt worden zu sein. Anderwärts kam durch die hussitische Propaganda in sie wieder Leben und Bewegung. In 15 Böhmen, Mähren und den angrenzenden Gebieten Österreichs schlossen sie sich wohl zum guten Teil ohne Weiteres den Hussiten an. Doch gaben sie dabei ihre eigentümlichen Anschauungen nicht auf, brachten dieselben vielmehr auch in rein hussitische Kreise und bewirkten so, daß sich aus der großen hussitischen Bewegung allmählich eine besondere Gruppe ausschied, in deren Sitte und Anschauung die Wiclifie mit dem volkstümlichen 20 Waldensertum untrennbar verschmolzen erscheint: die Gruppe der böhmischen Brüder, Goll, Quellen und Untersuchungen zur Gesch. der böhmischen Brüder 2, S. 37 ff. Diese Gruppe versuchte daher auch naturgemäß — wie es scheint schon vor 1467 — alle Waldenser, die in Österreich, Mähren, Böhmen damals noch vorhanden waren, an sich heranzuziehen. Aber der Versuch gelang nicht ganz. Ein Teil der Waldenser wollte selbst damals noch 25 nicht von der äußerlichen Verbindung mit der römischen Kirche lassen, Goll a. a. O. 1, S. 30 ff. Die Spur dieser konservativ Gesinnten verliert sich nach den Verhandlungen mit den böhmischen Brüdern im Jahre 1467. Sie werden allmählich ausgestorben sein. Der letzte österreichische Waldenser, von dem wir hören, teilte ihre Gesinnungen jedenfalls nicht: es ist jener „Bischof" Stephan, der nach Mai 1468 das Priestertum der 30 böhmischen Brüder bestätigte und vor 1471 zu Wien verbrannt wurde, vgl. über ihn Goll a. a. O. (sein Tod wird zuerst erwähnt in dem Schreiben an Herrn Albrecht ebd. S. 21 ff.). In Schwaben und Franken suchten schon um 1425 der sächsische Edelmann Johann Drändorf aus Schlieben, Kreis Herzberg, verbrannt 1425 zu Worms, und der Speierer Schulrektor Peter von Turnau, verbrannt 1426 zu Speier, die „Kunden" für 35 den Anschluß an die Hussiten zu gewinnen. Aber größere Erfolge hatte damit erst der vielgenannte Friedrich Reiser, vgl. über ihn Jung in der Zeitschrift Timotheus 2 (1822), S. 37 ff.; W. Böhm, Fr. Reisers Reformation des Kaisers Sigmund 1876; Haupt, Sekten in Franken S. 44 ff. Geboren 1401, seit 1420 waldensischer „Apostel", geriet Reiser 1430 in die Gefangenschaft der Hussiten, ließ sich 1433 von dem taboritischen 40 Bischof Nikolaus Pilgram in Prag zum Priester und 1434 in Basel von einem der zum Konzil deputierten hussitischen Bischöfe zum Bischof weihen und wirkte seitdem als „Friedrich von der Gnade Gottes Bischof der Gläubigen in der römischen Kirche, welche die Schenkung Konstantins verwerfen" in ganz Deutschland für eine Vereinigung der Waldenser mit den Hussiten, bis er Anfang 1458 in Straßburg ergriffen und verbrannt 45 wurde. Daß er nicht vergeblich arbeitete, beweisen die Akten seines Verhörs und die Akten der Waldenserprozesse, die 1458 in Brandenburg stattfanden, vgl. Wattenbach in SBA 1886, S. 55 ff., ABA 1886, S. 71 ff. Danach haben sich unter seinem Einflusse die Waldenser in Nürnberg, Heroldsberg, Würzburg und Umgebung, Schweinfurt, Windsheim, Heilsbronn, Straßburg, Basel, Angermünde und anderer Orte der Ucker- 50 und Neumark wenigstens zum guten Teile entschlossen, die Hussiten als Brüder anzuerkennen. Aber „Hussiten" sind sie darum nicht geworden, so Wattenbach a. a. O., denn ihr Hussitentum besteht nur darin, daß sie Wiclif, Hus, Hieronymus von Prag als christliche Lehrer in Ehren halten, von Reiser und von Nikolaus Pilgram in Böhmen sich Priester weihen und von diesen Priestern sich das Abendmahl in beiderlei Gestalt reichen lassen, 55 also wieder eine eigene Sakramentsverwaltung eingerichtet haben. Aber von ihren eigentümlichen Anschauungen haben sie trotzdem nicht das Geringste aufgegeben. Reisers Propaganda hat also, nur von der entgegengesetzten Seite aus, zu ganz demselben Ergebnis geführt wie die Propaganda Peters Chelcicky unter den Hussiten. Suchte dieser Hussiten für ursprünglich waldensische Anschauungen zu gewinnen, so wirkte jener unter den deut- 60

schen Waldensern für Anerkennung gewisser hussitischer Anschauungen und Anschluß an die Hussiten. Das Resultat war in beiden Fällen dasselbe: eine Verschmelzung hussitischer und waldensischer Anschauungen und damit die Möglichkeit einer völligen, auch äußeren Vereinigung zwischen böhmischen Brüdern und Waldensern. D. i. der weit zerstreute waldensische Genossenschaftskreis Reisers war ein Bruder, und zwar ein älterer Bruder der **unitas fratrum**. Dem entspricht es, daß die böhmischen Brüder sich bemühten, nicht nur die böhmischen, mährischen, österreichischen, sondern seit den 70er Jahren auch die deutschen Waldenser für sich zu gewinnen. So unterhielten sie z. B. mit den Waldensern der Ucker- und Neumark einen regen Verkehr. Als daher 1479 in diesen Gebieten eine neue Verfolgung ausbrach, entschlossen sich die märkischen Waldenser 1480 zur Auswanderung nach Böhmen und Mähren. Noch 1480 erschien auf ihren Hilferuf unter Führung Thomas' des Deutschen eine Gesandtschaft der böhmischen Brüder in der Mark, welche die Verfolgten über das Erzgebirge führte, worauf sie sich zum Teil in Fulnek und Weißkirchen (Hranice) in Mähren, zum Teil in Landskron in Böhmen niederließen, vgl. den Brief der märkischen Waldenser von 1480 bei Goll 1, S. 121 Anm. 18, ebd. S. 122 auch andere Belege (der Zeitpunkt der märkischen Verfolgung ergiebt sich einerseits aus dem Schreiben der märkischen Waldenser: danach begann dieselbe, als der Kurfürst Albrecht Achilles nach dem Feldzuge gegen Pommern sich wieder nach Franken zurückgezogen hatte — Sommer 1479 — andererseits aus dem Schreiben des Kurfürsten an seinen Sohn und Statthalter Markgraf Johann vom 1. Februar 1480 bei Mayer, Hohenzollernsche Forschungen 7, 2, S. 39). Diese brandenburgische Verfolgung ist die letzte Waldenserverfolgung, von der wir auf deutschem Boden hören. Wir hören seitdem überhaupt in Deutschland nichts mehr von Waldensern. Nur vermuten können wir, daß die Sekte damals im Egerland und Voigtland noch nicht ausgerottet war; vgl. die Äußerung des Matthias von Kemnat bei Haupt, Sekten in Franken S. 48f. Aber diese letzte Spur ist ganz unsicher. Gleichwohl wäre es falsch, zu behaupten, daß das Waldensertum diesseits der Alpen verschwunden wäre, ohne eine bleibende Nachwirkung zu hinterlassen.

1. Hat es fortgelebt in der Sitte und Anschauung der böhmischen Brüder. 2. Hat es in ganz Oberdeutschland und Österreich dem Täufertum als Vorfrucht gedient. Sehr viele für das Täufertum charakteristische Züge, die Verwerfung des Eides, des Krieges, die Ablehnung obrigkeitlicher Ämter, die Absonderung von der „Welt", wobei Welt ganz so verstanden wird wie bei den Waldensern oben S. 825, 44, die pünktliche Befolgung des Gesetzes Gottes, vgl. die 7 Artikel von Schleitheim von 1527, ja selbst die Verwerfung der Kindertaufe finden sich schon bei den deutschen Waldensern, vgl. Artikel der unglaubigen Laut Döllinger 2, S. 613. Auch wenden sich in jenen Gebieten gerade die Kreise den Täufern zu unter denen über 200 Jahre die Waldenser für das „Gesetz Gottes" gewirkt hatten: die kleinen Leute. Das Täufertum ist somit in manchem Betrachte ein letzter Erfolg und eine Fortsetzung des Waldensertums. Die apokalyptischen und mystischen Züge, durch die es von dem Waldensertum sich unterscheidet, finden sich nur bei einzelnen täuferischen Gruppen. Die waldensischen Züge sind allen gemeinsam.

In der Lombardei nahm die Verfolgung 1231 ihren Anfang. Ihr Ziel erreichte sie erst Ende des 14. Jahrhunderts. Der Brief der Apostel Johann, Simon und Genossen aus dem Jahre 1368 ist hier das letzte Lebenszeichen der Armen. In den Thälern am Ostabhang der kottischen Alpen begann die Inquisition ihre Arbeit spätestens Ende des 13. Jahrhunderts, in den Thälern der Westseite im Embrunais und Briançonnais wurden die Armen schon um 1289 drangsaliert, schärfer setzte aber die Verfolgung erst 1332 ein. Papst Gregor XI. gab dann auch hier den Anstoß zu einem allgemeinen Angriff. In den französischen Thälern war die Seele desselben der Minorit Franz Borelli, der am 1. Juli 1380 auf einmal 169 Personen verbrennen ließ. In den piemontesischen Thälern, in denen die Inquisition in den Händen der Dominikaner lag, war die Zahl der Opfer nicht so groß, ja hier machten die weltlichen Behörden den Verfolgern zum Teil ernstliche Schwierigkeiten. Jedenfalls gelang es sowohl hier wie jenseits des Mont Genèvre den Waldensern, sich zu behaupten. Ebenso vergeblich war der Versuch des spanischen Dominikaners Vincenz Ferrier im Jahre 1403 durch apostolische Wanderpredigt die Einwohner der Thäler Louise, Argentière und Freissinières wieder für die Kirche zu gewinnen. 1412 begann daher die Blutarbeit der Inquisition von neuem und zwar wieder vornehmlich in den Thälern des Westens, wo sie aber hier ihrer Aufgabe nicht zu genügen schien, trat jetzt schon z. B. 1434 in Bardonnèche, Oulx, Exilles und anderwärts das weltliche Gericht an ihre Stelle und dasselbe arbeitete gleich beim ersten Male so gründlich, daß die Waldenser vielfach auswanderten und z. B. in

Exilles an der Dora alle Häuser bis auf 15 verödeten. In der Folgezeit kam es im Dauphiné den Waldensern zu gute, daß das französische Königtum bemüht war, die Wirksamkeit der geistlichen Gerichte aller Art zu beschränken. Als daher einer der Inquisitoren, die im Auftrage des Erzbischofs von Embrun seit 1459 wieder im Embrunais und Briançonnais arbeiteten, der Minorit Jean Veyleti, seinem Eifer gar zu sehr die Zügel schießen ließ und die Bewohner zum Teile sich klagend an den König wandten, erließ Ludwig XI. am 18. Mai 1478 eine Ordonnanz, welche den Leuten von Val Louise, Val Argentière und Val Freissinières als guten Katholiken seinen königlichen Schutz gewährleistete. Als das Parlament von Grenoble so dreist war, diese Ordonnanz zu mißachten, schärfte er am 31. März 1479 und 8. April 1480 noch einmal dieselbe ein, worauf dann das Parlament klein beigab. Allein vor den Chikanen des hierdurch schwer gereizten Erzbischofs von Embrun und der in ihrem provinzialen Selbstgefühl stark verletzten Behörden des Dauphiné konnte er die Waldenser nicht schützen. Auch trat schon 1483 an seine Stelle ein ganz anders gesinnter Herrscher, der Ketzerfeind Karl VIII. So kam es denn schon 1487 zu einer neuen Verfolgung, die an Umfang und Grausamkeit alles übertraf, was die Waldenser der kottischen Alpen bisher zu erdulden gehabt hatten. Denn jetzt zum ersten Male ward gegen sie auf Anordnung Papst Innocenz VIII. (Bulle Id nostri cordis vom 26. Juni, vgl. Morland S. 197 ff.) diesseits und jenseits des Mont Génèvre das Kreuz gepredigt und unter den Auspizien des Archidiakons Albert de Cattaneo von Cremona, päpstlichen Legaten für die Territorien Karls I. von Savoyen, die Diöcesen Vienne, Sitten u. s. w., gleichzeitig in Piemont, in der Markgrafschaft Saluzzo und im Dauphiné der Kampf eröffnet. In Piemont und Saluzzo wurde der Krieg jedoch ziemlich lau geführt. Im Val Angrogna leisteten die Waldenser außerdem mit Erfolg Widerstand. Gegen Zahlung der Kriegskosten ließ sich daher Karl I. bewegen, auf einer Konferenz zu Pinerolo die Verfolgung 1488 oder 1489 zu sistieren. Größer waren die Erfolge im Dauphiné. Hier bekehrte das von dem Parlament von Grenoble aufgebotene Kreuzheer, unter Führung des Seigneur Hugo de la Palud seit März 1488 mit Gewalt die Waldenser des Val Pragelas, des Val Cluson, der Thäler Freissinières, Louise und Argentière. Die Verfolgten leisteten nur zum Teil Widerstand. Meist unterwarfen sie sich noch in letzter Stunde. Die Standhaften suchten zum Teil eine Zuflucht in den Hochthälern von Oulx und Bardonnèche, zum Teil kehrten sie, sobald sich der Sturm gelegt hatte, heimlich wieder zurück; es kam daher schon 1495 im Pragelas und 1506 auch im Val Argentière, Freissinières zu neuen Waldenserprozessen, Enquêtes sur Pragelas bei Bossuet, Variations 2, p. 179 ss. und Processus contra Waldenses von 1506 bei Döllinger 2, S. 365 ff. — Ein kleines Nachspiel hatte der Kreuzzug 1509 in der Markgrafschaft Saluzzo. Hier vertrieb damals Margarethe Foix, die Witwe Markgraf Ludwigs, die Waldenser aus dem oberen Pothale. Aber bereits 1512 kehrten die Vertriebenen zurück und so sehr wußten sie sich bei den Katholiken in Schrecken zu setzen, daß man sie seitdem ruhig gewähren ließ, zumal es ihnen gelang, sich von Papst Leo X. Absolution zu verschaffen. Quellen und Litteratur zu dem Abschnitt s. o. S. 804,10 und 805,51. Im Dauphiné war nur ein Thal, Val Louise, gründlich von den Waldensern gesäubert. In den Thälern Argentière, Freissinières, Cluson, Pragelas blühte die Sekte dagegen bald in aller Stille. In Piemont hatte sie sich siegreich behauptet. Endlich in ihren Kolonien in der Provence, Kalabrien, Apulien, in Mittelitalien hatten die Verfolger sie überhaupt nirgends aufgespürt. In der Lombardei dagegen war die Sekte völlig ausgestorben, nördlich der Alpen in Deutschland, in der Schweiz, Ungarn, Polen ganz oder so gut wie ganz vernichtet. — Die Zahl der waldensischen Märtyrer läßt sich auch annähernd nicht berechnen. Jedenfalls aber war sie sehr beträchtlich. Größer als die Zahl der Standhaften war jedoch, namentlich unter den Feunden, die Zahl der Abtrünnigen. Aber wie in altchristlicher Zeit kehrten diese Abtrünnigen meist bald zu ihrem alten Glauben zurück. Dann mußten sie freilich auf das Schlimmste gefaßt sein: Fast alle Todesurteile, die uns bekannt sind, beziehen sich auf solche Rückfällige, ein Beweis, wie häufig der Abfall, aber auch wie stark die Anhänglichkeit der „Kunden" an ihren Glauben war. Wie die Katharer vergaßen die Waldenser in der Zeit der Verfolgung oft das sonst so streng respektierte Gebot, Du sollst nicht töten. In Österreich ermordeten sie ca. 1265 in Kematen und Röchling die Pfarrer und einen Scholaren, Österr. Vierteljahrsschrift 11, S. 257; Haupt, Waldensertum S. 18, um 1336 „mehrere Kleriker und Mönche, Annales Mellic. ed. 1338, SS 9, p. 512; 1393 steckten sie das Pfarrhaus zu Wolfern in Brand, wobei der Pfarrer samt allem Gesinde umkam, Österr. Vierteljahrsschrift 11, S. 266, andere Belege bei Karl Müller S. 129. In den kottischen Alpen

wurde 1374 einer der Inquisitoren, der Dominikaner Anton Pavo de Savigliano, von Waldensern ermordet, Archivio 1, 2, p. 29 ss. Häufiger noch wandte sich aber die Rache der Verfolgten gegen die abtrünnigen Meister und Freunde, welche sich nicht entblödeten, der Inquisition als Spione und Angeber zu dienen, Döllinger 2, S. 330, Röhrich S. 28 ff., Haupt, Waldensertum S. 85, 1, Morel S. 367. Man sieht: ganz ohne moralische Einbuße haben auch die Waldenser die furchtbaren Verfolgungen nicht überstanden. Auch das versteckte heimliche Wesen und die außerordentliche efficacia deceptionis, über die sich die böhmischen Brüder so sehr wunderten, als sie die italienischen Waldenser kennen lernten, gehört zu den üblen Weiterungen des langen Kampfes, vgl. Lasicius, Historia fratrum bei Goll a. a. O. 1, S. 138. Dagegen ist die Anfang des 16. Jahrhunderts nicht ganz einwandsfreie Haltung der Barben bezüglich des 6. Gebotes, vgl. Morel a. a. O. S. 364, Cantica übersetzt von Herzog S. 557, und ihre von den böhmischen Brüdern lebhaft getadelte Habgier nicht der Verfolgung zuzuschreiben, sondern ein deutlicher Beweis dafür, daß auch das Waldensertum Ausgang des Mittelalters sittlich nicht mehr auf seiner alten Höhe stand.

4. Die italienischen Waldenser und die böhmischen Brüder. Auf der Suche nach Gemeinschaften, „welche zu Christus sich bekennen, aber dem Papst nicht gehorchen", Blahoslav Summa bei Goll 1, p. 112, kamen Ende 1497 oder Anfang 1498 Lukas von Prag und der ehemalige Waldenser Thomas der Deutsche auch nach Italien. In der Romagna und Rom trafen sie mit italienischen Waldensern zusammen, von denen sie beim Abschiede nach Camerarius, Hist. fratrum, p. 171 zwei, nach Blahoslav a. a. O. p. 674 vier Briefe erhielten, darunter eine epistola ad Wladislaum = eine Bittschrift in Sachen der böhmischen Brüder an König Wladislaus von Böhmen-Polen: erhalten zum Teil in waldensischer Übersetzung, vgl. den Inhalt bei Herzog S. 298 ff., Montet p. 152 ss., Comba, Histoire p. 194 ss. Ob diese Bittschrift wirklich auf Bitten der beiden Brüder von lateinkundigen italienischen Barben aufgesetzt worden ist, Lasicius a. a. O., erscheint sehr zweifelhaft. In der Folgezeit — wohl 1499 — sind italienische Barben im Auftrage ihres commune einmal in Böhmen gewesen, vgl. den Brief der Unität bei Herminjard, Correspondance 3, p. 66 vom 25. Juni 1533: ante multos annos. Aber da die Barben sich nicht dazu verstanden, sich offen von der römischen Kirche loszusagen, Blahoslav an Georg Israel bei Goll 1, S. 122, kam es weder zu einer Union noch zu einem Verkehr und Schriftenaustausch zwischen den beiden Gemeinschaften. Es blieb vorerst bei dieser einmaligen flüchtigen Berührung, vgl. den Brief der Unität a. a. O. S. 64.

V. Die romanischen Waldenser seit der Reformation. 1. Übergang der Gemeinden zum Reformiertentum 1526—1571. Seit Ende April 1523 wirkte Wilhelm Farel in seiner Heimat Gap im Dauphiné eine Zeit lang für die evangelische Sache. Er wurde zwar bald wieder vertrieben. Aber die Bewegung, die er hervorgerufen, dauerte fort, und ergriff alsbald auch die Waldenser der benachbarten kottischen Alpen. So geschah es, daß er eines Tages im Laufe des Jahres 1526, als er bereits zu l'Aigle (Aelen, Kanton Wallis) evangelisierte, durch den Besuch eines Barben namens Martin Gonin aus Angrogna überrascht wurde. Der Fremdling bat um Auskunft über die neue Lehre und um Bücher. Dann verschwand er wieder. Aber er wirkte seitdem so eifrig für die evangelische Sache, daß es in den nächsten Jahren, insbesondere unter den Waldensern der Provence, zur Entstehung einer evangelischen Partei kam. Im Auftrage dieser Partei gingen im Sommer 1530 wieder 2 Barben, Georg Morel aus Chanteloup im Val Freissinières und Pierre Masson aus Burgund, über die Alpen, um mit Farel zu verhandeln. Morel hatte auf Kosten seiner Glaubensbrüder eine bessere Bildung empfangen, Beza, Hist. ecclésiastique (nouvelle édition par Baum et Cunitz) 1, p. 53. Er sprach und schrieb ein gutes Latein und hatte schon mancherlei von Luther und Erasmus gelesen, hatte aber noch mancherlei Bedenken gegen die Rechtfertigungs- und Erwählungslehre. Er konferierte in Murten und Neuenburg mit Farel, in Bern mit Berthold Haller, in Basel mit Ökolampad, in Straßburg mit Bucer und Capito. Der Brief, mit dem er sich in Basel und Straßburg einführte, ist noch vorhanden, desgleichen die Antwortschreiben Ökolampads und Bucers. Dagegen fehlt jede nähere Angabe über seine Verhandlungen mit Farel. Doch steht fest, daß Farel nach wie vor die maßgebende Autorität für die evangelisch-gesinnten Waldenser blieb. Auf der Heimreise ward Pierre Masson in Dijon verhaftet und eingekerkert, Camerarius, Lugubris Narratio p. 305. Morel aber erreichte glücklich sein Standquartier Mérindol an der Durance und arbeitete nun in den nächsten Monaten im Verein mit Gonin (ertränkt am 26. Aug. 1536 zu Lyon,

Crespin, Hist. des martyrs 1, p. 317 ss.) so eifrig für die evangelische Sache, daß die Evangelisch-Gesinnten den Entschluß faßten, 1532 auf dem commune ihre Forderungen vorzubringen und dazu Farel und andere Evangelische der französischen Schweiz einzuladen. Farel leistete in der That mit Anton Saunier, zur Zeit Prediger in Peterlingen (Payerne), und Robert Olivétan der Einladung Folge. Er stellte sich am 12. September 1532 in Angrogna zur Eröffnung des commune ein, und er beherrschte die Versammlung. Das zeigen die Beschlüsse, die nach sechstägiger Verhandlung von der Majorität angenommen wurden, Rivista Crist. 4, p. 266 ss. Darin wird aufgehoben 1. das Eidverbot, 2. das Verbot der Blutgerichtsbarkeit, aber noch nicht das Verbot des Kriegsdienstes, 3. das obligatorische Fasten, Beten, Beichten, 4. der obligatorische Ritus der Barbenweihe durch Handauflegung, 5. die Verpflichtung der Barben zur Ehelosigkeit, Armut, Wanderpredigt, 6. die Verpflichtung der „Schwestern" zur Virginität. Es wird weiter offiziell angenommen die alte gemein-evangelische Lehre von der Erwählung und die evangelische Lehre von den 2 sakramentlichen „Zeichen" in der Fassung der Oberdeutschen oder Zwinglianer. Alles spezifisch Waldensische — mit Ausnahme des Verbotes des Kriegsdienstes — wird hier somit aufgegeben. Die Waldenser hören faktisch auf Waldenser zu sein. Sie schließen sich der oberdeutsch-schweizerischen Gruppe der Evangelischen an.

Allein die Beschlüsse waren keineswegs einmütig gefaßt worden. Die nächste Folge der langen Tagung war daher nicht die allgemeine Annahme der Reformation, sondern die Spaltung der Waldenser in eine evangelische und altgläubige Partei. In den kottischen Alpen dominierten die Evangelisch-Gesinnten, die Altgläubigen getrauten sich nicht recht hervor. In der Provence hatten die Evangelischen auch das Übergewicht, aber die Altgläubigen ließen es hier nicht bei bloßen Protesten bewenden, zumal die Verfolgungen, welche der Inquisitor Jean de Roma seit Oktober-November 1532 über die Gemeinden verhängte, all ihre Bedenken gegen die Beschlüsse von Angrogna zu bestätigen schienen. Doch fühlten sie wohl, daß sie ohne fremde Hilfe nicht im stande seien, die Neuerer zu überwinden, sondern gegen die Autorität Farels eine andere Autorität aufbieten müßten. In dieser Erkenntnis machten sich die beiden Barben Daniel von Valence und Jean de Molines um die Wende der Jahre 1532/3 ohne förmlichen Auftrag auf nach Böhmen, um sich des Beistandes der böhmischen Brüder, deren Abgesandte sie 1498 kennen gelernt hatten, zu versichern. Die Brüder empfingen die beiden Fremdlinge freundlich, beherbergten sie über ein halbes Jahr und gaben ihnen zum Abschied ein Schreiben „an die Waldenser" mit, das ganz den Wünschen der Altgläubigen entsprach, Herminjard, Correspondance 3, p. 63 ss., vgl. Miolo, Historia Breve Bulletin 17, p. 108 s. Aber die Intervention verfehlte gänzlich ihren Zweck. Auf einem commune im Val San Martino am 15. August 1533 ward zwar der Brief verlesen, aber da er auf einer unzutreffenden Anschauung der Sachlage beruhe, alsbald ad acta gelegt. Dagegen bestätigte die Versammlung ausdrücklich die Artikel von Angrogna, Gilles 1, p. 56 s., vgl. auch den Bericht Sauniers vom 22. September bei Herminjard 3, p. 80 ss. Daniel von Valence und Jean de Molines zogen sich darauf verstimmt zurück, die evangelische Partei aber zögerte nun nicht mehr die Reformation allenthalben durchzuführen. Es versteht sich von selbst, daß sie dabei immer im engsten Einvernehmen mit Farel handelte und sich ganz der Leitung von Farels Gesinnungsgenossen, den Guillermins, anvertraute. Aber die Guillermins verdienten dies Vertrauen auch. Zwei von ihnen, Antoine Saunier und Robert Olivétan, waren schon im Oktober 1532 auf die Bitte der Waldenser nach Piemont zurückgekehrt, um in aller Verborgenheit für das Evangelium zu arbeiten, und namentlich Saunier leistete diese Arbeit mit heroischer Treue, bis er im August 1535 in Angrogna verhaftet wurde. Er entrann nur dadurch dem sicheren Tode, daß der Rat von Bern ihn als seinen Diener von dem Herzog von Savoyen reklamierte. Auch später als Prediger und Schulrektor zu Genf (1536—39) und als Pastor im Waadt nahm er sich mit größter Aufopferung der Waldenser an. Und neben Farel traten als thätige Gönner alsbald Froment, Viret, Calvin. Sie alle betrachteten die Unterstützung der Waldenser als eine Ehrenpflicht der Evangelischen französischer Zunge. — Am raschesten setzte sich der neue Glaube durch in den Kolonien der Provence und des Venaissin. Etwa 10 000 evangelische Waldenser waren hier, erschöpft durch die Verfolgungen der Kirche und Krone, schon 1535 bereit, nach dem evangelischen Deutschland auszuwandern, Brief der Waldenser an die deutschen Protestanten, ZhTh, NF 22, S. 250 ff. Sie galten alle bei den Ketzerrichtern als Lutheraner, waren aber faktisch Anhänger der Schweizerischen Richtung: Beweis das Bekenntnis, das sie 1541 dem Parlamente von Aix überreichten, Text Camerarius, Lugubris narratio

p. 365ss. Eben ihre entschieden evangelische Gesinnung aber hatte zur Folge, daß der Präsident des Parlaments, Jean Maynier, Seigneur d'Oppède, April 1545 Truppen gegen sie aufbot und 22 Ortschaften zerstören, 4000 Gläubige jeden Alters und Geschlechtes massakrieren ließ. Nur etwa 4000 gelang es nach Genf und Deutschland sich zu retten. — In den kottischen Alpen beschlossen die Gemeindevertreter bereits 1532 unter Sauniers Einfluß die Bibel drucken zu lassen, aber nicht in waldensischer, sondern in französischer Sprache, ließen dann durch Olivétan den Text der französischen Bibel Lefèvres revidieren und endlich das Werk auf französischem Boden zu Serrières bei Neufchatel 1535 drucken. Sie schenkten damit den französischen Evangelischen, obwohl sie selber nicht französisch sprachen, ihre erste Bibel. In der Folge erhielten sie von der Akademie zu Lausanne auch Pastoren französischer Herkunft. Diese organisierten allmählich den Kultus ganz nach Genfer Vorbild, bewogen sie seit 1555 eigene Kirchengebäude zu errichten, Frühjahr 1556 6000 an der Zahl zu Angrogna das Abendmahl in beiderlei Gestalt zu empfangen und 1559 in Turin ein der **confession de foi Gallicane** nachgebildetes Bekenntnis einzureichen. Damit erst waren auch hier die Beschlüsse von Angrogna vollständig durchgeführt. Allein die Gemeinden sahen sich alsbald genötigt, ihren Glauben zu verteidigen. Nach der Rückgabe Piemonts an den Herzog Emanuel Philibert, infolge der Bestimmungen des Friedens von Cateau-Cambresis, gab ihre Weigerung, katholische Prediger anzunehmen (Edikt von Nizza vom 15. Februar 1560), dem Herzog den erwünschten Vorwand, im November 1560 ein Heer gegen sie aufzubieten. Allein sie waren im Kleinkrieg den geschulten Soldaten so sehr überlegen, daß Emanuel Philibert im Frieden von Cavour am 5. Juni 1561 den Evangelischen in einer Reihe Orte der Thäler Luserna, San Martino, Perosa eine beschränkte Toleranz zugestand. Danach konnten sich die Gemeinden der Thäler Luserna, San Martino, Perosa, Cluson und des Marquisats Saluzzo auf den Synoden zu Angrogna am 15. September 1563 und zu Villar am 18. April 1564 definitiv nach den **ordonnances établies à Genève** organisieren, **Bulletin** 20, p. 96ss. Da aber neue Bedrückungen nicht ausblieben, verpflichteten sich am 11. November 1571 die Gemeinden der Thäler durch eine Art **covenant**, die sog. **Union des Vallées**, abgedruckt z. B. Léger 2, p. 46s., zu gemeinsamer Verteidigung gegen alle Verletzungen des Friedens von Cavour. — Nicht so glücklich ging es den waldensischen Gemeinden in Kalabrien und Apulien. Sie ließen sich lange Jahre durch evangelische Reiseprediger versorgen. Erst seit 1556 wagten es die Kalabresen einige Prediger dauernd anzustellen und eigne Sakramentsverwaltung einzurichten. Zur Strafe dafür wurden sie 1560 von spanischen Truppen unter den Auspizien des Großinquisitors Michele Ghislieri (später als Papst Pius V.) förmlich ausgerottet. In 11 Tagen wurden allein im Juni 2000 Menschen hingerichtet, 1600 zum Kerker, noch andere zu den Galeeren verurteilt. Die Apulier hatten sich bis dahin klug zurückgehalten. Jetzt flohen sie in großer Zahl nach Genf. Nur einige wenige wurden hingerichtet. Die meisten ließen sich, eingeschüchtert durch das Blutbad in Kalabrien, wieder in den Schoß der römischen Kirche aufnehmen. Von den alten waldensischen Gemeinschaften im Gebiete des heutigen Italiens bestanden mithin 1571 nur noch die Gemeinden in den sog. Waldenserthälern und in der Markgrafschaft Saluzzo. Aber auch diese Gemeinden waren keine waldensischen Gemeinden mehr, sondern wie ihre Schwestergemeinden im Dauphiné und in der Provence längst Glieder der Calvinschen Kirche.

2. Die Altgläubigen und die waldensische Litteratur. Als Daniel de Valence und Jean de Molines nach dem entscheidenden Commune vom 15. August 1533 sich zurückzogen, **pour vivre en leur particulier**, versäumten sie nach Gilles 1, p. 57 nicht **leur mécontement et indignation au préjudice des Églises des Valées et circonvoisines** kundzuthun. **Spécialement ils égarèrent ce qu'ils peurent des manuscripts et mémoires anciennes des Vaudois quis nous eussent peu servir et à la posterité.** Wir haben keinen Grund, diese Angabe zu bezweifeln. Wir wissen, daß die beiden Barben litterarisch gebildet (Blahoslav, **Summa** bei Goll 1, p. 125), und können noch nachweisen, daß sie auch litterarisch interessiert waren. In den sog. waldensischen Hss. finden wir nämlich eine ganze Reihe Traktate, die unzweifelhaft nach tschechischen Vorlagen gearbeitet sind: 1. **Ayczo es la causa del nostre departiment de la gleysa Romana** = Bearbeitung der Schrift des Lukas von Prag, „von den Gründen der Trennung". 2. **De li sept sacrament**, 3. **Purgatori**, 4. **Dejuni**, 5. **De las invocacions de li sant**: sämtlich Bearbeitungen einzelner Kapitel der **Confessio Taboritarum** von 1431, vgl. Diedhoff S. 377ff. 6. **De la potesta dona a li vicari de Christ** (Fragment) = wörtliche Uebersetzung eines Stückes aus Hus' **Trac-**

tatus de ecclesia, vgl. Montet p. 172. 7. Las interrogacions menores = Bearbeitung des Katechismus der böhmischen Brüder, Litteratur s. o. S. 802,5; 806,5. 8. Traktat über den Antichrist, Fragmente bei Perrin 2, p. 253 ss., Léger 1, p. 71 ss. = Bearbeitung einer Schrift des Lukas von Prag, vgl. Montet p. 173. 9. Vielleicht auch die epistola al Lancelau, falls dieselbe nicht ursprünglich lateinisch von einem italienischen Waldenser, sondern tschechisch von einem böhmischen Bruder (Thomas dem Deutschen?) verfaßt sein sollte, wofür der Inhalt durchaus spricht, s. oben S. 834, 22. Nr. 1, 7, 8 können nur von Personen verfaßt sein, die zugleich tschechisch und waldensisch verstanden. Nr. 1 verrät außerdem Kenntnis von der Schrift des Laurentius de Valla über die Schenkung Konstantins, vgl. Montet p. 161, die erst 1518 durch Huttens Ausgabe in weiteren Kreisen bekannt geworden ist. Da nun Daniel de Valence und Jean de Molines sich nachweislich ein halbes Jahr in Böhmen aufgehalten haben, da sie nachweislich die einzigen romanischen Waldenser sind, von denen dies bekannt ist, da sie somit Gelegenheit hatten tschechisch zu lernen, und überdies tschechisch lernen mußten, wenn sie mit den böhmischen Brüdern intimer verkehren wollten, da sie endlich nachweislich litterarisch gebildet waren, so ist der Schluß unvermeidlich: Daniel de Valence und Jean de Molines sind die Übersetzer und Bearbeiter all der genannten Traktate, zum mindesten aber der Nr. 1, 7, 8. Fünf dieser Traktate sind uns nun aber nicht gesondert überliefert, sondern als integrierende Bestandteile der voluminösen Kompilation Tresor e lume de fe, die uns in dreifacher Redaktion vorliegt, Genf Mscr. 208, Cambridge D, Dublin C, 5, 22. Es gehören dazu außerdem noch die Traktate Articles de la fe, Li commandament, Penitenca, De l'oracon dominical. Das erste Formular der Articles ist nachweislich nicht böhmischer, sondern waldensischer Herkunft, oben S. 802, 7, die Fortsetzung des Traktats und der Traktat Li commandament stammen nachweislich aus der Somme le Roy des Dominikaners Laurentius, die in Ms. Cambridge B fast vollständig vorliegt. Daraus folgt 1. in der Kompilation Tresor e lume de fe sind Traktate böhmischer Herkunft mit Stücken aus der katholischen Somme le Roy und den altwaldensischen Articles de fe zusammengearbeitet. 2. Die Urheber dieser Kompilation haben wahrscheinlich das Ms. Cambridge B benutzt. Nun lesen wir bei Gilles, daß Daniel von Valence und Jean de Molines soviel Manuskripte, als sie nur konnten, bei seite geschafft haben. Danach dürfen wir wohl die Vermutung wagen: 1. die jungen Kopien Dublin C 5, 22 und 25 und Genf 208 gehen zurück auf Mss. aus der Sammlung der beiden Barben, 2. das Ms. Cambridge B gehört wahrscheinlich zu den Mss., die sie bei seite geschafft haben. 3. Die prosaischen Werke in waldensischer Sprache sind zu einem sehr beträchtlichen Teile erst nach August 1533 entstanden. Daniel und Jean sind wahrscheinlich ihre Urheber. 4. Die Sammlung und Erhaltung der älteren Reste waldensischer Litteratur ist wahrscheinlich ganz oder größtenteils jenen beiden schismatischen Barben zu verdanken, die mit Eifer aller Reliquien des alten Waldensertums sich zu bemächtigen suchten. Denn die Neugläubigen hatten nachweislich, soweit sie einige Bildung besaßen, für waldensische Sprache und Litteratur zunächst kein Interesse. Sie standen von Anfang an unter dem zunächst geradezu überwältigenden Einflusse des französischen Reformiertentums. Erst als die neue Kirche in den kottischen Alpen sich völlig eingelebt hatte, begannen ihre geistigen Führer ihre Aufmerksamkeit auch auf die Überlieferungen und Reste der alten Zeit zu richten, aber zunächst nur, um sie in dogmatischem Interesse zu gebrauchen oder richtiger zu mißbrauchen, oben S. 799f.

3. Die reformierten Waldenser von 1571—1848. Die Geschichte der reformierten Waldenser im Dauphiné und in der Provence gehört in die Geschichte der reformierten Kirche Frankreichs. Nur die Entwickelung der reformierten Gemeinden in Piemont, die den Namen Waldenser beibehalten haben, ist hier noch darzustellen. — Der Friede von Cavour gewährte den Reformierten nur in einigen genau bezeichneten Orten der Thäler Luserna, San Martino und Perosa freie Religionsübung, nicht aber ihren Glaubensgenossen in den andern Teilen Piemonts. Aus den Thälern Du Queyras, Barcelona, Mattias und Meana wurden dieselben daher allmählich vertrieben, desgleichen 1603, als Saluzzo von Savoyen annektiert ward, aus den 8 Orten, die sie in dieser Markgrafschaft inne hatten. Die Thalleute suchte die Regierung inzwischen durch die Künste der Propaganda mürbe zu machen. Als das nichts half, schritt Karl Emanuel II. endlich 1655 offen zur Gewalt. Allein die Bedrängten schlugen die einrückenden französischen Truppen in mehreren Gefechten und die dabei von der Soldateska verübten Greuel setzten die ganze protestantische Welt in so lebhafte Bewegung, daß Mazarin auf Betrieb Cromwells den Herzog veranlaßte, im Traktat von Pinerolo August 1655 den Waldensern Frieden

und Amnestie zu gewähren. Der Friede ward jedoch sehr schlecht gehalten. Infolgedes erhoben sich die Thalleute schon 1663 wieder, und wieder fochten sie so glücklich, daß der Herzog am 14. Februar 1664 ihnen die Vergünstigungen des Traktates von Pinerolo feierlich bestätigte. Allein der Plan zur Ausrottung der Ketzerei war in Turin damit nicht aufgegeben. Kurze Zeit nach der Aufhebung des Edikts von Nantes, 31. Januar 1686, erließ auch Herzog Viktor Amadeus II. im Einverständnis mit Ludwig XIV. ein Religionspatent, welches die Ausübung der reformierten Religion in all seinen Staaten untersagte, den reformierten Predigern und Lehrern gebot, binnen 14 Tagen das Land zu räumen und den katholischen Klerus ermächtigte, alle reformierten Kinder wieder zu taufen und im katholischen Glauben zu erziehen. Die Waldenser griffen darauf alsbald zu den Waffen. Aber diesmal war das Glück ihnen nicht hold. Mehr als 3000 ihrer Streiter kamen im Feldzuge um, über 5000 wurden gefangen, alle ihre Kirchen niedergerissen und ihre Besitzungen konfisziert. Etwa 2500 der zur Galeere oder zum Kerker verurteilten Personen gestattete der Herzog auf Verwendung der protestantischen Mächte Ende 1686 auszuwandern. Sie fanden zum größten Teile Aufnahme in Deutschland: etwa 700 brachte der Kurfürst von Brandenburg in Stendal, Burg und Spandau unter, 150 formierte er zu einer neuen Kompagnie seines Heeres. Einige 100 schlossen sich den französischen Gemeinden in Frankfurt, Hanau, Schwabach, Erlangen an. Weitaus die Mehrzahl ließ sich aber vorläufig in den pfälzischen Ämtern Mosbach und Bretten, dann als 1689 die Franzosen in der Pfalz einbrachen, in einigen 30 Dörfern in der Umgebung von Nidda und danach endlich im Nassauischen, Hessen-Darmstadt, Hessen-Kassel, Hessen-Homburg nieder, der Rest blieb in der Schweiz. Damit schien das Waldensertum in Piemont vernichtet. Allein die Waldenser selber hatten durchaus noch nicht die Hoffnung aufgegeben, ihre alten Wohnsitze wieder zu gewinnen. Schon im Sommer 1689 sammelte der Prediger Henri Arnaud im Einverständnis mit Wilhelm III. von Oranien 800—900 wohlbewaffnete Waldenser und Hugenotten im Walde von Nyon am Genfer See und im August 1689 marschierte er mit dieser ganz militärisch organisierten Schar auf abgelegenen Wegen mitten durch das feindliche Savoyen nach Piemont. Das tollkühne Unternehmen gelang über Erwarten gut. Ende August erreichte Arnaud das Val S. Martino und führte nun in den Thälern und Bergen gegen eine oft 50fache Übermacht einen überaus geschickten Kleinkrieg. Der Eindruck auf den Herzog war so groß, daß er, als er sein Bündnis mit Frankreich löste und der großen Allianz beitrat, 4. Juni 1690 anordnete, alle Waldenser und französischen Refugiés wieder ungehindert in den Thälern zuzulassen und allen ihren noch im Kerker oder auf den Galeeren schmachtenden Glaubensgenossen die Freiheit schenkte. Auf die Kunde davon zogen alsbald auch die nach Deutschland ausgewanderten Waldenser in der Mehrzahl wieder nach Piemont. Obwohl nun die Zurückkehrenden in den Feldzügen der Jahre 1690—93 dem Herzoge die größten Dienste leisteten und daher durch ein Edikt vom 23. Mai 1694 ausdrücklich wieder in alle ihre Rechte eingesetzt wurden, war das gute Verhältnis zu dem Turiner Hofe doch nur von kurzer Dauer. Bereits am 1. Juli 1698 erschien auf Betrieb Ludwigs XIV., mit dem der Herzog inzwischen Friede geschlossen, ein herzogliches Patent, welches den Reformierten der Thäler gebot, in Religionssachen keine Gemeinschaft mit französischen Unterthanen zu pflegen und allen französischen Refugiés, die der Herzog doch 1690 selbst geradezu zur Niederlassung eingeladen hatte, befahl, binnen 2 Monaten das Land zu räumen. Alle Proteste fruchteten nichts. Über 2500 Reformierte mußten 1698/9 die Thäler verlassen. Sie suchten und fanden fast alle in Deutschland Aufnahme. Hessen-Darmstadt siedelte einige Hundert auf den Domänen Rohrbach, Wembach und Hahn an, Hessen-Homburg nahm einige Familien in Dornholzhausen und in der französischen Kolonie Friedrichsdorf auf, Hessen-Kassel gewährte einer Anzahl Familien in Hersfeld, der Graf von Isenburg andern Flüchtlingen in Offenbach Wohnsitze. Der letztere gründete außerdem für die Refugiés noch eine eigene Kolonie Waldensberg (Berg der Waldenser). Auch Baden-Durlach rief zu Welsch-Neureuth eine Stunde von Karlsruhe eine solche Kolonie ins Leben und brachte einige Familien in Pforzheim und Amterbach unter. Weitaus die Mehrzahl der Flüchtlinge aber siedelte sich nach schwierigen Unterhandlungen in Württemberg an. Hier entstanden damals die 9 waldensischen Kolonien: Dürrmenz oder Du Queyras (Vorort) mit den Filialen Schönenberg, Corres, Sengach — daselbst wirkte Henri Arnaud als Pfarrer, gest. 8. September 1721; Groß- und Klein-Villars; Gochsheim; Pinache-Serres; Wurmberg oder Luserna; Nordhausen; Palmbach nebst Mutschelbach; Perosa bei Heimsheim; Simmozheim, später Neu-Hengstett genannt. Diese Kolonien bildeten einen eigenen politischen Verband unter der Waldenserdeputation zu Stuttgart

und schlossen sich kirchlich mit den Kolonien in Hessen-Darmstadt, Offenbach u. s. w. und der französischen Kolonie zu Cannstadt zu der Synode der Waldenserkirchen in Deutschland zusammen, die 1716 insgesamt 14 Gemeinden mit etwa 4000 Seelen umfaßte, worunter ca. 2500 in Württemberg. In Piemont dauerten inzwischen, obzwar es nur in dem 1713 von Frankreich erworbenen Thale Pragelas zu schweren Gewaltthaten kam, die Bedrückung der Evangelischen trotz der lebhaften Vorstellungen der protestantischen Mächte fort. Am 20. Juni 1730 verordnete der Herzog, daß alle Personen, die vor 1686 katholisch geboren oder getauft oder nach 1696 katholisch, aber dann wieder rückfällig geworden, entweder in 6 Monaten katholisch werden oder auswandern sollten. Daraufhin entschlossen sich wiederum 850 Evangelische zur Auswanderung. Etwa 400 wandten sich nach Holland, die übrigen fanden in der französischen Kolonie Walldorf in Hessen-Darmstadt und anderen französischen oder waldensischen Kolonien in Deutschland Aufnahme. — Die französische Eroberung und die napoleonische Herrschaft brachte den Waldensern 1799 vorübergehend schon bürgerliche Gleichberechtigung mit den Katholiken. Napoleon I. setzte sogar ihren Geistlichen eine Dotation von einem jährlichen Ertrage von 13000 Lire aus. Aber seit der Rückkehr der **casa di Savoia** war es mit der Freiheit wieder vorbei. König Viktor Emanuel I. erneuerte schon im Januar 1815 all die beschränkenden alten Edikte und entzog den Gemeinden die von Napoleon geschenkten Dotationsgüter. Doch verstand er sich 1816 dazu, wenigstens einige der drückendsten Bestimmungen der alten Gesetze aufzuheben und den Geistlichen als Ersatz für die Dotation einen jährlichen Gehalt von je 500 Lire zu bewilligen. Aber den dauernden Genuß der Bürgerrechte gewährte den Thalleuten erst die Emanzipationsakte Karlo Albertos vom 17. Februar 1848. — Die Geschichte der Waldenser in dem ganzen Zeitraum von 1526 bis 1848 ist mithin ein ständiger Kampf gegen die harte Religionspolitik des Hauses Savoyen. Daß sie in diesem Kampfe nicht untergingen, verdankten sie nicht nur ihrer heldenmütigen Standhaftigkeit, sondern auch der lebhaften Anteilnahme der ganzen protestantischen Welt und der energischen Fürsprache der protestantischen Mächte, insbesondere Englands, der Generalstaaten, der evangelischen Kantone der Schweiz. Cromwell rettete nicht nur durch seine Intervention 1655 das Waldensertum vor völliger Vernichtung, er veranstaltete auch in England und Wales eine Kollekte zu Gunsten der Verfolgten, welche die für jene Zeit ganz außerordentliche Summe von 38097 Pfund einbrachte, darunter 2000 Pfund von Cromwell selber, vgl. Morland p. 583 ss. Wilhelm III. von Oranien folgte auch in diesem Punkte seinem Beispiele. Er nahm 1689 mit Rat und That teil an der **glorieuse rentrée**, und bewirkte, daß die Krone von England seit jener Zeit bis zur französischen Revolution für 12 waldensische Gemeinden die Prediger und Lehrer bezahlte. Dazu brachten England und die Niederlande auch fernerhin immer neue Kollekten auf — die Provinz Holland allein 1731 z. B. 308199 fl., und zugleich verschafften die deutschen Fürsten mit z. T. sehr beträchtlichen Geldopfern den Vertriebenen in ihren Territorien Haus und Hof. Noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts traten die protestantischen Mächte im Bunde mit Zar Alexander I. z. B. auf dem Kongreß von Verona für die Waldenser ein. In der Waldensersache zeigt sich mithin in der protestantischen Welt seit dem 16. Jahrhundert schon ein sehr bemerkenswertes Gemeingefühl. Man darf sagen: die Waldenser waren ihre ganz besonderen Lieblinge und Schützlinge. Und warum? Weil sie in ihnen allgemein die einzigen Überreste der angeblichen evangelischen Urchristen der apostolischen Zeit sah, die zu erhalten eine heilige Pflicht sei. — Dank dieser thatkräftigen Fürsorge konnten sich die Thalleute von allen Verlusten immer wieder erholen. Bei Ausbruch der großen Verfolgung im Jahre 1654 zählten sie in 33 Ortschaften 14 Gemeinden mit 14 Pastoren und etwa 16000 Seelen, Léger 1, p. 10 s. 10 Jahre nach der **glorieuse rentrée**, 1699, belief sich die Zahl der Gemeinden und Pastoren nur auf 13, die Seelenzahl auf 5—6000, **Bullettin** 21, p. 87 ss. 1763 war die Seelenzahl in diesen 13 Gemeinden auf 13000, 1816 auf 16975, 1829 auf 19710 gestiegen, Dieterici S. 9 ff., Muston (deutsche Ausgabe) S. 467. Die Verfassung entsprach im wesentlichen dem Genfer Vorbilde: oberstes Regierungsorgan war die Synode. Die Zwischenregierung zwischen den einzelnen Synoden führte die Tafel, ein aus 3 Geistlichen bestehender Ausschuß, dessen Leiter den Titel Moderator führte. Erst seit 1823 waren auch die Laien durch 2 Deputierte in der Tafel vertreten. Eine eigene Liturgie erhielten die Gemeinden erst 1829. Vorher waren verschiedene schweizerische Formulare in Gebrauch. Die Kultussprache war ursprünglich der ostprovenzalische Dialekt der kottischen Alpen. Als aber 1630 die Mehrzahl der einheimischen Pastoren an der Pest starben und Franzosen an ihre Stelle traten, ward das Französische auch im Gottesdienst maß-

gebend. Schulen bestanden 1699 bereits in allen Gemeinden. Auch ein Lateinlehrer war damals bereits vorhanden, der die für das geistliche Amt geeigneten Knaben für die höheren Schulen in Genf und Lausanne vorbereiten sollte. An Stelle dieses einen Lateinlehrers trat im 18. Jahrhundert zu Torre eine ständige Lateinschule, die seit 1759 von der wallonischen Synode in den Niederlanden unterhalten wurde. Wie anderwärts, so ging auch in den Thälern im Zeitalter der Aufklärung das religiöse Leben stark zurück. Erst seit den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts zeigte sich ein neuer Aufschwung. Zwei begeisterte englische Waldenserfreunde, der General Beckwith und der Kleriker William Stephan Gilly, gründeten neue Mädchen- und Knabenschulen und einige bessere Schulen zur Ausbildung der künftigen Geistlichen. Zur selben Zeit (seit 1825) kam es durch den Oberlin der kottischen Alpen, den ehemaligen Artilleriehauptmann Felix Naeff aus Zürich auch hier zu einer Erweckung, die zwar mancherlei Streit und Entzweiung mit sich brachte, aber auch die toten Gemeinden mächtig aufrüttelte.

4. Von 1848 bis zur Gegenwart. Das Emanzipationspatent gab den Gemeinden nicht nur die Freiheit, es stellte sie auch vor eine Fülle neuer Aufgaben. Schon die Synode vom 1. bis 4. August 1848 faßte die Evangelisation Italiens ins Auge und beschloß demgemäß im Unterricht und Kultus allmählich die italienische Sprache einzuführen. 1854 wurde die Synode zum ersten Male mit einer italienischen Predigt eröffnet, 1855 in Torre Pellice eine eigene theologische Schule, das Waldenserkolleg, gegründet, das 1860 nach Florenz verlegt wurde. Ihren vorläufigen Abschluß erhielt die neue Organisation auf der Synode von 1855 durch die Reaktivierung des Glaubensbekenntnisses von 1655 und eine neue Konstitution. Weiteres s. oben Bd IX S. 521. Was die Synode von 1848 anstrebte, ist jetzt im wesentlichen erreicht: die Waldenserkirche ist eine italienische Kirche geworden und evangelisiert in ganz Italien, ja sogar unter den italienischen Auswanderern in der neuen Welt.

Die Waldenserkolonien in Deutschland hörten dagegen bald auf Waldenserkolonien zu sein. In Waldensberg ward schon 1815 das Deutsche als Kultussprache eingeführt, 1818 schloß sich die Gemeinde an den Verband der übrigen Isenburgischen Kirchen an. In Hessen-Darmstadt verboten Regierung und Kammer 1820/1 den Geistlichen und Lehrern der Kolonien den Gebrauch der französischen Sprache, da „niemand dieselbe mehr recht verstehe." In Württemberg traten sämtliche Waldensergemeinden 1823 der lutherischen Landeskirche bei. Nur in Dornholzhausen am Taunus behauptete sich das Französische noch bis ins letzte Menschenalter als Unterrichtssprache: erst 1884 verschwand es auch hier. Doch hat sich in 2 Württembergischen Orten, Pinache-Serres und Neu-Hengstett, bei den sog. „Welschen" der waldensische Dialekt zum Teil bis auf den heutigen Tag erhalten, vgl. Klaiber in Ev.-Luth. Kirchenzeitung 12, S. 49 ff., Morosi im Archivio Glottologico Italiano 11, p. 393 ss.

H. Böhmer.

Waldhausen, Konrad von. — Litteratur: 1. Quellen. Zusammenstellungen des Quellenstoffes s. bei A. Bachmann, Geschichte Böhmens II, 147; J. Loserth, Hus und Wiclif S. 42; L. Klicman, Zpráva o cestě po knihovnách v Rakousku a Německu etc (Reisebericht aus österreichischen und deutschen Bibliotheken) im 2. Bd der akad. Zeitschrift Věstník české akademie etc., S. 63 ff.; Zíbrt, Bibliografie hist. české II, 1117, 1118 und Palacky, Die Vorläufer des Husitentums in Böhmen. Neue Ausgabe, Prag 1869, S. 16, 17. Noch fehlt es an einer Gesamtausgabe der Werke Konrads, vor allem der Predigten, die seinen Ruf begründeten, weite Verbreitung fanden und in mehrfachen Bearbeitungen vorliegen. Wenn wir Unbedeutendes ausscheiden (s. Klicman S. 64), kommt für unsere Zwecke außer den Predigten seine Apologie in Betracht, die in einem leider durch die seltsamsten Lesefehler verderbten Druck (Apologia Konradi in Waldhausen ed. Höfler im 2. Bd der Geschichtsschreiber der husitischen Bewegung [Fontes rer. Austriac. 2. VI.] S. 17—39) vorliegt. Was die Korrespondenz Konrads betrifft, finden sich in der unten genannten Schrift von Menčik 16 Aktenstücke und Briefe. S. auch Klicman S. 67/8.

2. Bearbeitungen. Palacky, Die Vorläufer wie oben; ders., Gesch. von Böhmen III, 1. 161—164; Neander, Allg. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 3. Aufl. 1856. II, 2. 772; Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation II, 111 ff.; Tomek, Dějepis Prahy (Gesch. von Prag) III, 286 ff.; F. Menčik, Konrad Waldhauser, mnich řádu svatého Augustina (K. W. Mönch des Augustinerordens). Abhandlungen der kgl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften VI. Folge, XI. Bd, Prag 1882. Sonstige Litteratur bei Bachmann wie oben.

Die Bedeutung Konrads von Waldhausen für die Geschichte der böhmischen Kirche im karolinischen Zeitalter läßt sich aus dem glänzenden Nachruf ermessen, den ihm der Freund Karls IV. und Geschichtsschreiber Böhmens Benesch Krabice von Weitmühl in

seiner Chronik der Prager Kirche unmittelbar nach seinem Abscheiden gewidmet hat. Konrad war kein gebürtiger Böhme. Er stammt aus Österreich und trägt seinen Namen von dem Kloster der Augustinerchorherren zu Waldhausen in Oberösterreich, dem er angehörte (professus in Walthuss). Über seine ersten Lebensverhältnisse, Jugend und Erziehung ist wenig bekannt. In frühen Jahren muß er ins Kloster eingetreten sein. Dort erhielt er wohl auch seine erste Ausbildung. Um 1343 wurde er zum Priester geweiht. Führte ihn sein Eifer für die Wissenschaft nach Bologna (1349), so bot ihm das Jubeljahr 1350 Gelegenheit Rom zu sehen. Nach der Heimat zurückgekehrt, widmete er sich an verschiedenen Orten, zumeist in Wien, seinem geistlichen Berufe, vor allem dem Predigtamte, für das er eine hervorragende Begabung bekundete: denn eine wunderbare Kraft der Rede, die ihre Wirkung niemals verfehlte, stand ihm zu Gebote. Schon als er in Österreich predigte, hat er das Volk, so sagten seine Gegner mit hämischer Zweideutigkeit, in Aufregung versetzt und als er später seine Predigten in Prag in der Galluskirche abhielt, vermochte sie nicht alle Zuhörer zu fassen, so daß er genötigt war, auf freiem Markte zu predigen. Seine Thätigkeit brachte ihn in die Nähe des österreichischen Hofes und in nähere Beziehungen zu Gottfried (II.) von Weisseneck, dem Bischof von Passau. Seine Beredsamkeit erregte die Bewunderung Karls IV., der ihn bei seinem Aufenthalt in Wien 1357 kennen gelernt haben mochte. Durch Vermittelung des mächtigen südböhmischen Herrenhauses des Rosenberg zog ihn der Kaiser nach Prag, wo er zu Ostern 1358 die Stelle eines Pfarrers bei St. Gallus in der Altstadt erhielt. Hier begann er seine Thätigkeit als Prediger und Sittenrichter, die gleich anfangs großes Aufsehen erregte. Furchtlos und von evangelischem Eifer beseelt, geißelte er die Sittenlosigkeit, die in den vornehmen und reichen Kreisen der Hauptstadt herrschte, ihren Hochmut, ihre Üppigkeit und Habsucht. Seine großen Erfolge beunruhigten die Mendikanten, die ihn anfänglich willkommen geheißen hatten, jetzt aber um ihren Einfluß besorgt waren und sich nun, wiewohl sie vordem untereinander uneins gewesen, gegen den kühnen Fremdling verbündeten, als er gegen ihre Simonie eiferte, die aus der Bestattung in Kirchen und Kreuzgängen ein Geschäft machte, als er ihre unersättliche Habsucht ebenso geißelte, wie das Unwesen, das sie mit den Reliquien trieben, oder den dummen Stolz, mit dem sie sich auf die Heiligkeit ihrer Stifter steiften, endlich ihre Verlogenheit und die schamlose Ausbeutung des armen Volkes. Dafür schalten sie ihn einen Friedensstörer und Abtrünnigen seines Ordens, der (was den Thatsachen nicht entsprach) ohne Dispens eine weltliche Pfarre annehme. Vergebens versuchte der General des Predigerordens, Simon von Langres, den der Papst, wie es scheint auf Bitten Karls IV., nach Prag gesandt hatte, den Streit beizulegen. Noch während die Untersuchung im Gange war, fuhr Konrad in seinen scharfen Angriffen fort, und die Mission Simons hatte keinen Erfolg. Die Fortführung des Prozesses wurde dem Erzbischof überlassen. Die Bettelmönche stellten nun 24 Artikel wider Konrad zusammen, die den Sinn seiner Reden freilich völlig entstellten. Der Erzbischof ließ im Herbste 1360 die Klagepunkte an die Thore zweier Klöster anheften und forderte jedermann, der gegen Konrad etwas vorzubringen habe auf, vor ihm zu erscheinen. Die Mönche kamen zwar, konnten ihre Anklagen aber nicht beweisen. Jetzt begannen die Früchte der Thätigkeit Konrads zu reifen; so groß sein Eifer ist, so stark ist der Zulauf zu ihm und so mächtig sein Erfolg. Da geben Wucherer ihren ungerechten Gewinn heraus, werden verbuhlte Lebemänner zu sittsamem Wandel geführt, legen Frauen ihre kostbaren Schleier, die mit Gold und Perlen besetzten Gewänder ab und einfache Tracht an, ja schon findet Konrad unten den Geistlichen selbst Nachahmer: nur daß diese zuweilen übertreiben und den Klerus überhaupt in Mißkredit bringen. 1361 Vorstand der Kirche von St. Thomas auf der Kleinseite, wandte er sich 1362 an den Bischof von Passau um Unterstützung seiner Bestrebungen: Die Quelle alles Übels liege in der Habsucht und Sinneslust der Geistlichkeit. 1363 erhielt Konrad von Karl IV. die Pfarre zu Allerheiligen in Leitmeritz, durfte jedoch mit Einwilligung der Oberen in Prag verbleiben. Aufs Neue erheben sich die Mendikanten, um ihn zu verdrängen, halten ihm gewinnsüchtige Motive für sein Verbleiben in Prag vor, schalten ihn Antichrist u. s. w. Immer schärfer werden ihre Anschuldigungen und Verleumdungen, und diese finden schließlich den Weg in Konrads Heimat und gelangen zu den Ohren Herzog Rudolfs IV. von Österreich. Als der Herzog im Mai 1364 in Prag verweilte, konnte er sich freilich leicht über die völlige Grundlosigkeit solcher Anschuldigungen Aufklärung verschaffen. Die Rückkehr nach Wien lehnte Konrad im Hinblick auf sein Verhältnis zum Kaiser, der ihn zu verschiedenen Geschäften verwendete, ab, unterließ aber nicht, seine Landsleute über die Machenschaften seiner Gegner aufzuklären.

Zu diesem Zweck schrieb er seine Apologie gegen die 24 Klagepunkte der Mönche. Zu Beginn 1365 zum Pfarrer an der großen Teynkirche in Prag ernannt, dehnte er sein reformatorisches Wirken mit Erlaubnis des Papstes nicht bloß über die böhmische und salzburgische Erzdiöcese aus, sondern suchte auch den Kaiser zu kraftvollem Einschreiten in die verrotteten Verhältnisse Italiens zu bewegen. In seiner Thätigkeit als Prediger sah er sich auch jetzt noch durch seine alten Gegner behindert. Als er am 1. Mai 1365 in Saaz predigte, fingen die Minoriten, um seine Stimme zu übertönen, mit allen Glocken zu läuten an. Der Kampf gegen die Mendikanten ging auch in den nächsten Jahren weiter. Konrad fand seinen Trost in der Freundschaft gelehrter Männer, von denen einzelne wie Adalbertus Ranconis mit ihm in Korrespondenz standen, andere wie Militsch von Kremsier von ihm ihre stärksten Anregungen erhielten. Leider sind jene Predigten, durch die er in so erschütternder Weise auf seine Zuhörer wirkte und um derentwillen man ihn den sog. Vorläufern des Huß zuzuzählen pflegt, nicht erhalten. Was wir besitzen sind Predigten, die er vor Studierenden gehalten hat und aus denen angehende Priester Anregung und Stoff für den eigenen Vortrag erhalten sollten. Diesem Zwecke als Schulpredigten haben sie noch viele Jahrzehnte nach dem am 8. Dezember 1369 erfolgten Tode ihres Verfassers gedient. Wenn man ihn zu Hussens Vorläufern rechnet, ist zu betonen, daß sich seine Thätigkeit ausschließlich auf die Hebung der geistlichen Zucht richtete und die Lehre und Verfassung der Kirche unberührt ließ. Seine Persönlichkeit muß zweifellos eine höchst bedeutende gewesen sein, da es ihm als Ausländer gelang, so mächtige Erfolge zu erzielen und die Erinnerung an ihn nahezu ein halbes Jahrhundert lebendig blieb. Daß Huß sich mit seinen Schriften beschäftigte, dafür ergeben sich keine Anhaltspunkte.

Loserth.

Wallfahrten s. d. A. Römische Kirche Bd XVII S. 123,56.

Wallin J. O., s. d. A. Kirchenlied Bd X S. 442,54.

Walpurgis, gest. vor 786. — Miracula s. Waldburgis Monheimensia auctore Wolfhardo Hasenrietano in den AS Febr. III S. 523; Auszüge von Holder-Egger in den MG SS XV S. 535; Wolfhard, Mönch in Herrieden bei Ansbach, schrieb unter Bischof Erchanbald (882—912). Ueber jüngere Biographien s. Potthast, Bibl. S. 1630; Rettberg, KG Deutschlands II S. 359; Hauck, KG Deutschlands I S. 537 ff.

Walpurgis, Waldburgis, Walpurga war die Schwester Willibalds, des ersten Bischofs in dem von Bonifatius gegründeten Bistum Eichstätt, und Wynnebalds, des ersten Abts von Heidenheim. Sie folgte ihren Brüdern aus England nach Deutschland. Ihr Geburtsjahr ist nicht bekannt. Nach Deutschland wird sie erst um 750 gekommen sein; denn um 751 gründete Wynnebald das Kloster Heidenheim, ein Doppelkloster, dessen Nonnen unter Waldburgs Leitung standen. Als Wynnebald 761 starb, ging der Besitz des Klosters an Waldburg über (Vita Wynneb. 13 S. 116). Wie lange sie lebte, wissen wir nicht. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie vor Willibald (gest. nach d. 8. Okt. 786) starb. Ihre Reliquien wurden von Bischof Otgar (847—880) nach Eichstätt übertragen, Mirac. I, 5 S. 540; bei dem Grab des Heiligen entstand nun das Kanonissenstift St. Walburg, das im 11. Jahrhundert von B. Heribert (1021—1042) in ein Nonnenkloster umgestaltet wurde (Anon. Haser. 30 f. MG SS VII S. 262). Ein Teil der Reliquien kam 893 durch B. Erchanbald von Eichstätt nach dem Kloster Monheim, nördlich von Donauwörth. Mirac. I, 7 S. 541. Während W.s Heiligkeit, ihre Demut und Nächstenliebe vielfach gerühmt und gepriesen werden, weiß doch die Legende aus ihrem Leben selbst keine Thatsachen aufzuführen, durch welche jene Tugenden anschaulich dargestellt würden; desto mehr redet die Tradition von den Wundern, die sie verrichtete, namentlich von wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen, die durch ihre Fürbitte bewirkt worden sein sollen. Ihr zu Ehren wurden mehrere Feste gefeiert, nämlich der 4. August, als Festtag ihrer Abreise aus England, der 25. Februar als ihr Todestag und der 1. Mai, dessen Beziehung zu W.s Leben aber nicht aufgeklärt ist.

(Neudecker †) Hauck.

Walter von St. Viktor, Pariser Theologe des 12. Jahrhunderts. — Umfängliche Bruchstücke aus seiner Hauptschrift (s. unten) sind abgedruckt bei Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis II, 200. 629—660 und MSL 199, 1130 ff.; über die alte Handschrift und Walters Methode s. Denifle ALKG I, 404—417; A. Planck, Ueber die Schrift des Walter v. St. Viktor Contra novas haereses in ThStK 1844, S. 823—864. Histoire litt. de la France XIV, 549 ff.; H. Reuter, Gesch. d. Aufklärung im MA II, 15 ff.

1. Über das Leben Walters wissen wir nichts, außer daß er Prior, nicht Abt, von St. Viktor war und eine leidenschaftliche polemische Schrift wider die moderne Theologie des 12. Jahrhunderts verfaßte. Diese Schrift trug nicht den Namen **Contra quatuor labyrinthos Franciae**, wie oft angegeben wird. Diese Bezeichnung entstammt einem Satz der Einleitung (Bul. 200), die vier Labyrinthe sind die Lehren Abälards, des Petrus Lombardus, des Petrus Pictavinus und Gilberts. Labyrinthe werden sie genannt, weil in ihnen der Minotaurus der Häresie wohnt. Das erste Buch der alten Handschrift (Pariser Arsenalbibl. n. 379) trägt die Überschrift: **Incipit liber magistri Walteri prioris sancti Victoris Parisius contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas praedicti sophistae libris sententiarum suarum proponunt etc.** (Bul. 629. Denifle 406). Die späte Kopie dieser Handschrift (Cod. Paris. 17187) hat den Titel **Walteri prioris sancti Victoris contra novas haereses libri IV** (Planck 824). Allein ersteres ist kein richtiger Titel und letzteres ist wohl nur nach dem Inhalt hergestellt. Die Zeit der Abfassung läßt sich einigermaßen sicher bestimmen. Im 2. Buch (Bul. 632) heißt es: **nuper in concilio, quod D. Eugenius papa Remis celebravit**, es ist die Synode vom J. 1148. Ebenfalls im 2. Buch (Bul. 634): **in concilio, quod nuper Turonis celebravit Alexander papa**, gemeint ist die Synode vom J. 1163. In der Einleitung zum 1. Buch steht (Denifle 406): **quod Alexander papa nuper in concilio Romano paraverat nominati illius (Lombardi) sententias damnare**, das geht auf die 3. Lateransynode vom J. 1179 (s. oben Bd XI, 640). Dazu kommt die Erwähnung des Schreibens Alexanders an Wilhelm von Rheims vom J. 1177 (Denifle 407 cf. Chartular. univ. Par. I, 8 f.). Danach ist sicher nur das Eine, daß W. nach dem J. 1179 seine Schrift verfaßte, daß dies bald nach 1179 geschehen ist, läßt sich aus dem „nuper" nicht erschließen, das ja auch bei den Synoden von 1148 und 1163 steht. Man wird also etwa die Zeit von 1180—1190 für die Abfassung des Werkes offen halten müssen. — Von den sonst W. beigelegten Schriften kann ernsthaft nur in Frage kommen der von der Hist. litt. XIV, 550 erwähnte: **Magistri Walteri dialogus quaerens quid sentiat Hugo de anima Christi.**

2. W.s Schrift ist ein lehrreiches Dokument aus der Geschichte der Kämpfe, die durch das Aufkommen einer wissenschaftlichen, nach dialektischer Methode arbeitenden, Theologie (s. oben Bd XVII, 710 f.), unter der Führung des hl. Bernhard entfesselt worden sind. Es sind zwei Anliegen, die W. mit Leidenschaft verfolgt. In der Christologie seiner Gegner erblickt er die nestorianische Häresie, von der er im wesentlichen ein richtiges Bild hat (Bul. 647). Die wissenschaftlichen Theologen empfanden wieder die Probleme, die der Begriff der „Menschwerdung" aufgab, sie verneinten die Möglichkeit einer Veränderung der Gottheit und wollten daher nur davon reden, daß der Logos den Menschen Jesus angenommen habe; sie hatten aber auch Bedenken hinsichtlich des Menschseins des Logos, die menschliche Natur erschien ihnen wie ein Gewand, das der Logos zum Zweck der Offenbarung angenommen habe, dabei gingen einige bis zum sog. Nihilianismus fort (oben Bd X, 639 f.). Die schwankenden und nicht immer klaren Gedanken dieser Theologen waren W. ein Greuel. Ihm schien alles überaus klar zu sein, wenn man mit den Vätern von **una persona** und **duae naturae** sprach, oder sagte, daß wie der Mensch aus zwei Bestandteilen — dem Leib und dem diesem später eingegossenen Geist — einer wird, auch Christus als Gott vom Vater und als Mensch von Maria geboren und doch einer ist. So habe man eine Person und doch wirklich den Gott und den Menschen, während die Gegner weder Gott noch Mensch, sondern nur ein **monstrum** mit ihrer Dialektik zu stande bringen (Bul. 655. 656. 657). W. nimmt auch Anselms Satisfaktionstheorie in ihren Grundzügen an (Bul. 659). Berengars Abendmahlslehre, aber auch jede Anschauung, die es zu umgehen versucht, daß Christi Leib mit Händen und Zähnen ergriffen werde, wird wegen des „**hoc est corpus meum**" verdammt (Bul. 647. 648). Auch die sündlose Geburt der Maria wird gelehrt unter Berufung auf die Feier ihres Geburtsfestes und auf Anselm und Bernhard, die aber in Wirklichkeit diese Lehre nicht vertreten haben (oben Bd XII, 322); höhnisch wird dabei **nescio quis Ioannes Damascenus** abgewiesen (Bul. 648 f.). — Aber mehr noch als an den einzelnen Lehren liegt W. an der Grundanschauung. Er will nichts wissen von Philosophie und Dialektik, sie stammen vom Teufel und führen zu ihm. Die wissenschaftlichen Theologen sieht er **uno aristotelico spiritu afflatos, dum ineffabilia sanctae trinitatis et incarnationis scolastica levitate tractarent, multas haereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare** (Denifle 406). Er

meint von ihnen: quodlibet dicunt, non iam dialectici, sed haeretici proprio iudicio condemnantur, nos tamen illorum atomos (Wilhelm von Conches) et regulas philosophorum et quid et aliquid et cetera huiusmodi ridicula contemnimus et excommunicamus (Bul. 659). Wie Hugo, von dessen geistiger Kraft W. im übrigen nichts hat, will er alle Probleme durch die bloße „Autorität" entscheiden.

W. ist ein Orthodoxer der unangenehmsten Gattung: rechthaberisch und höhnisch, aber ohne jedes tiefere Verständnis seiner Gegner, unsolid in seiner Arbeit, aber zum „Verdammen" jederzeit bereit, aufgeregt und leidenschaftlich, aber unfähig und unklar. So kann er seinen Gegnern bisweilen das Gegenteil dessen zuschreiben, was sie meinen (Beispiele bei Denifle 416), oder die ganz unabälardisch gedachte Schrift **Sententiae divinitatis** (über diese s. Denifle S. 407ff.) in dem 2. Buch seines Werkes als Eigentum Abälards ausschreiben, oder Anselm und Bernhard in irreführender Weise verwenden (s. oben). Vor allem aber zeigt er seine geistige Inferiorität darin, daß er der großen geistigen Bewegung seiner Zeit ohne jedes Verständnis gegenübersteht und für seine alte Theologie nicht viel mehr als Sprüche der Väter anzuführen weiß. W. gehört zu jenen Geistern, die an der alten Lehre vor allem das Plumpe und Krasse empfinden. Man muß Gerhohs Werk **De investigatione Antichristi**, das dieselben Tendenzen wie W. verfolgt, mit dem Werk des letzteren vergleichen, oder sich auch der Arbeiten des Viktoriners Hugo erinnern, um die Schranken W.s zu erkennen. Die Art, wie W. seine Sache führt, zeigt, daß sie verloren war.

R. Seeberg.

Walther, Ferdinand, gest. 1887. — Litteratur: Außer den im Artikel genannten Schriften Walthers „Lutheraner", „Lehre und Wehre". Dr. C. F. W. Walther, Lebensbild, entworfen von Martin Günther, St. Louis, Mo. Lutherischer Concordia-Verlag 1890. Die Geschichte der Ev.-luth. Missouri-Synode in Nordamerika und ihrer Lehrkämpfe von der sächsischen Auswanderung im Jahre 1838 an bis zum Jahre 1884 dargestellt von Chr. Hochstetter-Dresden. Heinrich Naumann, 1885. Wilhelm Löhes Leben. Aus seinem schriftlichen Nachlaß zusammengestellt. Dritter Band. Gütersloh C. Bertelsmann 1892. Kummer, Stephan und die Stephanisten. Artikel in der Herzogschen Realencyklopädie, erste Aufl., Bd XV, S. 41—61; ders., Lutherische Kirche in Nordamerika, PRE[3], 2. Aufl., Bd XVIII, S. 687—696.

Karl Ferdinand Wilhelm Walther, Dr. theol., als Gründer und Leiter der Synode von Missouri eine der hervorragendsten Gestalten der Lutherischen Kirche in Nordamerika, stammte aus einem rechten Pastorengeschlecht. Urgroßvater, Großvater und Vater waren alle geachtete lutherische Pastoren gewesen. Er war geboren am 25. Oktober 1811 in Langenchursdorf bei Waldenburg, Fürstentum Schönburg-Waldenburg, Königreich Sachsen. Sein um die Heranbildung seiner Kinder treu besorgter Vater gab ihm eine sehr strenge Erziehung. Im Jahr 1819 trat er in die Stadtschule zu Hohenstein bei Chemnitz ein, zwei Jahre später in das Gymnasium zu Schneeberg im Erzgebirge. Seine Haltung als Gymnasialschüler war eine so musterhafte, daß er bei seinem Abgang auf die Universität den akademischen Lehrern als „würdig und bedürftig" aufs dringendste empfohlen wurde. Trotz der rationalistischen Umgebung und Einflüsse seiner Jugendzeit war ihm doch nach seinem eigenen Zeugnis der „historische Glaube" allezeit geblieben und „begleitete ihn als ein Engel Gottes durchs Leben".

Seine ursprüngliche Absicht war, nicht Theologie zu studieren, sondern sich ganz der Musik zu widmen. In die Biographie von Günther sind einige Kompositionen von ihm aufgenommen, die den charakteristisch weichen, fast sentimentalen Ton der Halleschen Lieder (Freilinghausen) anschlagen. Erst durch die Lektüre der Oberlinbiographie von Schubert wurde sein Entschluß bestimmt, sich dem Pfarramt zu widmen. Auf der Universität Leipzig, die er im Jahr 1829 bezog, mußte er sich sehr kümmerlich durchschlagen. Ein Thaler per Woche war alles, was ihm sein Vater zum Studium zukommen lassen konnte. Lange Zeit war er nicht einmal im stande, sich eine Bibel anzuschaffen. Unter seinen Professoren vertrat besonders Aug. Hahn, bekannt durch seine scharf antirationalistische Habilitierungsdissertation, eine positive Glaubensrichtung. Der junge Walther schloß sich an einen Kreis gläubiger Studenten an (darunter sein Bruder Otto Hermann Walther, J. F. Bünger, Brohm, Fürbringer), die regelmäßige Erbauungsstunden miteinander hielten, die Schriften von Joh. Arndt, Francke, Spener und Schade zusammen lasen, dabei mehr ein „gesetzlich-düsteres" als ein „evangelisch-fröhliches" Christentum pflegten und in fast methodistischer Weise auf die Erfahrung der schwersten Bußkämpfe und Gesetzesschrecken drangen. Auch Walther ging damals durch heftige innere Kämpfe und Anfechtungen, in denen er schließlich bei dem Pastor der böhmischen Gemeinde in Dresden, Martin Stephan solchen Trost und Stärkung fand, daß es ihm nach Durchlesung seines Briefes

war, „als sei er plötzlich aus der Hölle in den Himmel versetzt". Seine Studien wurden durch eine ernstliche Krankheit sechs Monate lang (1831—1832) unterbrochen. Die unfreiwillige Musezeit verwendete er auf die Lektüre von Luthers Schriften. An Ostern 1833 absolvierte er die Universität und bestand im September desselben Jahres sein Examen pro licentia concionandi. Der damalige Bekenntnisstand der sächsischen Landeskirche machte ihm große Bedenken hinsichtlich seines Eintritts ins regelmäßige Pfarramt. War doch eben zu der Zeit allen Ernstes der Antrag gestellt worden, ein geistliches Kollegium einzusetzen, das das Dogma der künftigen sächsischen Kirche entwerfen sollte, „wie es bei den Gebildeten des Volkes den meisten Eingang finden dürfte". Von Ostern 1834 bis November 1836 bekleidete er eine Hauslehrerstelle bei dem Rat Friedemann Löber in Cahla, Altenburg. Nachdem er sein zweites Examen bestanden, wurde er von dem frommen Grafen von Einsiedel an die Patronatspfarrei Bräunsdorf berufen, wo er am zweiten Epiphaniensonntag 1837 ordiniert wurde. Die Erfahrungen, die er in diesem seinem ersten Pfarramt machen mußte, führten ihn schon im folgenden Jahre dahin, sein Amt niederzulegen und sich der Auswanderungsgesellschaft des Pastors Stephan anzuschließen. Der Stand des Christentums in seiner Gemeinde machte den trübsten und deprimierendsten Eindruck auf ihn. „Ein eigentlich geistliches Leben" schrieb er an den Patronatsherrn, „ist wohl in keinem Gliede derselben vorhanden". Seine gewissenhaften Bemühungen, das geistliche Leben zu heben, stießen auf heftigen Widerstand von seiten der Behörden, verwickelten ihn in wiederholte Konflikte und zogen ihm mehrfach Rügen und Strafen zu. Seine Beschwerden gegen die rationalistischen Agenden, Gesang- und Schulbücher fruchteten nichts. Dagegen wurde ihm der Gebrauch der alten Absolutionsformel und die Übung der Beichtanmeldung und Abendmahlszucht aufs strengste untersagt.

Am 3. November 1838 fuhr er als Glied der Stephanistischen Auswanderung von Bremerhaven auf dem Schiffe „Johann Georg" nach Neu-Orleans ab, wo er am 5. Januar 1839 ankam. Im Februar traf die etwa 800 Seelen zählende Auswanderergemeinde in Missouri ein; ein Teil blieb in St. Louis, die andern siedelten sich in Perry County, Missouri an. Schon im Mai 1839 kam es zur Entlarvung von Stephan, der bis dahin die Gemüter seiner Anhänger in unglaublicher Weise bezaubert und geknechtet hatte und nun wegen seiner Sünden gegen das sechste Gebot, verschwenderischer Veruntreuung fremden Gutes und falscher Lehre abgesetzt und exkommuniziert wurde.

Der furchtbare Schlag erschütterte alle Beteiligten, zumal die Pastoren und Walther voran, aufs allertiefste. Alle Grundsäulen schienen zu wanken. Vor den bekümmerten Gewissen der armen Leute, die Löhe „die edelsten Kinder unsrer Kirche in Nordamerika" nennt, tauchten Fragen auf wie diese: „Sind unsre Gemeinden christlutherische Gemeinden? oder sind sie Rotten? Sekten? Haben sie Macht zu vocieren und zu bannen? Sind wir Pastoren oder nicht? Sind unsere Vokationen giltig? Haben wir hier können göttlich berufen sein, da wir unsern deutschen göttlichen Beruf verlassen haben und nach unserem falschen Gewissen davon gelaufen sind? Sollen uns die Gemeinden nicht jetzt absetzen, da sie erst jetzt mit uns einsehen, welches große Ärgernis wir gegeben haben? Wäre es nicht besser, wenn die Gemeinden uns wenigstens entließen, eine Zeit lang sich bloß durch die Übung des geistlichen Priestertums zu erhalten suchten und dann entweder die alten oder neue Pastoren sich erwählten?" (Brief Walthers an seinen Bruder. 4. Mai). Da galt es Prüfung, Klärung und Sichtung bis zum Grunde und Walther vor allen ist es zu danken, daß das zerschlagene Häuflein aus der schweren Anfechtung siegreich, erneuert und gestählt hervorging. Dies geschah besonders durch Walthers Sendschreiben, das in acht Leitsätzen vom Wesen der Kirche gipfelte, in klarem Umriß schon seine ganze künftige Lehrstellung, besonders in den Artikeln von Kirche und Amt enthielt und bei der Disputation zu Altenburg siegreich von ihm vertreten wurde (April 1841).

Im Februar desselben Jahres wurde Walther an die Gemeinde zu St. Louis, Missouri berufen, als Nachfolger seines im Januar verstorbenen Bruders Otto Hermann W. Am Jubilatesonntag hielt er seine Antrittspredigt. Bis die Gemeinde ihre Dreieinigkeitskirche einweihen durfte (Dez. 1842) hielt sie ihre Gottesdienste in der Episkopalen Christ Church zu St. Louis. Durch seine gewaltigen Predigten von tiefem, reichem Lehrgehalt, seine treue Seelsorge, und ganz besonders durch seinen Einfluß in der Leitung der Gemeindeversammlungen und der Lehrbesprechungen, die dabei die Seele des Zusammenseins bildeten, — über Themata, wie: Rechte der Gemeinde, Predigtamt, Verbindlichkeit der Kirchenordnungen, Katechismus-Examina, Brüderliche Bestrafung u. dgl. — hat er sich eine intelligente, wohl geschulte Kirchengemeinde herangezogen, die für die ganze Missourisynode vorbildlich geworden ist.

Im September 1844 begann er die Herausgabe des „Lutheraners", um ein unmißverständliches öffentliches Zeugnis von dem abzulegen, „was eigentlich Lutherische Kirche und was eigentlich ihre Lehre sei". Die finanzielle Verantwortung trug vorerst seine Gemeinde. Der nächste Schritt, zu dem „der Lutheraner" naturgemäß den Weg bahnte, indem er ein Einverständnis und eine Sammlung gleich Gesinnter vorbereitete, war die Gründung der Missourisynode. Nachdem eine Konferenz zu Fort Wayne im Jahr 1846 die einleitenden Schritte gethan, wurde am 26. April 1847 in Chicago die erste Konvention der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode von Missouri Ohio und andern Staaten eröffnet. Auch hier, wie bei der Konstituierung der St. Louisgemeinde, offenbarte sich Walthers außerordentliches organisatorisches Talent, aber auch die Geduld und Weisheit, womit er unter dem Kreuzfeuer einer scharfen Kritik die Bedenken seiner eignen Gemeinde zu überwinden verstand, die in der Gründung eines Synodalkörpers hierarchische Gelüsten und Gefahren witterte. Die Synode übernahm die Lehranstalt zu Altenburg und beschloß im Jahr 1849 sie nach St. Louis zu verlegen. Dies führte selbstverständlich dazu, daß Walther zum leitenden Professor des theologischen Seminars erwählt wurde. Seine Gemeinde protestierte erst mit allem Ernst dagegen, gab aber doch schließlich ihre Einwilligung unter der Bedingung, daß er dreizehnmal im Jahre predigen, den Gemeinde- und Vorsteherversammlungen beiwohnen, und überhaupt die Oberaufsicht über die Gemeinde führen sollte.

An der Gründung der Synode von Missouri hatten sich die früher mit Michigan und Ohio verbundenen Sendlinge Löhes in solcher Anzahl mitbeteiligt, daß sie anfangs in der Mehrzahl sich befanden, während ihnen die sächsischen Pastoren an theologischer Schulung und akademischer Bildung überlegen waren. Löhe selbst hatte seine Sendlinge zum Anschluß an die Sachsen aufgefordert, obwohl er in den Fragen von Kirche und Amt ganz andern Anschauungen huldigte als Walther. Zwar war er weit entfernt von den hochkirchlichen, ja hierarchischen Gedanken, die Grabau, der Führer der preußischen eingewanderten Lutheraner vertrat, mit dem Walther schon 1850 in heißen Kampf verwickelt wurde. Aber er vermißte in der Synodalverfassung Missouris das episkopale Element. Die völlige Gleichordnung der Gemeindedeputierten mit den Pastoren erschien ihm bedenklich. Er fand sie „demokratisierend und amerikanisierend". Er sah in der von Walther vertretenen Auffassung von Kirche und Amt nicht eine abgeschlossene Symbollehre des lutherischen Bekenntnisses, sondern ein Theologumenon, über das anerkannt lutherische Lehrer verschiedener Ansicht gewesen. So schrieb er denn an Sihler (Okt. 1846): „Ich schätze die Einigkeit viel höher als die Ausführung meiner liebsten Gedanken in dieser Sache. Es ist mein vollster Ernst, daß die Einigkeit auf Grund — nicht aller Worte Luthers (denn die Kirche ist ihm nicht in allem und jedem gefolgt) — aber auf Grund der Konkordia von 1580 die Hauptsache sei. Deswegen entbinde ich auch alle meine Freunde, welche gegen die neue Synodalverfassung einige Bedenken haben, hiermit einer jeden wahren oder geglaubten Verbindlichkeit. . . . Sie können meines Ermessens mit voller Seelenruhe der Synode beitreten, und, wäre ich drüben, ich würde auch beitreten".

Aber die Lehrdifferenz zwischen Walther und Löhe bestand fort. Unter dem gewaltigen Eindruck von Walthers Persönlichkeit und fest geschlossener Lehrstellung wurden viele der Löheschen Sendlinge allmählich ihrem geistlichen Vater entfremdet. Man fühlte, es mußte etwas geschehen, um wo irgend möglich zu einem Einverständnis zu kommen, was auf dem Wege brieflicher Korrespondenz sich nicht erzielen ließ. So entschloß sich die Missourisynode, ihre hervorragendsten Männer, Walther und Wyneken, als Delegaten nach Deutschland zu senden, um „alles abzuwenden, daß keine Trennung geschehe", und um Löhe, „den alten treusten Freund der lutherischen Kirche Nordamerikas, den beredtesten Fürbitter derselben" mit Gottes Hilfe wieder zu gewinnen und zugleich mit den verschiedenen lutherischen Kreisen Deutschlands innigere Verbindungen anzuknüpfen (1851). Löhe war für die Sendung der Friedensboten von Herzen dankbar. „In der That", schreibt er darüber, „ein heiliger und edler Sinn, der lutherischen Kirche wert, ein Beweis, daß der rechte Gott zu Zion ist. Wo man bei vorhandenen Differenzen nicht voneinander flieht, sondern zueinander eilt, sich gegen den Satan, der Zwist anfacht und den angefachten zu einem mächtigen brennenden Feuer machen will, dadurch wehrt, daß man die Brüderhände fester ineinander schlägt, — wo man sich nicht Ströme, Wälder und Prärien, nicht den Ozean hindern läßt in solchem Thun; da spricht Jesus Segen und Friede. Er stiftet Frieden im Herzen, ehe noch das Verständnis und Erkenntnis einträchtig geworden ist, — und hiermit ist fast das Beste schon geschehen".

In Deutschland besuchten die Delegaten alle hervorragenden Theologen der luthe-

rischen Kirche, wie Hofmann, Thomasius, Höfling, Schmid, Guerike, Harleß, Kahnis und Delitzsch. Walther hielt sich besonders in Erlangen auf, wo er noch Material für sein Buch sammelte, das er im Auftrag der Missourisynode gegen Grabau und die Buffalosynode verfaßte: Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt, dessen siebenter Leitsatz vornehmlich das heilige Predigtamt definierte, als „die von Gott durch die Gemeinde als Inhaberin des Priestertums und aller Kirchengewalt übertragene Gewalt, die Rechte des geistlichen Priestertums in öffentlichem Amte von Gemeinschaftswegen auszuüben".

Im Oktober 1851 traf Walther mit Löhe zusammen und es fand ein Meinungsaustausch statt. Über seine persönlichen Eindrücke und das Resultat der stattgehabten Besprechungen hat sich Walther sehr eingehend ausgesprochen. In seinem Abschiedsbriefe an Löhe sagt er: „Ich kann und muß Ihnen bekennen, daß die unseligen Vorurteile, mit welchen ich noch Ihr Haus betrat, bei mir gänzlich geschwunden sind, daß ich ein herzliches Vertrauen zu Ihrer lautern Treue gegen unsere geliebte lutherische Kirche und die lebendigste Überzeugung von der Einigkeit im Geist mit hinweg nehme. Mein heißester Wunsch ist nun, daß, wo es möglich wäre, auch noch die wenn auch nicht bedeutenden Differenzen in der Entwickelung der Lehre, welche etwa noch vorhanden sind, sich durch Gottes Gnade ausgleichen, und, so das nicht möglich ist, dieselbigen doch nie die Einigkeit im Geiste ... stören noch einen Anlaß dazu geben mögen, daß das gemeinsame Treiben des Werkes des Herrn irgendwie gehindert werden könne. ... Ich darf Sie nicht erst darum bitten, alles zu thun, was Ihnen Ihr Gewissen nur gestattet, damit unsere verwaiste Kirche in Amerika sich fort und fort der innigsten Gemeinschaft gerade mit Ihnen vor aller Welt rühmen könne". Auch im „Lutheraner" (1852 Nr. 20) spricht Walther noch sehr hoffnungsvoll von dem Ergebnis der Verhandlungen. Er giebt zu, daß namentlich in der Lehre von der Ordination sich bis jetzt noch unüberwindliche Differenzen gezeigt. Aber, sagt er, „die vorhandene Differenz konnten und durften wir beiderseits für kein Hindernis ansehen, daß wir uns nicht trotz derselben die Bruderhand reichen und noch ferner gemeinschaftlich das Werk des Herrn treiben sollten". Im späteren Verlauf der Geschichte haben sich diese schönen Friedensgedanken und -Hoffnungen nicht verwirklicht. Die tiefere und eigentlich kirchentrennende Differenz lag wohl schon hier, wie später bei der von Walther vertretenen Lehre von der Gnadenwahl darin, daß ein gewisser Lehrtropus, für den sich ja freilich sehr gewichtige Stimmen der hervorragendsten Lehrer, zumeist von Luther selbst, beibringen ließen, zur fertig abgeschlossenen Symbollehre erhoben wurde, deren Verwerfung dann natürlich konsequenterweise zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft führen mußte.

Um den Gemeinden einen zuverlässigen Luthertext der hl. Schrift zu sichern, gründete Walther im Jahr 1853 die Bibelgesellschaft der St. Louiser Gemeinde, deren Vorsitzer er bis zu seinem Tode gewesen, und die im Jahr 1887 ihr wertvolles Eigentum an die Synode übertrug. Schon im Jahre 1853 regte er die Herausgabe einer theologischen Monatsschrift an, die aber erst zwei Jahre später unter seiner Redaktion als „Lehre und Wehre" ins Leben trat. Um die Vertreter der verschiedenen lutherischen Kirchengemeinschaften in Amerika einander näher zu bringen, regte Walther im Vorwort des zweiten Jahrgangs von „Lehre und Wehre" den Gedanken freier Konferenzen an, die von Zeit zu Zeit gehalten werden sollten. Gerade um die Zeit, da der Führer des „amerikanischen Luthertums", Dr. S. S. Schmucker von Gettysburg, in seiner „Definite Platform" die Augsburgische Konfession einer „Recension" unterwarf, die die wichtigsten lutherischen Unterscheidungslehren ausmerzen sollte, fanden unter Walthers Führung mehrere freie Konferenzen statt, in denen dieses Bekenntnis von Artikel zu Artikel durchbesprochen wurde, so zu Columbus, O. (1856), zu Pittsburgh (1857), zu Cleveland (1859), und zu Fort Wayne (1859), wo aber Walther durch Krankheit am Beisein verhindert wurde. Bei den wichtigen Kolloquien, die im Jahr 1866 mit der Buffalosynode und im Jahr 1867 mit der Jowasynode gehalten wurden, war Walther der Wortführer der Missourier. Das erstere endete mit einem durchschlagenden Sieg der von ihm vertretenen Anschauungen. Dagegen kam es in den Verhandlungen mit den Jowaern auf dem Kolloquium zu Milwaukee zu keinem Verständnis. Gegenstand der Besprechung war vor allem die Verbindlichkeit der Symbole gegenüber der sog. „Offenen Fragen". Man einigte sich dahin, daß alle in den Symbolen enthaltenen Glaubenslehren, aber nicht die sog. Probleme symbolisch-verbindlich seien. Auf dem Gebiet der Eschatologie bestand Walther darauf, daß „der Papst der Antichrist ist", und daß, wer diese Lehre nicht glaubt, nicht als Lutheraner gelten kann. Dagegen legte Jowa Protest ein.

In den Jahren 1868 und 1869 leitete er die Konferenzen mit der Ohio-, Wisconsin- und Illinoissynode, die zur Anerkennung der kirchlichen Gemeinschaft mit diesen Körpern führte. Im Jahr 1872 durfte er bei der ersten Versammlung der Synodalkonferenz, in der sich die mit Missouri übereinstimmenden westlichen Lutheraner zusammengeschlossen, die Eröffnungspredigt halten und wurde zum ersten Präsidenten dieses größten allgemeinen Körpers der lutherischen Kirche in Nordamerika erwählt. Aber schon nach wenigen Jahren wurde die Einigkeit der Synodalkonferenz durch den Streit über die Gnadenwahl gestört, da Walther den „in früherer Zeit geduldeten zweiten Lehrtropus", der in dem „Intuitu Fidei" der alten Dogmatiker repräsentiert ist, als semipelagianische und rationalistische Irrlehre verwarf. Die große Mehrzahl der Missourisynode ist auch in diesem Kampf ihrem alten Führer unerschütterlich treu geblieben. Nur einzelne tüchtige Männer traten aus. Aber in der Synodalkonferenz kam es zum Bruche, nachdem ein Versuch unter den Fakultäten der verschiedenen theologischen Seminare eine Einigung zu erzielen (Milwaukee 1881) fehlgeschlagen war. Die Synode von Ohio und die Norwegische Synode verließen die Synodalkonferenz.

Neben seiner umfassenden Thätigkeit auf der Kanzel, wobei er seine Predigten immer aufs minutiöseste ausarbeitete und memorierte, als Pastor, Redakteur, Leiter von Gemeindeversammlungen, Konferenzen und Synoden, Professor am theologischen Seminar ist Walther auch noch als Schriftsteller äußerst fruchtbar gewesen, wobei sein Hauptbestreben war, die von ihm vertretenen Grundanschauungen in klarster, lichtvoller Weise ins praktische Leben der Kirche und ihrer Gemeinden einzuführen. Wir nennen unter seinen Publikationen als die wichtigsten: Die Stimme unsrer Kirche in der Frage von Kirche und Amt. 1852 und späteren Auflagen. Die rechte Gestalt einer vom Staat unabhängigen evangelisch-lutherischen Ortsgemeinde, 1863. Amerikanisch-Lutherische Pastoral-Theologie vom Jahr 1872 (eine Zusammenstellung der in „Lehre und Wehre" von 1865—1871 erschienenen pastoraltheologischen Aufsätze); eine neue Auflage von Baiers Compendium Theologiae Positivae 1879 und die verschiedenen Predigtsammlungen: Amerikanisch-Lutherische Evangelien-Postille, 1871. Amerikanisch-Lutherische Epistel-Postille, 1882. Lutherische Brosamen, 1876. Kasual-Predigten und Reden aus seinem schriftlichen Nachlaß gesammelt, 1889. Ansprachen und Gebete, gesprochen in den Versammlungen der ev.-luth. Gesamtgemeinde und ihres Vorstandes, St. Louis 1888.

Nach längerem Siechtum ist er am 7. Mai 1887 im Frieden entschlafen, als eben die Allgemeine Synode von Missouri in Fort Wayne versammelt war. Aus allen Teilen der lutherischen Kirche in der neuen Welt und in der alten ist bei seinem Tode das Zeugnis erklungen: Ein Großer in Israel ist gefallen. „Die Missourisynode mit ihrer gewaltigen Ausbreitung, ihrer festgefügten Organisation, ihrer rastlosen kirchlichen Thätigkeit ist im eminenten Sinne sein Werk, der er den Stempel seines Geistes in allen Beziehungen aufgedrückt hat und in der ihm die Verwirklichung der Gedanken seines Lebens noch mit seinen eigenen Augen zu sehen beschieden war. Sie selbst hinwiederum, die von ihm gegründete Synode, sah in ihm ihre Macht gleichsam verkörpert und es dürften nur wenige Fälle sich nachweisen lassen, in denen eine hervorragende Persönlichkeit einen gleich tief greifenden und alles beherrschenden Einfluß ausgeübt hat" (Kirchenblatt der Jowasynode, 1. Juni 1887). Er war in der That eine Epoche machende Persönlichkeit, von deren Wirken für die Lutheraner aller Weltteile mächtige Impulse ausgingen. „Ich beuge mein graues Haupt in Demut vor ihm", sagte der Präsident der Allgemeinen Lutherischen Konferenz, Dr. Kliefoth von ihm, bei der Versammlung in Hamburg 1887. Das Charakterbild, das Dr. Sihler nach seiner ersten Begegnung mit Walther (1846) von ihm entwarf, wird heute noch in allem Wesentlichen auch von seinen theologischen Gegnern als richtig anerkannt werden: „Ein Mann, der durch eine heiße Schule nach innen und außen gegangen, durch andächtiges und fleißiges Forschen in der hl. Schrift, in den Schriften Luthers und der folgenden edlen Lehrer unsrer Kirche aus den Banden des Stephanismus nach allen Seiten vollkommen befreit, auf den gesunden kirchlichen Standpunkt gelangt, mit vorzüglicher Schärfe des Verstandes und praktischem Blick, sowie mit der Gabe der Leitung der Gemeinde trefflich begabt, durchaus lauter, aufrichtig und einfältig in seiner gesamten Herzensgesinnung, selbstverleugnend und aufopfernd, wo es die Ehre des Herrn und das Heil der Kirche gilt, fest und klar im Bekenntnisse und dessen praktischen Konsequenzen, kühn und scharf wider mutwillige Fälscher der Wahrheit, geduldig und langmütig wider Unwissende und Irrende". **Adolph Späth.**

Walton Brian s. d. A. Polyglottenbibeln Bd XV S. 532,31.

Wamwas, Neophytos (*Βάμβας*), neugriechischer Theolog, gest. 1855. — Litteratur: J. Wenger, Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und der Türkey, Berlin 1839; A. P. Wretos (*Βρετός*) *Νεοελληνικὴ Φιλολογία μέρος Β'*, Athen 1857, S. 242; Konstantinos Oekonomos, *τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα τόμος Β'*, Athen 1864, S. 48—50, 300—307, 383—388; Georgios Surias, Rede auf W. in der *Πανδώρα τόμος ΣΤ'*. K. N. Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868, S. 728—730; R. Nicolai, Geschichte der neugriechischen Litteratur, Leipzig 1876, S. 128; A. Diomedes Kyriakos, Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453—1898, übersetzt von E. Rausch, Leipzig 1902. Artikel über neugriechische Bibelübersetzungen Bd III S. 118; Oekonomos Bd XIV, S. 299; Pharmakides Bd XV, S. 293.

Sein Leben hat einen einfachen Gang gehabt. Geboren in Chios erhielt W. dort auch seinen ersten Unterricht. Wie so viele tüchtige Griechen wird er zunächst Mönch, wahrscheinlich in Patmos, kehrte dann nach Chios zurück, wo er nun bei Athanasios Parios, der inzwischen Direktor des dortigen Gymnasiums geworden war (Bd II, S. 205), höhere Bildung empfing. Mit vielen Höherstrebenden geht er nach Paris. Dort gewann Korais bestimmenden Einfluß auf ihn. Seine Studien waren namentlich auf Philosophie und Naturwissenschaften gerichtet. Auf Empfehlung des Korais erhielt er 1813 die Anstellung an dem Gymnasium zu Chios, wahrscheinlich als Nachfolger des Ath. Parios, der 1813 gestorben war. Als der Freiheitskampf ausbrach, stellte auch W. sich in den Dienst des Vaterlandes. Namentlich that er Dienst als Sekretär des Fürsten Demetrius Ypsilantis. Doch wandte er sich schon 1828 seinem Lehrberuf wieder zu. Er ist dann in Korfu an der ionischen Akademie und 1833 in Syra gewesen, bis er 1837 an der neugegründeten Universität in Athen als Professor Anstellung fand. Diese hat er bis zu seinem Tode innegehabt.

W. gehört mit Oekonomos und Pharmakides in die Reihe der Männer, die nach Beendigung der Freiheitskämpfe an dem inneren Aufbau von Hellas gearbeitet haben, daher auch in die lebhaften Kämpfe der Jahre 1830—1860 verwickelt sind; Pharmakides und W. die Vertreter eines mehr oder minder gemäßigten Liberalismus in Staat und Kirche, Oekonomos als der Vertreter der Repristination, politisch zugleich gestützt durch den starken Einfluß Rußlands. Ob W. am Ende seines Lebens sich auch für Rußland gewinnen ließ, wie Wretos andeutet, möge dahingestellt bleiben. Man hat bei griechischen Schriftstellern besonders mit parteipolitischer Befangenheit zu rechnen.

Im Abendland ist der Name des W. dadurch bekannter geworden, daß er in die Kämpfe der britischen Bibelgesellschaft um ihre Existenz in Griechenland verwickelt war. Es ist bekannt, daß diese Gesellschaft im 2. Jahrzehnt des abgelaufenen Jahrhunderts sich dafür entschied, das AT ohne die Apokryphen zu drucken, eine Entscheidung, die nicht nur in der orthodoxen Kirche, sondern auch in lutherischen Gebieten der Verbreitung der Bibeln jener Gesellschaft viel geschadet hat. Für das Gebiet der griechisch redenden Orthodoxen sollte das AT aus dem Urtext übersetzt werden und zwar in die griechische Volkssprache. An dieser Arbeit nun war W. beteiligt und zwar als Gräzist. Der englische Presbyter Leeves vermittelte die Übertragung aus dem Hebräischen. Während die Arbeit bis 1833 noch außerhalb Hellas, nämlich in dem damals englischen Korfu, wo ja W. angestellt war, ihren Platz hatte, trat sie, als W. nach Syra übersiedelte, in das Gebiet der hellenischen Kirche ein. In das Jahr 1833 fällt auch die Unabhängigkeitserklärung der hellenischen Kirche. Der § 11 ihres Statuts verpflichtet die Synode zum Wachen über die reine Lehre und zum Kampf gegen den Proselytismus. Es hätte an das Wunderbare gegrenzt, wenn unter diesen Umständen sich nicht bald ein Sturm erhoben hätte gegen das Erscheinen einer Übersetzung des AT, die die Autorität der kanonischen Septuaginta untergrub und durch das Fehlen der Apokryphen sich als unvollständig darstellte. Außerdem können die Griechen in der That mit Recht sagen, daß Bibelübersetzungen ins Volksgriechisch für sie ein Geschenk von zweifelhaften Werte sind. Sie wollen das Volk zum Verständnis der Septuaginta und des NT im Urtext erziehen, wie denn die ganze Kultussprache die Bibel nur in dieser Form citiert. Die Bibelübersetzungen im vulgären Griechisch ziehen die edle Sprache der Bibel in ein Niveau, das keineswegs für den Ausdruck des religiösen und sittlichen Lebens günstige Aussichten bietet. Endlich wittern die Griechen hinter allen derartigen Gaben der Abendländer Proselytenmacherei. Sie täuschen darin sich nicht immer. So begreift es sich, daß schon bald der ausbrechende Kampf gegen die 1834 erscheinende neue Bibelübersetzung, die übrigens sehr lesbar ist, scharfe Formen annahm. Die erste abfällige Kritik erschien in Soter. W. rechtfertigte die Arbeit in der Athena (Oek. a. a. O. S. 300). Die Orthodoxen gründeten sofort ein eigenes Blatt für Weiterführung des Kampfes gegen sämtlichen abendländischen Einfluß auf kirchlichem Gebiet, die bekannte

Εὐαγγελικὴ σάλπιγξ, redigiert von dem Mönche Germanos, dem Strohmann des Oekonomos. Ihre Redeweise erinnert häufig an die der Hengstenbergischen Kirchenzeitung. Auf ihren Kampfesruf hin wandte sich bereits im September 1834 die Synode an die hellenische Staatsregierung zur Hinderung der Mißstände (Oekon. a. a. O. 301—305). Ein litterarischer Streit zwischen dem Pseudonymos Joseph Nikodemu und dem Engländer Leeves (Wenger a. a. O. S. 154—232) spielte die Sache schon ins Persönliche über und zog aller Augen auf den Zwist. Mit Recht verbot nun die Regierung die neuen Übersetzungen für den Gebrauch in Schule und Kirche (April 1835). So war die Septuaginta auch wieder an ihren Platz gesetzt. Doch das genügte der orthodoxen Partei nicht. Von Anfang an hatte sie ihren Kampf gegen die gesamte protestantische Invasion gerichtet. Dem giebt sehr geschickten Ausdruck der Anonymus *Z. Π. P.* in seinem offenen Briefe an *Π. K. M.* über das Thema *Τίς ὁ ὑποκεκρυμένος σκοπὸς τῶν εἰς τὴν Ἑλλάδα ἱεραποστόλων τῆς βιβλικῆς ἑταιρίας κτλ·* aus Paris datiert vom Jahre 1836 (deutsch teilweise bei Wenger S. 252—265). Hier wird W. als Hauptübersetzer der Engländer denunziert, ihm sowohl wie den Bibelgesellschaften Eigennutz vorgeworfen dazu wird die Septuaginta in Schutz genommen gegen eine Übersetzung, die selbst vor Unziemlichkeiten nicht zurückscheue (Jsaschar wird Gen 49, 14 als *ὄνος δυνατός* bezeichnet, während die Septuaginta *τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν* übersetzt). Gegen diesen boshaften Angriff ließ W. seine kleine, trefflich verfaßte Streitschrift ergehen: *Σύντομες ἀπάντησις πρὸς τὸν ὑποκρυπτόμενον ὑπὸ του Z. Π. P. πατέρα τῆς πρὸ ὀλίγου διαδοθείσης ἀναισχύντου ἐπιστολῆς περὶ τοῦ τίς ὁ ὑποκρινόμενος κτλ*, Athen 1836 (in meinem Besitz, deutsch bei Wenger S. 266—278). Frei und offen bekennt sich W. als Mitarbeiter an der Übersetzung, verteidigt dann das Unternehmen aus religiösen und wissenschaftlichen Gründen und weist energisch auf die furchtbaren Mißstände in der orthodoxen Kirche, namentlich auf die Unbildung des Klerus hin. Infolge dessen hatte er sich vor der Synode zu rechtfertigen für seine angeblichen Angriffe gegen die Septuaginta. Seine Schrift *Σύντομος κτλ* wie auch eine vom Jahre 1839: *Περὶ τῆς νεοελληνικῆς ἐκκλησίας* wurden von der Synode gemißbilligt. Doch gelang es dieser nicht, die Staatsregierung gegen W. zum Einschreiten zu veranlassen. Wie schon oben bemerkt, hatte ihn diese vielmehr 1837 an der Universität als Professor angestellt. Hatte der ganze Streit für die Bibelgesellschaft somit keinen günstigen Ausgang gehabt, so hat er doch das Gute bewirkt, daß ein regeres Studium der Schrift durch ihn angeregt ist.

Auch auf anderm Gebiete der Theologie hat W. Einwirkung gehabt. Abgesehen von seiner Schrift um die Inspiration der heiligen Schriften (mir unzugänglich) schrieb er ein *ἐγχειρίδιον τῆς τοῦ ἱεροῦ ἄμβωνος ῥητορικῆς* 1851. Am bekanntesten aber sind seine *Στοιχεῖα ἠθικῆς συνταχθέντα ὑπὲρ τῆς φιλομαθοῦς νεολαίας*, zuerst erschienen 1818, 4. Auflage, Athen 1860 (in meinem Besitz). Das Werk ist in mehrfacher Beziehung interessant. Es enthält eine Religionsphilosophie und Ethik im Sinne der Aufklärung. Es enthält auch flammenden Patriotismus, der sich hinter dem Ethischen verbirgt. Man kann wohl annehmen, daß die *στοχεῖα* den Hellenen in trübster Zeit auch mit den nötigen sittlichen Ruckhalt gegeben haben. Nach den Prolegomenen will die Ethik lehren, *πῶς νὰ κυβερνᾷ* (si. *ὁ ἄνθρωπος*) *τὰ πάθη αὐτοῦ καὶ νὰ κανονίζῃ τὰς πράξεις του, διὰ νὰ διάγῃ τιμίως καὶ εὐδαιμόνως τὴν παροῦσαν ζωὴν, καὶ νὰ ἔχῃ ἐλπίδας ἀγαθὰς περὶ τῆς μελλούσης* (S. 5). Als besondere Ethiker alter und neuer Zeit erscheinen ihm Zoroaster, Konfucius, Äsop, Sokrates, Platon, Aristoteles, Theophrast, Cicero, Seneca, Plinius der Jüngere, Epiktet, Plutarch, Marc Aurel. Von den neueren erwähnt er Pascal und Malebranche. Die Stoiker stehen ihm am nächsten Er kennt zwei Teile der Ethik, einen allgemeinen und einen speziellen. In leichter Form stellt W. bei jedem Problem die entscheidende Frage, seine Erörterungen sind durchweg musterhaft klar geschrieben. Viele Beispiele aus der Praxis erläutern das Gesagte. Bei den ethischen Prinzipien nennt er zuerst Gott, der *ἡ πρώτη καὶ ἀνεξάρτητος δημιουργικὴ αἰτία πάντων τῶν ὄντων, πανάγαθος, πανάγιος, κριτῆς, ἀδέκασιοος τῶν λογικῶν αὐτοῦ κτισμάτων* genannt wird (S. 27). Als zweites Prinzip erscheint das Gewissen des Menschen. Auf Grund des Gewissens, das sich an dem Willen Gottes orientiert, muß der *ὀρθὸς λόγος* die Handlungen des Menschen bestimmen. Der spezielle Teil enthält eine Pflichtenlehre, der am Ende die Liste der Verfehlungen gegen die Pflichten, eine Art Sündenlehre entgegengestellt wird. W. teilt die Pflichten ein in solche gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Menschen (S. 83). Die Pflichten gegen Gott werden mit den Beweisen für das Dasein Gottes eingeleitet. Zu den Pflichten gegen Gott, die in äußere wie innere zerfallen, gehört auch die Vaterlandsliebe, bei deren Darstellung der

ganze Stolz des Griechen sich zeigt (85). Bei den Pflichten gegen sich selbst beginnt W. mit den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. Die Lehre von den Pflichten gegen die Menschen nimmt ihren Ausgang von der Lehre über die menschliche Gemeinschaft. Hier wie überall viel Aristotelisches. Dann werden die Pflichten der einzelnen Stände durchgegangen. Den Reichen wird namentlich auch ihre Verpflichtung zur Hilfe 5 in den Nöten des Vaterlandes vorgehalten. Die Lehre von den Sünden schließt mit der *ἀνελπισία*, der Hoffnungslosigkeit oder Verzweiflung, auch hier nicht ohne Anspielung auf die politischen Zustände des Landes. Diese Proben ergeben, daß W. unter den Ethikern des neuen Griechenlands jedenfalls seinen Platz behauptet.

Die Schriften des W. auf anderen Gebieten sind bei Sathas verzeichnet. 10

Ph. Meyer.

Ticonius oder **Tyconius**, blühte um 370—390. — F. C. Burkitt, The Book of Rules of Tyconius, Cambridge 1894 (= Texts and Studies, edited by J. Armitage Robinson, vol. III, Nr. 1); durch diese kritische Ausgabe ist der Abdruck MSL 18, Sp. 15—66 weit überholt. — Ferdinand Ribbeck, Donatus u. Augustinus, Elberfeld 1858, S. 198—206; Martin 15 Schanz (in Iwan von Müllers Handbuch der klass. Altertumswissenschaft Bd VIII), Gesch. d. röm. Litteratur, vierter Teil, München 1904, S. 350—353; J. Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Ticonius und Hieronymus zur Apokalypse, eine litterargeschichtliche Untersuchung, ZkWL VII, 1886, S. 239—257; ders., Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, in Th. Zahns Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchl. 20 Litteratur, IV. Teil, 1891, S. 1—224. — Den eingehendsten Versuch, die theologische Gesamtanschauung des Ticonius und seine Lehre von der Kirche zu zeichnen, hat Traugott Hahn in der Schrift unternommen: Tyconius-Studien, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts, Leipzig 1900 (in den von N. Bonwetsch u. R. Seeberg herausgegebenen Studien zur Geschichte der Theologie u. der Kirche, 6. Bd, 2. Heft). Bei dem noch unfertigen 25 Stand der Rekonstruktion des Apokalypsekommentars ist die anregende Arbeit in den Detailausführungen doch noch verfrüht. Hahn konnte W. Boussets unveröffentlichte kritische Untersuchungen über den Ticonius-Kommentar verwerten; vgl. Boussets Ausführungen zur Geschichte der Auslegung der Apokalypse in seinem Kommentar z. Offenbarung Johannis (= H. Aug. Wilh. Meyers kritisch-exeget. Kommentar über das NT, 16. Abt., 6. Aufl.), Göttingen 30 1906, S. 56—60, dazu Nachtrag S. 461 (Der Kommentar des Ticonius) und S. 65—72 (Die Nachfolger des Ticonius). — Es bleibt eine lohnende Aufgabe, den Spuren des Einflusses nachzugehen, den Ticonius auf Augustinus geübt hat. „Sollte nicht im Einfluß des Ticonius der Schlüssel zu so manchem Eigentümlichen im Kirchenbegriff Augustins liegen?" (Hahn S. 116.) 35

Ticonius, ein afrikanischer Donatist (vgl. Bd IV S. 795, 17—48), ist in diesem Artikel als theologischer Schriftsteller zu würdigen. Die Schwierigkeiten beginnen schon bei der Schreibung des Namens. Es sind handschriftlich (vgl. Burkitt S. 103) die Formen Ticonius, Thiconius, Tyconius, Thyconius, Tichonius, Tychonius überliefert; alle mit Ausnahme der ersten zeigen eine unberechtigte Annäherung an irgend ein griechisches Wort. 40 Überdies ist Ticonius die einzige Schreibung, die sich handschriftlich sowohl in der Überlieferung des Liber regularum als bei Augustinus und Primasius findet. In die Reihe der kirchlichen Schriftsteller ist er nicht von Hieronymus, in dessen Schrift de uiris illustribus er fehlt, sondern von dem Fortsetzer des Katalogs, Gennadius von Massilia (um 492), eingefügt worden. Er wird dort im 18. Kapitel zwischen Rufinus (gest. 410) und Sul- 45 picius Severus (gest. nach 420) behandelt. Gennadius sagt von ihm (vgl. die Ausgabe von Carl Albrecht Bernoulli, Freiburg i. B. 1895, S. 68 u. 69 und Hahn a. a. O. S. 116): „Ticonius, von Geburt ein Afrikaner, war wohl bewandert in der hl. Schrift, in der Geschichte genügend unterrichtet, wie überhaupt nicht ohne Kunde der weltlichen Wissenschaften; dabei war er in kirchlichen Angelegenheiten voller Eifer. Er schrieb Bücher de bello intestino und 50 expositiones diuersarum causarum, in denen er zur Verteidigung der Seinigen alter Synoden gedenkt. Aus alle dem geht hervor, daß er Donatist gewesen ist. Er verfaßte auch sieben in einem Buche zusammengefaßte Regeln (der überlieferte Text giebt irrtümlich die Zahl octo an) zur Erforschung und Auffindung des Sinnes der Schriften. Er hat auch die Offenbarung des Johannes vollständig ausgelegt, wobei er nichts in ihr 55 fleischlich, sondern alles geistlich deutete. So hat er in dieser Auslegung behauptet, daß der Leib Standort der Engel sei (angelicam stationem corpus dixit esse). Die Annahme eines künftigen tausendjährigen Reiches der Gerechten auf der Erde nach der Auferweckung hat er beseitigt (suspicionem tulit = sustulit); es könne, zeigt er, überhaupt nicht von einer doppelten fleischlichen Auferweckung, erst der Gerechten, dann der Un- 60 gerechten, geredet werden, sondern es gebe nur eine einmalige Auferweckung aller, bei der

auch die Mißgeburten und Mißgestalteten wieder erstehen werden, damit nichts vom menschlichen Geschlecht, auch wenn es mißgestaltet war, zu Grunde gehe, nachdem es einmal in seinem Wesen beseelt war (animatum in substantia). Er findet also den Unterschied der zwei Auferweckungen darin, daß die erste, von der die Apokalypse als von der Auferweckung der Gerechten redet, jetzt im Wachstum der Kirche vor sich gehe, wo die durch den Glauben Gerechtfertigten von der Todesgestalt ihrer Sünden durch die Taufe zum Dienste des ewigen Lebens erweckt werden; unter der zweiten Auferweckung aber versteht er ganz allgemein die Auferweckung alles menschlichen Fleisches. Dieser Mann hat gleichzeitig mit Rufinus geblüht unter der Regierung des Theodosius und seiner Söhne." Als Grenze seines Lebens erscheint damit etwa das Jahr 410; die litterarische Bethätigung scheint in die Zeit von 370 bis 390 verlegt werden zu müssen (vgl. Hahn a. a. O. S. 5 und 6). Von den späteren Fortsetzern des Gennadius hat Honorius von Autun (de scriptoribus ecclesiasticis lib. II cap. 18) nur einen Auszug aus Gennadius geliefert; Johann Trithemius aber (1462 bis 1516) giebt ein erweitertes Verzeichnis der Schriften des Ticonius, indem er von dem Werk de bello intestino *drei* Bücher aufzählt und epistolas plures ad diuersos et alia multa zu nennen weiß (de scriptoribus ecclesiasticis cap. 92, vgl. in der Bibliotheca ecclesiastica des Jo. Alb. Fabricius, Hamburg 1718, 2. Teil S. 81 und 3. Teil S. 27).

Von den Schriften des Ticonius stehen die mehrfach handschriftlich überlieferten sieben hermeneutischen Regeln im hellsten Licht; sie sind überdies von Augustin am Schluß des drittes Buches de doctrina christiana (III, 30—37, vgl. MSL 34, Sp. 81—90) ausführlich mitgetheilt und einer kritischen Besprechung unterzogen worden. Das Ansehen Augustins sicherte den Regeln eine langandauernde Nachwirkung (vgl. die Angaben Burkitts p. XVIII—XXIV); noch Beda nahm sie in den Widmungsbrief auf, den er seiner explanatio apocalypsis voranstellte (opera ed. Giles, vol. XII, p. 338, Londini 1844 oder MSL 93, Sp. 130—132). Die *erste* Regel (de domino et corpore eius) setzt auseinander, wie man, wenn Haupt und Leib oder Christus und die Kirche unter *einer* Person vorgestellt werden, mit Gewißheit bestimmen könne, was von dem einen oder von der andern gesagt sei. So ist z. B. Da 2, 35 unter dem Stein, der das Bild der Weltreiche zerschlug, Christus, unter dem Berg, zu dem er wurde, und der die ganze Erde ausfüllte, die Gemeinde zu verstehen. „Denn es ist nicht so, wie etliche behaupten zur Schmach des Reiches Gottes und des unüberwindlichen Erbes Christi (was ich nicht ohne Schmerz sage), daß der Herr die ganze Welt nur durch seine Macht und nicht durch die Fülle seines Leibes in Besitz genommen habe". Dieser universalistische Gedanke wendet sich gegen den engen Kirchenbegriff des vulgären Donatismus. Die *zweite* Regel handelt de domini corpore bipertito, d. h. von dem zweifach geteilten Leibe des Herrn, der aus einer rechten und linken Seite besteht. Wenn es im HL 1, 5 von der Gemeinde heißt: Ich bin schwarz und lieblich (fusca sum et decora), so gelten beide Prädikate nicht von der gesamten Gemeinde, sondern das erste von ihrer linken, das zweite von ihrer rechten Seite. Aber auch die linke Seite gehört zum Leib; non possumus dicere tabernaculum Cedar praeter ecclesiam esse. Letzteren Gedanken bestritt Augustinus; das gehöre nicht zum Leib des Herrn, was nicht in Ewigkeit mit ihm sein werde. Ticonius hätte also schreiben sollen: de domini corpore vero atque permixto oder simulato, oder auch de permixta ecclesia. Die *dritte* Regel (de promissis et lege) beschäftigt sich mit der Lösung eines biblisch-theologischen Problems. Nie hat jemand aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden können. Andererseits hat es nie an solchen gefehlt, die das Gesetz erfüllten und gerechtfertigt wurden. Wie vereinigen sich die beiden Schriftaussagen? „Solange jemand im Fleisch ist d. h. den Geist Gottes nicht hat, herrscht über ihn das Gesetz; wenn er sich aber der Gnade übergeben hat, stirbt er dem Gesetz, und der Geist erfüllt in ihm das Gesetz, indem das Fleisch tot ist, das dem Gesetz Gottes nicht unterthan sein kann" (Burkitt S. 17, 6—10). Augustin verweist auf die Behandlung des Problems in seinem Buch de spiritu et littera; er schlägt daneben den Titel vor de gratia et mandato. Er lobt die Ausführung des Ticonius, hält sie aber nicht für vollständig, da sie vor der Zeit der durch die pelagianische Häresie geschärften Aufmerksamkeit auf die Gnade Gottes geschrieben sei; man dürfe, wendet er ein, nicht sagen, daß die Werke Belohnung des Glaubens seien, und keinen Zweifel darüber lassen, daß der Glaube Geschenk Gottes sei (vgl. Eph 6, 23). Die *vierte* Regel (de specie et genere) behandelt die Schriftaussagen, in denen ein oft wenig merklicher Uebergang von der Art zur Gattung oder umgekehrt stattfindet. Namentlich die Weissagungen der alttestamentlichen Propheten haben, wie Ticonius zeigt, bald einen engeren

bald einen weiteren Horizont, der die Geschichte der Kirche umspannt, und es gilt bei den einzelnen Worten genau auf den Wechsel des Gesichtskreises zu achten. Die Weissagung Ez 37, 11—14 erfüllt sich jetzt schon, indem wir durch die Taufe auferstehen, und nicht erst bei der letzten Auferstehung des Fleisches. Auf beide Auferstehungen zielt das Wort des Herrn Jo 5, 24—29; von der ersten, geistlichen ist die Rede, 5 wenn es heißt: Mortui qui audierint uiuent, von der zweiten mit den Worten: Omnes qui in monumentis sunt exient. Die fünfte Regel (de temporibus) will zeigen, wie man teils durch Beachtung des Tropus Synekdoche teils durch Berücksichtigung der formelhaften Zahlen (legitimi numeri) das mystische Maß der Zeit in der Schrift finden kann. Die Stelle Mt 12, 40 setzt die Zeit zwischen 10 Tod und Auferstehung Jesu auf drei Tage und drei Nächte fest. Bei dieser Berechnung tritt der Teil für das Ganze ein, wie sonst auch das Ganze für den Teil. Die Stunde, in der der Herr begraben wurde, steht für den ganzen Tag mitsamt der vorausgehenden Nacht, und ebenso die Stunde der Nacht, in der er auferstand, für die ganze Nacht mit Einschluß des folgenden Tages. Dazwischen liegt ein voller Tag, und 15 so kommen drei Tage und Nächte heraus. Zu den legitimi numeri gehören die Zahlen 7, 10 und 12, die und deren Quadrate oder Zehnfache entweder die Vollendung oder das Ganze vom Teile aus oder die einfache Summe bezeichnen. In Apk 9, 15 steht Stunde, Tag und Monat je im Sinne von Jahr (= 3½ Jahre). Dagegen Apk 11, 3 bedeutet ein Tag 100 Tage und ein Monat 100 Monate; es handelt sich bei den 20 1260 Tagen oder 42 Monaten um einen Zeitraum von 350 Jahren. Die sechste Regel handelt von der Wiederholung (de recapitulatione). In mannigfacher Weise, so führt er aus, wird der Anschein erweckt, als handle es sich um eine Fortsetzung der Erzählung, während die Erzählung auf früher Übergangenes zurückkommt oder auch künftige Ähnlichkeiten andeutet. So sagt der Herr Mt 24, 15. 16: Wenn ihr sehen werdet, was gesagt 25 ist durch den Propheten Daniel, dann sollen die, die in Judäa sind, auf die Berge fliehen, und dann führt er das Ende ein (V. 29 ff.). Was aber Daniel gesagt hat, geschieht jetzt in Afrika, und doch ist nicht zu gleicher Zeit das Ende da. Aber weil das Künftige, wenn auch nicht im Zeitpunkt, so doch im Zeichen des Endes steht, darum hat er „dann" (tunc) gesagt, das heißt, wann über den Erdkreis hin in ähnlicher Weise „der Abfall 30 und die Offenbarung des Menschen der Sünde" (2 Th 2, 3) zu Tage tritt. Den Kreis schließt die siebente Regel ab, deren Überschrift „vom Teufel und seinem Leibe" (de diabolo et corpore eius) an die Überschrift der ersten Regel erinnert. In ähnlicher Weise wie dort in Bezug auf den Herrn und seinen Leib wird auch hier die Notwendigkeit betont, in jedem einzelnen Fall zu prüfen, ob das, was wider den Teufel gesagt ist, 35 ihm selbst oder ob es seinem Leibe gilt. An einer langen Reihe alttestamentlicher Prophetenstellen wird der für die Auslegung ergiebige Gebrauch, den man von dieser Regel zu machen hat, aufgezeigt.

Eine praktische Anwendung dieser Regeln hat Ticonius in seinem Apokalypsekommentar geliefert. Beda (vgl. MSL 93, S. 132—34) charakterisiert ihn als eine lebendige, ja 40 rechtgläubig katholische Auslegung, bis auf die Stellen, in denen Ticonius das Schisma seiner Partei, d. h. der Donatisten, zu verteidigen sich bemüht habe. Die Verfolgungen, die sie als Häretiker von dem religiösen Kaiser Valentinian (dem Ersten 373, vgl. in diesem Bande S. 393, 40) zu erdulden hatten, indem ihre Kirchen und Gemeinden, Häuser und Besitzungen der Hand der Katholiken übergeben und die Priester verbannt wurden, beklage 45 und beweine er und nenne sie Martyrien, unterlasse aber nicht hervorzuheben, daß sie eben in der Apokalypse zuvor geweissagt worden seien.

Der Kommentar war noch im 9. Jahrhundert in der Klosterbibliothek zu St. Gallen vorhanden; der älteste Katalog nennt unter Nr. 242: expositio tichonii donatistae in apocalipsim vol. I vetus (vgl. Gustav Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, 50 Bonn 1885, S. 48). Wohin diese Handschrift gekommen ist, ist zur Zeit unbekannt. Man ist zur Rekonstruktion des Kommentars auf die Arbeiten späterer Ausleger angewiesen, die ihn mehr oder weniger ausgeschrieben haben; denn kein Kommentar hat auf lange Zeit hinaus die Auslegung der Apokalypse so sehr beherrscht und so sehr die Bahn streng spiritualistischer Deutung festgelegt wie die Arbeit des Ticonius. Es kommen fol- 55 gende Autoren und Auslegungen in Betracht:

1. Der in fünf Bücher geteilte Apokalypsekommentar des Bischofs Primasius von Hadrumetum (MSL 68, Sp. 793—936); über sein Verhältnis zu Ticonius vgl. Bd XVI S. 56, 8—46.

2. Eine teilweise Ergänzung bietet der umfangreiche Kommentar des Ambrosius Aut- 60

pert in zehn Büchern (BM XIII, p. 403—657); vgl. Bd II S. 309, 2—6. Von Ambrosius Autpert sind Alkuin (MSL 100, Sp. 1086—1156) und Haimo von Halberstadt (MSL 117, Sp. 937—1220), von letzterem wieder die Glossa ordinaria des Walafrid Strabo (MSL 114, Sp. 710—752) abhängig.

5 3. Weniger Ausbeute gewähren des Cassiodorius kurze complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin (vgl. Bd III S. 750, 37); er verweist die eine vollständigere Belehrung wünschenden Leser auf Ticonius (vgl MSL 70, Sp. 1410 C und 1411 B; der Apokalypsekommentar wird außerdem noch Sp. 1122 B, die libri regularum Sp. 18 A und 1122 D erwähnt).

10 4. Wertvoll ist Bedas schon erwähnte explanatio apocalypsis (MSL 93, Sp. 130 bis 206; Ausgabe von Giles, vol. XII, Londini 1844) besonders dadurch, daß an einer Reihe von Stellen die Auslegung des Ticonius unter Anführung seines Namens vorgetragen wird; man gewinnt so unanfechtbare Stützpunkte für weitere Schlüsse.

5. In Betracht kommt auch die Umarbeitung, die Hieronymus mit dem Kommentar 15 des Victorinus vorgenommen hat, bei der er einige Stücke dem Ticonius entnahm; vgl. darüber in diesem Band S. 617, 21—41.

Von maßgebender Bedeutung sind außer dem Primasiuskommentar unter Nr. 1 die nun folgenden Nummern 6—9):

6. Die pseudoaugustinischen Homilien zur Apokalypse, deren Abdruck bei MSL 35, 20 Sp. 2415—2452 das Bedürfnis einer kritischen Ausgabe deutlich hervortreten läßt, sind ein mit Anleihen aus Victorinus vermehrter Auszug aus Ticonius, unter Korrektur des donatistischen Standpunktes, so daß z. B. die falsi fratres durchgehend in haeretici und schismatici verwandelt werden.

7. Im Spicilegium Casinense tom. III, pars I (typis archicoenobii Montis 25 Casini 1897) werden f. 261—331 Tyconii Afri fragmenta commentarii in apocalipsim hactenus deperditi nunc primum ex cod. Taurinensi F. IV. I. olim Bobiensi N. 62 in lucem prolata zu Kap. 2, 18—4, 1 und Kap. 7, 10—12, 6 mitgeteilt. Die Hoffnung, in diesen Bruchstücken den echten Text des Ticonius geschenkt zu erhalten, hat sich als hinfällig erwiesen. Auch dieser Text hat die Hand eines Bearbeiters erfahren, der 30 die ausgesprochen donatistischen Stücke abgeschwächt oder ausgemerzt hat. So vermehren nur die Fragmente in dankenswerter Weise das Material zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes.

8. In hervorragendstem Maße gilt das letztere Urteil von dem großen Sammelbecken, das die verschiedensten Zuströme der älteren lateinischen Apokalypseauslegung in sich auf- 35 genommen und vereinigt hat. Es ist dies der im J. 776 geschriebene Kommentar des Spaniers Beatus, Presbyters von Libana (vgl. über ihn Bd I S. 181, 8 ff. und Bd XX S. 617, 49). Der äußerst seltene Druck (Madrid 1770), den Migne leider nicht in seine Sammlung aufgenommen hat, findet sich in der Münchener kgl. Bibliothek und auf den Universitätsbibliotheken zu Göttingen und Halle. Beatus war ein Abschreiber von Profession. Er 40 nennt in der Widmung seines Werkes an Etherius als von ihm benützte Autoren Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Fulgentius, Gregorius, Ticonius, Irenäus, Victorinus, Abringius und Isidorus. Der lange Zeit ganz unbekannte Kommentar des Abringius oder Apringius, Bischofs von Beja, der zur Zeit des Westgotenkönigs Theudis (531 bis 548) geschrieben ist, liegt nunmehr in einem Abdruck aus einer Kopenhagener 45 Handschrift vor: Bibliothèque patrologique publiée par Ulysse Chevalier I: Dom Marius Férotin, Apringius de Béja, son commentaire de l'apocalypse, Paris 1900. Der Beitrag dieser Quelle kann nun also genau bestimmt und in Abzug gebracht werden. Aber ein Umstand macht das Geschäft der Quellenscheidung bei Beatus zu einer sauren und mühevollen Arbeit. H. L. Ramsay (Bath, Downside-Abbey) hat 50 in einem Artikel über den Beatuskommentar, den er in der Revue d'histoire et de littérature religieuses, tom. VII, Paris 1902, p. 419—447 veröffentlicht hat, durch kritische Untersuchung der anscheinend selbstständig geschriebenen Widmungszuschrift an Etherius den Nachweis geliefert, daß ihre Ausdrücke und Wendungen fast sämtlich aus Isidor entlehnt sind, daß aber mehrere Schriften Isidors dabei in Betracht kommen. 55 Beatus hat also seine Excerpte gemischt und giebt daher dem kritischen Betrachter Rätsel genug zu raten auf. Überdies ist durch einen Hinweis z. B. auf Isidors Etymologiarum libri die Quellenfrage nicht erledigt; man ist nur von einem jüngeren Kompilator zu einem älteren vorgedrungen (vgl. Bd IX S. 452, 24 Reifferscheids Urteil über Isidor: negligentissimus breviator, diversissimas res diversissimosque auctores con- 60 fundens). Die Frage, ob Isidor auch die Schriften des Ticonius excerpiert hat, und

ob gewisse Berührungen zwischen Isidor und Beatus auf die gemeinsame Ticonius-Quelle zurückgehen, ist noch gar nicht ernsthaft gestellt, geschweige denn beantwortet worden.

9. Endlich wird der Reichtum ungelöster Fragen und Arbeiten durch eine Beobachtung vermehrt, die ich hier vortrage, um das Geschäft der Rekonstruktion des Ticonius-Kommentars noch mehr zu komplizieren und doch auch zu erleichtern. Die aus dem Jahr 785 stammenden konfusen Bücher, die den Namen tragen: **Etherii et Beati aduersus Elipandum lib. I et II (Henrici Canisii lectiones antiquae ed. a Jacobo Basnage, tom. II, Antverpiae** 1725, **fol.** 297—375 und **BM XIII, fol.** 353—403 oder **MSL** 96, Sp. 894—1030) sind nicht nur mit Bruchstücken aus dem Kommentar des Ticonius, sondern auch, wie es scheint, aus dessen Werk **de bello intestino** ausgestattet; namentlich in Bezug auf letztere sonst ganz unbekannte Schrift ist eine kritische Durcharbeitung zu empfehlen. Beatus nahm seine Gedanken, wo er sie fand. „Er fühlte sich berechtigt, von allem zu reden, was er wußte, aber nicht verpflichtet, von dem zu zu handeln, was zur Sache gehörte" (A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Teil, Leipzig 1890, S. 260). Wenn er für die Streitschrift gegen Elipandus Anleihen beim Apokalypsekommentar des Ticonius machte, so ist die Wahrscheinlichkeit um so größer, daß er auch das Werk **de bello intestino** excerpierte, das für den Ausbau einer gelehrt sein sollenden Streitschrift noch bequemeres Material darbot. Die Benützung des Ticonius-Kommentars liegt aber an einer Reihe von Stellen offen zu Tage.

So wird z. B. (vgl. **MSL** 96, Sp. 987 ff.) der ganze Abschnitt Apk 13, 11—17 citiert und dann folgende Auslegung vorgetragen: **Aliam bestiam dixit (cf. Apoc. 13, 1), sed pro officio, pro actione: sed tamen una bestia est, quia totum corpus diaboli unum corpus est. Bestia enim omnis omnino populus est, tam pagani quam mali Christiani, qui Christi ecclesiae aduersantur. Nam pagani aperta fronte recedunt a Christo; Christiani uero, siue boni siue mali, una ecclesia nuncupantur. Sed ipsa quae una uidetur ecclesia, tres partes sunt, id est, una pars ipsa ecclesia, quae imitatur Christum; ceterae duae partes sunt quae contra ipsam ecclesiam pugnant, id est haeretici et Christiani mali. Diabolus enim, qui draco dicitur, caput est his** (Migne bietet für das Wort **his** der anderen Texte **in**) **tribus partibus, id est incredulis et paganis et Christianis malis atque haereticis. Nam sicut incredulus, paganus siue Judaeus, fide recedit a Christo, sic Christianus malus opere a Christo. Quia sicut ille publice negat Christum esse deum, sic iste publice facit opera mala quae non placent Christo. Et cum una pars fide recedit, altera opere, utraque ab uno Christo separatur. Et quia a Christo separantur, unum corpus capitis diaboli efficiuntur, et cum unum corpus efficitur, una bestia dicitur. Tertia pars est de Antichristi corpore, id est haeretici, quae longe ab illa bestia distant in religione. Illi adulteri sunt, isti uirginitatem et castitatem simulant . . . Illi intus et foris lupi sunt, isti deforis agni et intus lupi sunt. Hos habet diabolus prophetas suos, quos constituit in ecclesia de corpore suo; hos habet sub nomine Christi, qui Christum praedicare simulent et corpus diaboli fiant** (zu lesen ist wohl **faciant**) **etc.**

Diese Ausführungen, die auf den folgenden Seiten sich noch weiter erstrecken und im Apokalypsekommentar des Beatus S. 426—428 in ähnlicher Weise vorgetragen werden, enthalten ohne Zweifel Gedanken des Ticonius. Die Schwierigkeit der Rekonstruktionsaufgabe besteht darin, festzustellen, welcher der vergleichbaren Texte jeweilig am treusten nicht nur die Gedanken, sondern auch die Worte des Ticonius darbietet. Daß indes die neue Quelle, auf welche die Aufmerksamkeit gelenkt ist, nicht übergangen werden darf, hat wohl schon die mitgeteilte Probe dargethan.

Johannes Haußleiter.

Verzeichnis

der im Zwanzigsten Bande enthaltenen Artikel.

W.

Nachträge und Berichtigungen.

3. Band: S. 725 Z. 46 l. Carpov st. Carpzov.

5. Band: S. 780 Z. 46 füge bei: Dom Morin hat Rev. Bénéd. XV (1898), 481 ff. gezeigt (vgl. Künstle ThQS 82 [1900], 193 ff.), daß nicht Agrikola, wie Caspari a. a. O. meint, sondern Fastidius der Verfasser der von Caspari edierten fünf Briefe ist, indem der erste derselben der von Gennadius namhaft gemachten Schrift des Fastidius entspricht. Die von Caspari für Fastidius beanspruchte pseudo-augustinische Schrift De vita christiana scheint vielmehr thatsächlich den Pelagius zum Verfasser zu haben.
Bonwetsch.

6. Band: S. 259 Z. 14 u. Z. 22 l. Findel st. Finckl.
S. 370 Z. 16 l. Begräbnis Bd II S. 531, 57 st. Trauergebräuche.

12. Band S. 550 ff., **Meldenius**, Rupertus. Der wahre Name des Verfassers der Paraenesis votiva ist Peter Meiderlin; dieser nannte sich lateinisch Petrus Meuderlinus und durch eine Umstellung der Buchstaben ist aus dieser Form des Namens der Name Rupertus Meldenius entstanden. Peter Meiderlin ist im Jahre 1582 zu Oberacker bei Maulbronn als Sohn eines gleichnamigen Pfarrers geboren und starb am 1. Juli 1651 zu Augsburg. Von 1612—1650 war er Ephorus des Collegiums bei St. Anna in Augsburg; nur während der Jahre 1630—1632 hatte er den Nachstellungen der Katholiken weichen müssen. Seine Paraenesis soll nach den Angaben in Veiths Biblioth. Augustana im Jahre 1626 zu Rottenburg in nur 500 Exemplaren gedruckt sein; daß die im Artikel versuchte Datierung (S. 551, 38: 1627—1629, und S. 552, 20: spätestens 1628), die auf Schlüssen aus dem Inhalt der Schrift beruht, zu dieser Angabe stimmt, ist deutlich. Auch was wir weiter von den Schicksalen und über den Charakter Meiderlins hören, stimmt völlig zu dem, was wir über ihn aus der Paraenesis lernen. Ueber ihn ist zu vergleichen das Programm von Dr. Ludwig Bauer, M. Peter Meiderlin, Ephorus des Kollegiums bei St. Anna u. s. f., Augsburg 1906. Auf dieses Programm machte mich freundlicherweise D. G. Bossert aufmerksam und der Verfasser hatte darauf die Güte, es mir zuzusenden. In einer 4. Aufl. der PRE wird auf Meiderlins Persönlichkeit noch etwas mehr einzugehen sein.
Bertheau.

18. Band: S. 16 Z. 39 ff.: Die Nachricht, daß Georg Pistor im Mai 1534 seines Amtes entlassen worden sei, beruht auf dem Mißverständnis einer Stelle in einem von J. Schneider in der Zeitschr. für Gesch. des Oberrheins 34,229 mitgeteilten Briefe Schwebels. Cand. min. F. Jung aus Zweibrücken weist in einer mir handschriftlich vorliegenden Abhandlung über „J. Schwebels Kampf mit dem Täufertum" nach, daß Pistor noch nach 1534 in Ernstweiler blieb. Er scheint sich aber, seit im Mai dieses Jahres ein Wiedertäufer aus dem Herzogtum Zweibrücken ausgewiesen worden war, mehr zurückgehalten zu haben und infolge dessen noch eine Zeit lang im Amte belassen worden zu sein. Im Jahre 1539 war Pistor nicht mehr Pfarrer in Ernstweiler.
Ney.

S. 73 Z. 17 füge bei: Herr Prof. D. Nuelsen in Berea (Ohio) hatte die Güte mir mitzuteilen, daß die Gemeinde der Schwenckfelder (vgl. S. 812, 40) noch heute existiert und nach der neusten Statistik der Ver. Staaten für 1906 20 Gemeinden mit 213 Kommunikanten und 17 Predigern zählt. Gleichzeitig macht er aufmerksam auf die Schrift von H. W. Kriebel, „The Schwenkfelders in Pennsylvania" und einen Artikel von F. W. Loetscher, „Schwenkfeldts Participation in the Eucharistic Controversy of the 16 Century" in The Princeton theological Review July et Oct. 1906. —

Ein „Corpus Schwenckfeldianorum" Published under the Auspices of The Schwenkfelder Church Pensylvania and The Hartford Theological Seminary (Editor C. D. Hartranft) beginnt soeben in Leipzig bei Breitkopf und Härtel zu erscheinen.
R. H. Grützmacher.

S. 625 Z. 51 füge bei: Joseph Zeller, Paulus Speratus. Seine Herkunft, sein Studiengang und seine Thätigkeit bis 1522. Stuttgart 1907. (Enthält eine neue Quelle zur Jugendgesch. des P. Sp.) Nach dieser Schrift begegnet Speratus 1512, Dez. 20, als artium magister, kais. und päpstl. Notar in Salzburg, 1514 als Prediger im Salzburgischen, nachdem er inzwischen [auf Grund seiner Gedichte??] die Auszeichnung

eines päpstlichen und kaiserlichen Pfalzgrafen erlangt hatte; 1516 als Domprediger in Salzburg; zu Anfang 1520 als Prediger an der Stadtpfarrkirche zu Dinkelsbühl; Ende Juli 1520 als Domprediger in Würzburg, dann daselbst Kanonikus am Stift Neumünster. Am 21. Nov. 1521 entwich er von dort über Salzburg nach Wien, wo er am 12. Januar 1522 im Stephansdom predigte. **P. Tschackert.**

19. Band: S. 350 Z. 4—7 ist der Satz: „Vielleicht stammt — S. 183" zu streichen. **Baudissin.**

S. 541 Z. 33 l. verfaßt st. verhaßt.
„ 557 „ 17 l. Bd XVI S. 253 st. XV S. 553.
„ 585 „ 50 l. Benincasa st. Benincosa.
„ 595 „ 53 l. Formosus st. Formosius.
„ 613 „ 40 l. aber st. über.
„ 662 „ 26 u. 28 l. Bd IX st. Bd X.
„ 701 „ 5 l. philologische st. philosophische.
„ 768 „ 49, S. 770, Z. 30 u. 38, S. 771, Z. 17 u. 19, S. 772, Z. 8, 19 u. 59, S. 773, Z. 4 l. Gifford st. Hibbert.
„ 813 Z. 37 l. in st. inne.
„ 837 „ 49 l. 555 st. 455.

20. Band: S. 4 Z. 47 und 57 l. Ludwig VI. st. IV.
S. 16 Z. 6 l. das st. des.
„ 26 „ 14 füge nach „verstand" ein: zu Leibe.
„ 33 „ 8 l. mehr st. weniger.
„ 81 „ 50 l. gerügt st. genügt.
„ 113 „ 41 l. 2 Ko 3 st. Ko 3.
„ 150 „ 55 l. 1750 u. 1753 st. 1730 u. 1733.
„ 164 „ 36 l. XI. st. IX.
„ 214 „ 37 füge bei: Mirbt, Die kath. theol. Fakultät zu Marburg, Marburg 1905; L. K. Götz, Klerikalismus und Laizismus, Frankfurt a. M. 1906.
„ 216 Z. 11 l. 231 st. 331.
„ 225 „ 50 füge bei: Als der Art. „Ultramontanismus" bereits gedruckt war, erschienen zwei päpstliche Aktenstücke gegen moderne Richtungen innerhalb und außerhalb der römischen Kirche (Syllabus und Encyklika von 1907), welche eingehendere Beachtung erfordern. Da es nicht thunlich erscheint, ihnen im Rahmen der „Nachträge und Berichtigungen" dieselbe zu teil werden zu lassen, so erübrigt vorderhand nur, darauf zu verweisen, daß geplant ist, nach Abschluß der Realencyklopädie einen Ergänzungsband herauszugeben, in welchem auch dieser umfassendere Nachtrag seine Stelle finden soll. **Benrath.**
„ 309 Z. 30 l. providentiae divinae st. providentia diviniae.
„ 310 „ 35 ff. Die erwähnte Prüfung ist in Anhalt längst abgeschafft, vgl. die Instruktion für theol. Kandidaten im Herzogtum Anhalt vom 10. August 1889 § 8, wonach alle zwei Jahre vom 2. Jahre nach dem 2. Examen an eine freigewählte wissenschaftliche Arbeit einzureichen ist bis zur Verwendung im Kirchendienst. Dr. **Zehnpfund.**
„ 333 Z. 27 l. Absichten st. Absichen.
„ 326 „ 59 l. U. VIII. st. U. III.
„ 377 „ 56 füge nach gemalten" ein: 1906 entwendeten.

---

29. Februar 1908.